

Grandeurs, vecteurs et relations chez Russell (1897-1903)

Sébastien Gandon

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013886ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013886ar>

[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

Gandon, S. (2006). Grandeurs, vecteurs et relations chez Russell (1897-1903). *Philosophiques*, 33 (2), 333–361. <https://doi.org/10.7202/013886ar>

Résumé de l'article

La théorie russellienne des relations est ordinairement conçue comme le résultat d'une réflexion logique et ontologique sur l'ordre et l'asymétrie. Le présent article vise à présenter une autre généalogie, centrée sur les concepts de grandeur et de vecteur. Nous montrons en premier lieu que la thèse de l'irréductibilité des relations est avancée pour la première fois en 1897, à l'occasion d'une reformulation de la dialectique hégélienne de la quantité. Nous soulignons, en second lieu, que la notion de grandeur fait, autour des années 1898-1899, l'objet d'une formalisation mathématique, complètement indépendante de la théorie des relations et fondée exclusivement sur les algèbres vectorielles. Nous montrons enfin que Russell, en possession de sa nouvelle doctrine logique, développe dès 1901 une théorie relationnelle des grandeurs vectorielles. Tout se passe donc comme si un des intérêts de la nouvelle théorie était, pour le philosophe, de permettre la substitution des relations aux grandeurs.

Grandeurs, vecteurs et relations chez Russell (1897-1903)

SÉBASTIEN GANDON

PHIER — Université Blaise Pascal, Clermont II

sgandon@wanadoo.fr

RÉSUMÉ. — La théorie russellienne des relations est ordinairement conçue comme le résultat d'une réflexion logique et ontologique sur l'ordre et l'asymétrie. Le présent article vise à présenter une autre généalogie, centrée sur les concepts de grandeur et de vecteur. Nous montrons en premier lieu que la thèse de l'irréductibilité des relations est avancée pour la première fois en 1897, à l'occasion d'une reformulation de la dialectique hégélienne de la quantité. Nous soulignons, en second lieu, que la notion de grandeur fait, autour des années 1898-1899, l'objet d'une formalisation mathématique, complètement indépendante de la théorie des relations et fondée exclusivement sur les algèbres vectorielles. Nous montrons enfin que Russell, en possession de sa nouvelle doctrine logique, développe dès 1901 une théorie relationnelle des grandeurs vectorielles. Tout se passe donc comme si un des intérêts de la nouvelle théorie était, pour le philosophe, de permettre la substitution des relations aux grandeurs.

ABSTRACT. — Russell's theory of relation is usually conceived as the result of the logical and ontological analysis of the notion of order. This article aims at presenting another genealogy, that focuses on magnitudes and vectors. We firstly show that the notion of relation is used for the first time in 1897 as a means to reformulate the hegelian dialectic of quantities and qualities. We secondly outline that this conception, around 1898-1899, is the subject of a mathematical formalisation, that is completely independent of the theory of relation and that is exclusively founded on vectorial algebras. We finally show that Russell, once being in possession of his new logical doctrine, elaborates, as soon as 1901, a relational theory of vectorial magnitudes. Thus, all happens as if the main interest of the new theory was, for Russell, to substitute the notion of magnitude by the notion of relation.

L'admission de formes relationnelles primitives dans le nouveau calcul présenté dans l'ouvrage *Sur la logique des relations avec des applications à la théorie des séries* (Russell 1901) constitue, à n'en pas douter, un tournant fondamental dans l'histoire de la logique. Mais, selon Russell, cette rupture avec le cadre aristotélicien entraîne également des bouleversements hors du domaine logique, dans le champ ontologique : le monisme d'un Bradley ou le monadisme d'un Leibniz¹ ne sont plus les seules voies permettant d'éviter les « apories » engendrées par l'application de la pensée à l'être.

1. Voir les classiques : Griffin, 1990, p. 314-370, et Hylton, 1990, p. 117-167.

Dans l'œuvre du philosophe, le lien étroit entre les deux dimensions, logique et ontologique, de la théorie des relations se manifeste surtout en deux occasions : d'une part, dans les analyses consacrées à l'espace, où Russell s'appuie sur la nouvelle logique polyadique pour montrer que les relations ordinales sont dénuées de contradiction ; d'autre part, dans l'interprétation du système leibnizien, considéré dans *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, comme une conséquence de l'adhésion à l'idée selon laquelle toute proposition est de forme prédicative.

Le lien entre logique et métaphysique est indéniablement au cœur des *Principles*, et Russell lui-même, dans les nombreuses redescriptions de son évolution intellectuelle, souligne toujours que la double dimension de la théorie des relations constitue un des fils directeurs de sa pensée². Il reste, cependant, que cette façon de raconter l'histoire, non seulement néglige tout un pan de la très foisonnante activité conduisant à la rédaction de (Russell, 1903), mais s'ajuste mal avec certains éléments fournis par les manuscrits et les articles publiés pendant cette période.

En premier lieu, le problème des relations naît chez Russell bien avant la lecture de Leibniz et la remise en cause de la forme sujet-prédicat ; la question de leur nature est posée dès 1897 dans le contexte d'une interrogation générale sur la nature de la quantité et sur celle des « *series* ». En second lieu, ce concept de série, dérivé dans le livre IV des *Principles* de la notion de relation (asymétrique et transitive), fait dès 1898-1899, l'objet d'une élaboration mathématique très poussée : le terme recouvre alors celui de « grandeurs positionnelles », c'est-à-dire, en langage plus contemporain, de vecteurs — aucune référence n'est faite alors aux relations. En troisième lieu, lorsque Russell met au point sa théorie des relations, il s'assure immédiatement, comme le montre la version anglaise³ de *Sur la logique des relations* (Russell 1901), que cette nouvelle approche permet le développement d'une théorie générale de la grandeur et des vecteurs.

Ces éléments, à première vue épars, nous semblent dessiner un paysage dans lequel le lien entre grandeurs, vecteurs et relations occupe le premier plan. Le concept de relation est en effet discuté en tant que tel, dès 1897, à l'occasion d'une discussion sur la quantité ; la notion de série est, peu après, formalisée dans le cadre des algèbres grassmanniennes ; enfin, lorsque Russell entre en possession de sa nouvelle logique, il s'empresse de développer une théorie purement relationnelle des vecteurs, comme si la puissance du nouveau calcul se manifestait dans la possibilité d'accomplir une telle tâche. Le rapport entre relation et grandeur est un fil qui traverse la genèse de la théorie russellienne des relations, et c'est ce fil que nous nous proposons de suivre. La thèse que nous voudrions défendre est la suivante : la théorie des relations, telle qu'elle est élaborée en 1901, peut être considérée comme la syn-

2. Russell, 1919, p. 81-116, Russell, 1959, p. 67-81.

3. Il s'agit de Russell, 1900b.

thèse de deux mouvements de pensée de nature fort différente : l'un est métaphysique et reprend les analyses post-hégéliennes de la quantité, développées dans l'idéalisme anglais (notamment chez Bosanquet) ; l'autre est mathématique et s'appuie sur l'approche grassmanienne de la grandeur, telle qu'elle est reprise et exposée dans *A Treatise on Universal Algebra*, de Whitehead.

Nous présenterons d'abord (§1 et 2) les grandes lignes de l'analyse que Russell développe dans un article datant de 1897, intitulé *On the Relations of Numbers and Quantity*, en soulignant à quel point ces développements s'inscrivent dans la tradition néo-hégélienne. Nous nous tournerons ensuite (§3) vers la réception russellienne des algèbres étudiées par Whitehead, pour examiner les tensions engendrées par la combinaison de l'approche philosophique, marquée par l'hégélianisme de Bradley et de Bosanquet, et le formalisme vectoriel. Dans une troisième partie (§4 et 5), nous étudierons la façon dont Russell conçoit, en 1901, une fois sa théorie des relations en main, la notion de grandeur mesurable, et nous indiquerons comment cette élaboration finale met un terme au désajustement entre approche philosophique et mathématique de la quantité.

1. Quantité et comparaison dans l'Essay

Dans *An Essay on the Foundations of Geometry* (1897a), la géométrie métrique, conçue comme une géométrie quantitative, est subordonnée à la théorie projective, considérée comme une géométrie de la qualité. Le concept de distance, explique Russell, présuppose en effet « une identité [...] de qualité, dont la détermination est [...] le problème de la géométrie projective »⁴ (1897a, p. 147). Mais si la distinction entre quantité et qualité structure l'organisation de l'*Essay*, elle n'est pas, en 1897, étudiée pour elle-même. Le philosophe focalise alors son attention sur la « forme de l'externalité », c'est-à-dire sur les seules qualités et quantités spatiales. À l'occasion de l'examen d'une thèse de Erdmann, Russell est néanmoins conduit à préciser le sens général qu'il donne à ces notions. Le philosophe allemand, qui suit sur ce point Riemann, soutient qu'il est possible d'associer une courbure (c'est-à-dire une quantité) aux principales variétés métriques. La critique de Russell est la suivante : les espaces qui n'ont pas la même courbure diffèrent qualitativement ; or toute comparaison quantitative suppose une identité qualitative (c'est le point décisif) ; il est donc impossible, contrairement à ce que suppose Erdmann, de comparer quantitativement différents espaces. L'argument russellien est tout entier fondé sur l'idée qu'une comparaison quantitative présuppose que les termes comparés possèdent une qualité commune. Mais cet

4. La distinction entre les deux géométries ne recoupe pas celle entre connaissance *a priori* et *a posteriori*. Pour Russell, les deux sous-disciplines sont *a priori*. Comme la géométrie projective, la théorie des « conditions qui rendent la mesure spatiale possible » (1897a, p. 146) n'est pas empirique — même si les axiomes d'une géométrie métrique particulière, à savoir la géométrie euclidienne, « détermine, à la marge d'erreur près, celle, entre [les] possibilités *a priori*, qui correspond à notre espace réel » (*Ibid.* p. 146).

argument ne va pas lui-même sans poser une difficulté. Russell veut-il dire que l'identité qualitative précède logiquement la possibilité d'une comparaison quantitative ? Ou bien souhaite-t-il seulement établir que la possession d'une qualité commune est toujours liée à une comparaison, sans se prononcer sur la priorité logique de la qualité par rapport à la comparaison ? Dit autrement, Russell exclut-il la possibilité de concevoir l'identité qualitative des termes comparés comme le résultat du jugement de comparaison ?

L'auteur de l'*Essay* semble très hésitant. Peu de textes sont explicitement consacrés au problème, et les passages qui le sont ne sont pas dénués d'ambiguïté :

J'ai parlé, partout, du jugement de quantité comme d'un jugement de comparaison ; comment, alors, une quantité peut-elle être intrinsèque ? La réponse est que, bien que la mesure et le jugement de quantité exprime le résultat d'une comparaison, cependant, les termes comparés doivent exister avant la comparaison. [Par exemple], bien que la mesure des distances implique une référence aux autres distances et que leur expression comme grandeur requiert une référence de ce genre, leur existence ne dépend cependant d'aucune référence extérieure, mais exclusivement de la distance entre ces deux points (*ibid.* p. 163-164, note).

Si le jugement quantitatif est comparatif, l'attribution d'une quantité à une entité, explique Russell, est intrinsèque, c'est-à-dire ne dépend que des propriétés de l'entité et non de l'acte de comparaison. Cette affirmation paraît interdire l'idée que le jugement quantitatif « crée » quoi que ce soit — la grandeur ou la ressemblance qualitative. Pour autant, Russell admet que « l'expression [de la distance] comme grandeur » requiert une référence aux autres distances, c'est-à-dire un jugement de comparaison. Donc, si la distance entre deux points donnés ne dépend que de ces deux points, la distance « comme grandeur » est produite par la comparaison entre ce bipoint et d'autres. Comment, au final, comprendre la position de Russell ?

Avant de nous tourner vers le très important article paru dans *Mind* en 1897, *On the Relations of Numbers and Quantity* (Russell 1897c), il n'est pas inutile d'examiner comment le problème de la nature de la quantité se pose dans l'école idéaliste anglaise, à laquelle notre auteur se rattache alors explicitement. Dans l'*Essay*, Russell se réfère particulièrement aux analyses de Bosanquet, qui, dans le sillage de Hegel⁵, consacre une partie importante de *Logic, or Morphology of the Knowledge* (1888), à l'élucidation des rapports entre jugement qualitatif et jugement quantitatif. Le disciple de Bradley développe une théorie des formes de jugement (conçu, à la façon de Bradley, comme la reconnaissance d'une identité dans la différence), inspirée par l'organicisme de Spencer, dans laquelle les jugements quantitatifs, parce qu'ils « ne différencient que des homogènes », forment un rameau divergent dans la classification des types de proposition⁶.

5. Voir Hegel, 1830, p. 348-369.

6. Bosanquet, 1888, p. 91-93. L'étude de ces formes de jugement occupe les quatre premiers chapitres de son premier livre.

Pour Bosanquet, tout jugement quantitatif est contradictoire. En effet, une quantité est d'abord, selon lui, divisible en parties qui sont toutes des quantités indépendantes les unes des autres :

Chaque pouce dans une mesure d'un yard, chaque balle de billard dans un tas, est ainsi distingué ; et si ce n'était pas le cas, les parties n'auraient aucune stabilité et la totalité quantitative cesserait d'exister (Bosanquet, 1888, p. 123).

La divisibilité et l'indépendance des quantités éléments garantit donc l'existence de la quantité comme totalité. Mais, en second lieu, toute « comparaison de degré suppose [...] que la différence [...] soit maintenue dans les limites d'une seule qualité⁷ » (*ibid.*). Si ce n'était pas le cas, la comparaison deviendrait qualitative. Ainsi :

Chaque nuance de rouge, en plus d'être un degré de rouge en général, est également une teinte particulière et produit une impression distincte (1888, p. 123).

Le jugement quantitatif exige donc, selon Bosanquet, de considérer les éléments comparés comme des termes indépendants et subsistants par soi ; mais il exige simultanément de les concevoir comme des instances d'une qualité commune, c'est-à-dire de ne pas penser les quantités comme subsistances par soi. Autrement dit, tout élément indépendant d'une comparaison est une qualité ; mais la comparaison effectuée, le terme perd son indépendance et son aspect qualitatif pour devenir un degré. Les nuances de rouge, considérées comme différentes qualités, doivent être « jugées, une fois comparées, comme incomparables⁸ » (1888, p. 124).

Selon Bosanquet, quantité et qualité ne peuvent donc être opposées et tenues séparées. Les deux concepts se présupposent l'un l'autre. Le philosophe est ainsi conduit, par un processus que l'on peut à bon droit qualifier de dialectique, à faire intervenir un troisième terme, la comparaison, censée fonder l'articulation du quantitatif et du qualitatif⁹. C'est précisément cette thèse

7. Voir également Russell, 1903, p. 171.

8. À comparer à Hegel, 1830, p. 532 : « La quantité n'est rien d'autre que la qualité supprimée ».

9. Dans les études russelliennes, l'hégélianisme est souvent convoqué pour expliquer (excuser ?) certaines thèses, jugées quelque peu saugrenues, du premier Russell. Même lorsque les œuvres des idéalistes britanniques sont évaluées de façon plus favorable (Hylton 1990), la référence à Hegel a (paradoxalement) souvent pour effet de couper Russell de l'histoire de la philosophie occidentale et de ses problèmes. Cette approche nous semble trompeuse, et la question étudiée illustre bien pourquoi. Le problème de la quantité a une très longue histoire, et Hegel n'est, de ce point de vue, que l'héritier d'une riche tradition qui remonte aux discussions médiévales sur la « latitude des formes ». En reprenant les distinctions établies par les médiévaux, on pourrait dire que Bosanquet (comme Hegel) thématise l'opposition entre une conception « additive » (selon laquelle une quantité est un agrégat de quantités plus petites) et une conception « qualitative » (selon laquelle la variation quantitative est une succession de formes différentes) de la quantité. Sur la pérennité de ces problématiques, voir les très éclairants articles de J.-L. Solère (Solère 2000 et 2001) sur la façon dont Hegel (mais également Kant et Wolff) s'insère dans cette tradition ; voir plus particulièrement Solère, 2000, p. 482-487.

qu'exprime Bosanquet dans un passage (obscur lorsqu'il est tiré de son contexte) cité par Russell dans sa critique d'Erdmann :

Nous sommes donc conduit à conclure que la comparaison quantitative n'est pas *prima facie* coordonnée avec la [comparaison] qualitative, mais plutôt qu'elle s'y substitue comme *effet de la comparaison de qualité*, qui en tant qu'elle est comparable *devient quantité*, et qui en tant qu'incomparable fournit la distinction entre parties essentielles à la totalité quantitative. [...] La différence entre le rouge et le vert, par exemple, n'est pas, pour la perception ordinaire, une différence dans la même qualité ; et si elle peut devenir mesurable, elle ne le peut que par référence à une qualité identique, telle que la luminosité, qui tombe en dehors des singularités du rouge et du vert en tant que telles (Bosanquet 1888, p. 124).

Quantité et qualité sont ici considérées comme deux moments indissociables du jugement de comparaison — deux quantités sont, en tant que distinctes, des qualités ; deux qualités différentes partagent, en tant que comparées, un genre commun qui les détermine comme degré. Dans cette dialectisation de l'opposition quantité/qualité, la notion de comparaison (Russell emploie parfois, en reprenant le vocabulaire hégélien, le terme de « mesure ») joue le rôle crucial. La comparaison est toujours le germe d'un jugement quantitatif pour autant qu'il pointe vers une espèce commune rassemblant les entités comparées ; en même temps, la comparaison n'est possible que si les termes comparés diffèrent qualitativement. Le problème posé par les jugements quantitatifs se déplace donc chez Bosanquet. À la question : « Qu'est-ce que la quantité ? », le disciple de Bradley substitue l'interrogation, non moins épineuse : « Qu'est-ce qu'une comparaison ? »¹⁰.

2. Quantité et comparaison dans *On the Relations of Numbers and Quantity*

Dans *On the Relations of Numbers and Quantity*, Russell revient sur le concept de grandeur et soutient que la quantité n'est pas une propriété d'une certaine qualité, mais une « catégorie de la comparaison ». L'article se divise en trois moments. Russell s'attaque d'abord à la thèse qui assimile les degrés à des propriétés ; il critique ensuite la conception selon laquelle les degrés sont des catégories purement sensibles, qui échappent à toute détermination conceptuelle ; il conclut en définissant la quantité comme un concept relationnel. Examinons brièvement les différentes étapes du raisonnement.

C'est Couturat que Russell prend d'abord pour cible. Dans *De l'infini mathématique* (1896, p. 367-375), le philosophe français critique le projet de Helmholtz consistant à définir la grandeur comme l'ensemble des choses pou-

10. Bosanquet établit une différence entre qualité (*quality*) et genre (*kind*) ; voir (1888, p. 123-127). Le genre est un produit de la classification, alors que la qualité est donnée dans la perception. Mais cette distinction n'élimine pas le problème soulevé par Russell (la qualité est-elle engendrée par la comparaison ou bien la comparaison ne peut-elle se développer que si une qualité commune est partagée par l'ensemble des termes comparés ?).

vant « être dites égales ou inégales à une autre ». Au lieu de définir de façon circulaire la grandeur « par sa comparaison avec d'autres », Couturat cherche à la caractériser par un attribut intrinsèque et indéfinissable « que possède chaque grandeur isolément » (1896, p. 368). Russell entreprend de montrer, contre Couturat, que penser la grandeur comme une propriété conduit à des contradictions insurmontables.

Il commence par distinguer le cas où la différence entre deux quantités du même genre est une quantité de ce genre (la quantité est alors dite extensive), du cas où il n'en est rien (la quantité est alors dite intensive). Dans cette dernière hypothèse, la différence entre deux degrés ne peut pas être conçue comme une qualité, car, comme Bosanquet l'a indiqué, si c'était le cas, chaque intensité deviendrait une propriété particulière, et la variation quantitative se transformerait en changement qualitatif¹¹. Ne pouvant ni être décrite comme une qualité ni comme une quantité, la différence entre deux quantités intensives ne peut plus du tout être conçue — elle existe pourtant, car de deux plaisirs, par exemple, l'un peut être dit plus grand qu'un autre. Concevoir la quantité comme une propriété interdit donc de comprendre ce qu'est la quantité intensive¹².

Mais l'approche de Couturat rend également intelligible la notion de quantité extensive. Russell, suivant encore une fois Bosanquet, adhère en effet à une conception « additive » de la quantité extensive¹³, selon laquelle chaque quantité déterminée est un agrégat (Russell dit « totalité ») de quantités extensives plus petites. Ainsi : « La quantité extensive est toujours susceptible d'être divisée en quantités extensives, qui sont donc à leur tour divisibles. Cela conduit à la divisibilité infinie » (Russell 1897c, p. 75).

Or cette propriété d'infinie divisibilité, que la grandeur extensive partage avec l'espace et le temps, est, à l'époque, pour Russell, la manifestation d'une contradiction, « la contradiction de la relativité », qui provient de l'opération consistant à subsumer une même et unique chose sous les catégories incom-

11. Les nuances de rouge seraient alors, comme chez Bosanquet, des rouges différents, et plus rien n'assurerait l'appartenance à un genre commun permettant une évaluation quantitative.

12. Russell, 1897c, p. 77-78 : « deux quantités intensives du même genre sont, en ce qui concerne les propriétés conceptuelles qui peuvent être attribuées à chacune isolément, complètement identiques ; la différence de quantité est en conséquence une différence de propriété qui ne paraît pas exister avant la comparaison (*is a difference in a property which appears not to exist before comparison*). [...] Cela semblerait réduire la quantité intensive à une relation entre deux termes, et cependant, en affirmant qu'un terme est plus grand qu'un autre, nous affirmons catégoriquement — comme nous l'avons admis au début de notre analyse — que chacun a séparément une quantité. »

13. Russell, 1887c, p. 75 : « Une quantité est extensive lorsqu'un changement en elle est une quantité de la même espèce. De cette définition, nous pouvons [...] dériver toutes les propriétés ordinaires de la quantité extensive. En premier lieu, nous avons l'addition (et la soustraction). [...] Lorsque deux quantités sont, ensemble, [...] égales à une troisième, chacune des deux est dite être une part de la troisième. »

patibles de l'adjectif et du substantif. La quantité extensive, dans la mesure où elle est variation entre deux quantités, est simplement l'attribut d'une entité ; mais dans la mesure où la grandeur extensive a des parties et est une totalité, elle est une chose. Chaque grandeur particulière, considérée comme un substantif, est un agrégat d'éléments ; mais comme chacune de ses grandeurs éléments peut être elle-même conçue comme un substantif, aucun élément simple ne peut jamais être distingué. Donc, puisqu'« une chose complexe doit être composée de choses simples », le seul fait de penser la quantité et la variation quantitative comme une propriété (même si ladite propriété n'est pas définie) conduit inévitablement à la contradiction, et doit, pour cette raison, être rejeté.

Notre but n'est pas ici d'évaluer l'argumentaire russellien ou de discuter les nombreuses présuppositions laissées dans l'ombre. Notre propos est plutôt de montrer comment, dans cet article, Russell oppose à Couturat les éléments de la doctrine hégélienne de la quantité exposés par Bosanquet (qu'il cite d'ailleurs à la fin de son développement). Russell, s'il reformule¹⁴ et affine¹⁵ l'analyse du philosophe idéaliste, n'en modifie pas les grandes lignes. On aurait tort, pour autant, de considérer la confrontation avec Couturat comme l'occasion d'une simple répétition des positions de l'*Essay*. Au cours de la discussion, Russell est, pour la première fois, conduit à thématiser pour elle-même la notion de comparaison. La comparaison n'est plus ici conçue comme une « opération » de l'esprit, mais comme une nouvelle forme de catégorie logique, non réductible à la propriété. Cette avancée importante est très clairement manifestée dans le second et le troisième moment de l'analyse russellienne. Ayant montré que la grandeur n'est pas un prédicat que chaque quantité posséderait isolément, Russell repousse l'hypothèse, pourtant fort naturelle, consistant à considérer la différence de degré comme une différence purement sensible, non conceptuelle. Le philosophe invoque, pour ce faire, un argument proposé par Poincaré dans « Le continu mathématique » paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* en 1893¹⁶ :

Si la quantité était de nature sensible, deux quantités qui engendrent des sensations indiscernables devraient être égales. Or les plus petites différences perceptibles entre des sensations sont finies, de sorte qu'aucune raison ne peut expliquer, si la quantité est sensible, la création du continu. Il y a cependant une raison au continu. Supposons trois sensations *A*, *B*, *C* telles que *A* est inscarnable de *B*,

14. Considérer la quantité comme un adjectif (opposer quantité et qualité), c'est s'interdire de concevoir la quantité comme une totalité constituée de parties ; au contraire, penser la grandeur comme une chose, c'est s'interdire toute possibilité de jugement quantitatif et faire disparaître l'espèce commune, socle de la comparaison quantitative.

15. Notamment en distinguant la quantité extensive de la quantité intensive. Mais, pour un hégélien, la distinction entre grandeur extensive et intensive doit être elle-même relativisée ; voir Hegel, 1830, p. 536-538.

16. Il s'agit du texte repris dans le second chapitre de *La science et l'hypothèse*, 1902.

B indiscernable de C , mais non A de C . Alors, nous avons nécessairement, en nous fondant sur une base purement sensible :

$$A = B, \quad B = C, \quad A \triangleleft C.$$

Pour éviter la contradiction, nous devons supposer que B n'est pas égal à A et C ; nous avons abandonné, avec cette hypothèse, la thèse du caractère purement sensible de la quantité. [...] L'idée de quantité continue, de série ordonnée procédant par graduation infinitésimale, est ainsi un produit de la pensée. Les quantités peuvent être données par les sens, mais elles deviennent quantité seulement par un acte de l'esprit (1897c, p. 79).

Aucune variation quantitative continue n'est donnée dans l'expérience — ce qui signifie que la grandeur conçue comme « série ordonnée procédant par graduation infinitésimale » est un concept, non une intuition sensible. La quantité doit donc être considérée comme une forme conceptuelle¹⁷. Or Russell vient de rejeter la possibilité de concevoir la quantité comme une propriété. Ce refus, qui s'accompagne du désir de maintenir la variation quantitative dans le giron de l'intelligible, conduit donc inévitablement à introduire des formes conceptuelles relationnelles.

Et c'est bien à quoi s'attache la dernière partie de la démonstration russellienne :

La quantité est donc conceptuelle, mais n'est pas une propriété intrinsèque des choses quantitatives. Dans ces circonstances, quelle peut être la nature de la quantité ?

[...] La quantité n'est pas une propriété commune des choses quantitatives, pas plus que la similarité est une propriété commune des choses similaires. La quantité est une conception de relation, de comparaison ; elle exprime la possibilité d'un certain genre de comparaison avec autres choses. [...] Dans *une* quantité, considérée en isolation, il est impossible de découvrir [...] une quelconque propriété de la quantité. *Une* quantité est à vrai dire une expression aussi impropre pour des choses qui peuvent être quantitativement comparées qu'*une ressemblance* l'est pour une photographie. [...] La vérité de la quantité est donc — pour employer une tournure hégélienne — la mesure (1897c, p. 79-80).

17. L'analyse de Russell n'est pas nouvelle. Comme nous l'avons fait remarquer, elle reprend, sans probablement que l'auteur le sache, des distinctions qui traversent les discussions médiévales sur la latitude des formes. J.-L. Solère montre ainsi qu'une des principales oppositions concerne le statut qu'il faut accorder aux variations quantitatives : la variation appartient-elle seulement aux substrats sensibles, comme le pensait Aristote et comme le prétend encore Saint Thomas, ou bien affecte-t-elle les formes elles-mêmes, comme le pensent les « latitudinistes » ? Voir Solère, 2000, p. 459-463. Ce clivage est encore plus profond que celui entre partisans d'une théorie additive et partisans d'une théorie qualitative de la grandeur (voir note *supra.*), ces deux dernières doctrines étant toutes deux « latitudinistes ». Russell, replacé dans ce cadre, occupe une position singulière : la quantité appartient à la forme, non au sensible ; mais conçue comme une forme prédicative, la quantité est contradictoire et inintelligible.

La quantité est une catégorie, elle est de l'ordre du concept. Mais parce qu'elle n'est pas une propriété, il est possible de maintenir que, même si aucun prédicat ne distingue deux quantités du même genre, celles-ci diffèrent conceptuellement. Dans « un jugement sur le plus et le moins, on a affaire à un concept de différence qui n'est associé à aucune différence dans le concept (*we have a conception of difference without a difference of conception*) » (1897c, p. 81).

Comme le montre la conclusion de *On the Relations of Numbers and Quantity*, la catégorie de la relation n'est cependant pas encore, en 1897, considérée par Russell comme une forme conceptuelle à part entière. Si la mesure (entendue comme comparaison) élimine les difficultés liées à la définition de la quantité comme propriété, une contradiction demeure, affectant la notion même de comparaison :

Bien que la comparaison quantitative soit conceptuelle, les termes comparés ne doivent avoir entre eux aucune différence conceptuelle. Ils doivent différer, mais non pas dans les conceptions qui leur sont applicables. [...] Bien que les instances [des *infimae species* que sont les espèces de quantité] ne puissent différer sur le plan conceptuel, la comparaison manifeste pourtant des différences parmi elles. [...] Mais si la pensée était adéquate à ces données, un concept différent s'appliquerait à chacune : reconnaître que ce n'est pas le cas, c'est reconnaître que la distinction est intelligible (1897c, p. 82).

Bien que la quantité soit un concept, sa raison d'être, sa nécessité provient « de l'inadéquation persistante de la pensée aux sens, ou, si l'on préfère, de la fondamentale irrationalité des sens », qui conduit à distinguer ce qui est notionnellement identique. Dans un texte légèrement plus tardif¹⁸, Russell reprend ce thème en opposant le cas de la quantité, dans lequel un concept de différence n'est associé à aucune différence dans le concept, au cas de la qualité, où une différence dans le concept (entre des qualités) n'est liée à aucun concept de différence (aucune mesure de cette différence n'est possible). La catégorie de relation n'est pas encore conçue comme un concept achevé, mais comme le lieu d'une tension dialectique entre deux pôles, qualité et quantité, eux-mêmes traversés par l'opposition entre la pensée (le médiatisé) et le sensible (l'immédiateté). La relation « grandeur » est alors encore définie comme une médiatisation de l'immédiateté (une conceptualisation du sensible) — non comme une forme stable de médiatisation (comme une forme conceptuelle à part entière).

18. Russell, 1896-1899, p. 25 : « Cette antithèse suggère que quantité et qualité sont des côtés opposés, qui doivent être combinés dans la réalité. Un monde de pures catégories contient une contradiction qui est la contrepartie exacte de celle contenue dans un monde de pures quantités. Nous semblons avoir besoin, pour l'élimination de ces deux contradictions, d'une forme de synthèse, d'une forme de quantités catégoriques ou de catégories qualitatives. Il ne paraît pas impossible que cela puisse être effectué par l'introduction graduelle de médiation dans cette immédiateté qui constitue l'essence des quantités. Pouvons-nous dire : la qualité est la médiation immédiatement donnée, alors que la quantité est l'immédiateté médiatisée ? »

Il faudra attendre 1899, c'est-à-dire la réception de l'article de Moore et la lecture de Leibniz, pour trouver, dans une conférence intitulée *The Classification of Relations*¹⁹, l'affirmation selon laquelle les propositions (même prédicatives) sont essentiellement relationnelles. L'exemple que Russell donne de relations réellement « relationnelles » (c'est-à-dire asymétriques, irréductibles à la possession partagée de prédicats) est la relation de plus et de moins (*greater and less*), caractéristique de la quantité. Le lien est ainsi fait avec *On the Relations of Numbers and Quantity*, qui, malgré ce qui paraît après-coup comme des insuffisances, engage déjà très profondément la pensée russellienne dans la voie conduisant à étendre aux formes relationnelles la sphère de l'intelligible.

3. La réception de *Universal Algebra* et le schématisme vectoriel²⁰

Dans les études russelliennes, l'opposition entre la période idéaliste (1897-1899) et celle, réaliste, qui la suit (1899-1903), constitue généralement une clé de lecture fondamentale. Et il est vrai que le développement de la nouvelle logique des relations coïncide avec un tournant méthodologique. Alors que Bradley, comme l'auteur de l'*Essay* lui-même, fondait le développement de la pensée sur la rencontre et le dépassement dialectique de contradictions, Russell, à partir de 1901, souligne le fait que tous les pseudo-paradoxes idéalistes s'évanouissent dès lors que l'on admet des formes relationnelles. Cependant, même dans sa période idéaliste, Russell affirme que certains paradoxes sont « évitables » et peuvent se résoudre par une analyse conceptuelle plus fine²¹ ; ainsi en va-t-il, justement, des difficultés liées à la grandeur, que nous avons examinées. Il convient donc de compléter l'image habituelle, avant tout méthodologique, de l'évolution de Russell, par un examen des problèmes « substantiels » rencontrés par le philosophe. La notion de comparaison, fondamentale dans la théorie de la quantité à l'époque, joue à cet égard un rôle central : ancêtre du concept de relation, elle assure, à travers tous les bouleversements, une forme de continuité. Il n'y a pas, tout au moins à première vue, une si grande distance entre l'idée développée en 1897, selon laquelle « la vérité de la quantité, c'est la comparaison », et l'approche défendue en 1903, selon laquelle la vérité de la grandeur, c'est l'ordre²².

Une étude plus attentive du contenu des manuscrits datant de 1898-1899 et de la théorie mature (que l'on trouve exposée aussi bien dans la partie III des *Principles* que dans *Sur la logique des relations*, publié dans la *Rivista* de Peano, en 1901) conduit toutefois à qualifier cette première conclusion.

19. Le texte est publié dans le second volume des *Collected Papers* (*Papers 2*, p. 138-146).

20. Pour plus de précision sur cette réception, nous nous permettons de renvoyer à Gandon, 2004.

21. Voir Russell, 1896-98, p. 24, où le philosophe distingue les contradictions évitables des contradictions inévitables.

22. Dans les *Principles*, Russell substitue au concept de quantité (partie III) la notion d'ordre (partie IV).

Avant de lire les mathématiciens italiens, Russell cherche en effet dans les algèbres grassmaniennes présentées par Whitehead le pendant mathématique des analyses philosophiques qu'il consacre à la grandeur. Ce n'est qu'après avoir pris connaissance des travaux de Peano et de ses disciples (notamment de Burali-Forti) que le philosophe trouve, dans la logique des relations, le moyen de construire un formalisme ajusté à sa doctrine relationnaliste de la quantité. Autrement dit, si le discours philosophique au sujet de la grandeur reste peu ou prou le même, les théories mathématiques élaborées par Russell sur la période, changent, elles, considérablement. Nous allons, dans cette section, analyser brièvement les tentatives russelliennes pour ajuster les calculs géométriques hérités de Grassmann aux développements philosophiques de *On the Relations of Numbers and Quantity*.

Repartons de l'analyse proposée dans l'*Essay*. Pour Russell, alors, deux quantités ne diffèrent entre elles que sur fond d'identité qualitative ; deux entités ne sont comparables quantitativement l'une à l'autre qu'à l'intérieur d'une même série. Le formalisme vectoriel, élaboré par Grassmann et repris par Whitehead dans la partie III de son *Universal Algebra*, s'accorde parfaitement à cette approche. À un vecteur (Whitehead dit « extraordinaire ») donné, il est possible d'associer un scalaire (dans le cas qui nous intéresse, un nombre réel) quelconque. Ainsi une quantité ξ_i , représentant par exemple une masse, peut être liée à un extraordinaire e_i , habituellement interprété par Whitehead comme indiquant la position d'un point²³. L'identité qualitative est ici représentée par le vecteur e_i ; la variation quantitative est donnée par la variation des coefficients réels de l'extraordinaire. Une série se présente bien ainsi spontanément comme une variation (de la grandeur scalaire) dans certaines limites (la grandeur vectorielle, correspondant ici à un point de l'espace projectif, doit rester la même). Le symbolisme vectoriel incarne donc naturellement une conception de la grandeur qui juxtapose, sans les articuler, ce qui relève du quantitatif (le scalaire) et ce qui relève du qualitatif (le vecteur)²⁴. La dualité scalaire/vecteur donne très naturellement une facture formelle à la

23. L'élément e_i représente, dans la partie III de *Universal Algebra*, un point de l'espace projectif (et non un vecteur comme dans les interprétations courantes aujourd'hui) — à ce point, Whitehead associe une intensité ou une « masse », le nombre α . Le lecteur pourrait légitimement se demander pourquoi nous parlons de vecteur là où Whitehead parle de point. Même s'il n'emploie pas cette terminologie, le mathématicien se place en réalité dans le cadre d'un espace vectoriel V de dimension $n+1$ (la base de ce que Whitehead nomme « multiplicité positionnelle » contient $n+1$ extraordinaires indépendants) sur lequel il définit (par « quotientage ») l'espace projectif de dimension n des droites vectorielles de V . Ainsi, la droite (e_i) correspond au même point projectif, quel que soit α — et l'intensité représente donc une propriété extra-géométrique, celle de masse. Nous sommes donc bien fondé à parler de vecteur ici : la définition de l'espace projectif s'effectue, comme c'est encore le cas aujourd'hui, par le biais des espaces vectoriels. De surcroît, plus tard dans *Universal Algebra* (livre VII), Whitehead donne l'interprétation vectorielle courante des mêmes multiplicités positionnelles.

24. Whitehead invite d'ailleurs lui-même à une telle lecture, « métaphysique », des structures qu'il met en place. Il écrit ainsi (1898, p. 14-15) : « On gagne en brièveté en consi-

dualité quantité/qualité (pensons à la façon dont, au collège, la masse est représentée par des flèches verticales de différentes longueurs attachées à un corps)²⁵.

On a vu cependant que, dans son article de 1897, Russell, s'inspirant de Bosanquet, complexifiait le schéma, perçu comme trop statique, dont il est ici question. Une quantité (un degré de rouge) peut devenir une qualité (un rouge), et une qualité (le rouge) peut être conçue comme une quantité (le rouge comme un degré dans l'échelle du spectre). Ce mouvement philosophique de dialectisation des oppositions a-t-il un écho sur le plan mathématique ? Dans les manuscrits datant de 1898-1899, on trouve plusieurs textes, « expérimentaux », dans lesquels Russell cherche à donner une version mathématique de la dialectique de la grandeur. Nous n'en donnerons qu'un exemple, tiré de la quatrième partie du manuscrit *On Quantity and Allied Conceptions*, datant de 1898 :

Il faut observer que *chaque* élément de la multiplicité (positionnelle)²⁶ a une qualité unique, différente de celle de n'importe quel autre élément. [...] Les extraordinaires $e_1, e_2, \dots, e_v$ ne sont pas des quantités, mais leurs différences sont des quantités. Si nous désignons ces différences par $e_2 - e_1$, etc..., alors $e_2 - e_1$ est l'unité pour ce genre de différence qualitative qui existe entre e_2 et e_1 . Si la quantité de cette différence par rapport à e_1 est ξ_{12} , nous aurions à ajouter $\xi_{12}(e_2 - e_1)$ de cette différence pour obtenir le nouvel élément. Ainsi, n'importe quel élément (est de la forme) $e_1 + \xi_{12}(e_2 - e_1) + \dots + \xi_{1v}(e_v - e_1)$, ou $\xi_1 e_1 + \xi_2 e_2 + \dots + \xi_v e_v$.

Russell, en accord avec Whitehead, commence par affirmer que les extraordinaires sont des qualités, qui varient selon l'intensité. Mais il poursuit : la différence entre deux extraordinaires e_1 et e_2 engendre une nouvelle « entité qualitative » $e_2 - e_1$ (un « genre de différence qualitative ») susceptible de variation quantitative. Ainsi, $e_2 - e_1$ est à la fois une direction (une qualité), et une unité (une quantité) que l'on peut multiplier par un scalaire pour repérer n'importe quel point de la droite : à e_1 , on peut ajouter une quantité ξ_{12} de la différence qualitative $e_2 - e_1$ pour indiquer un élément quelconque

dérant chaque élément de la multiplicité, A (par exemple), comme contenant en lui la multiplicité entière de ses propriétés secondes. Ainsi, [...] la notation A représente n'importe quel A_1, A_2, A_3 , etc., où le suffixe désigne le mode particulier de la propriété seconde. [...] La seule propriété seconde dont nous parlerons dans ce livre est l'intensité. » Les suffixes ajoutés à A correspondent précisément aux scalaires accolés aux grandeurs vectorielles dans les calculs géométriques. L'opposition entre propriété principale de la multiplicité et propriétés secondes des éléments recoupe donc bien l'opposition entre qualité et quantité.

25. Il nous semble que les oppositions doctrinales sur la grandeurs, héritées des querelles médiévales, peuvent être reconduites à l'égard des vecteurs, qui sont des « formes » variables. On pourrait ainsi soutenir que la variation est extérieure aux extraordinaires, ou au contraire qu'elle est interne aux formes ; et dans cette seconde situation, tenter de la comprendre en tant qu'addition de vecteurs, ou au contraire tenter de penser le changement comme une transformation de l'extraordinaire lui-même.

26. « Multiplicité positionnelle » ou « calcul positionnel » est le terme que Whitehead emploie pour désigner ce que nous appelons espace vectoriel. Voir note *supra*.

de la droite ($e_1 e_2$)²⁷. Cette analyse rompt avec l'ancien schéma qui n'attribuait de quantité qu'à une qualité préalablement identifiée. Dans le calcul présenté, il est possible d'additionner deux qualités pour créer une nouvelle qualité.

Dit autrement, Russell voit dans le formalisme grassmannien une méthode générale permettant d'engendrer des qualités. Ainsi, à partir des qualités de « position » $e_1, e_2, \dots$, il est possible, en les soustrayant l'une l'autre, de faire naître une nouvelle forme qualitative, « directionnelle », $e_2 - e_1$. Et la méthode est étendue par Russell : de même que l'on peut créer, à partir de la série des masses attribuées à un point, la série des points sur une droite, de même on peut engendrer, à partir de cette dernière, par une opération analogue, la série des droites dans un faisceau²⁸. À chaque fois, ce qui apparaît comme une qualité (une position, une droite) à un certain niveau, est perçue, au niveau supérieur, comme un degré dans une nouvelle série qualitative (série des points sur une droite, série des droites dans un faisceau) — exactement comme chez Bosanquet, où une nuance de rouge perçue d'abord comme qualitativement distincte de toutes les autres, était, à un autre niveau, conçue comme un degré d'une même qualité, le rouge. Les multiplicités positionnelles constituent donc, selon Russell, non pas une juxtaposition statique de considérations qualitatives et quantitatives, mais une nouvelle articulation dialectique et hiérarchisée de différents types de qualité (les points, les directions, les angles plans, ..., etc.). Le philosophe retrouve donc dans le calcul grassmannien des éléments de l'analyse idéaliste de la quantité : chaque terme de l'opposition entre qualité et quantité devient son opposé.

27. L'opération consistant à former la somme de deux « extraordinaires » dont la somme des coefficients est nulle joue un rôle considérable chez Grassmann et ses successeurs, notamment chez Whitehead (1898) et chez Peano (1888 et 1896). Toute « forme de première espèce », c'est-à-dire toute somme de (deux) points multipliés par leur scalaire peut être interprétée, dans le sillage de Möbius, comme le barycentre du système formé par (deux) masses positionnées en chacun des points. Ainsi, « $e_1 + e_2$ » désigne le milieu des points e_1 et e_2 . Lorsque e_1 et e_2 ont des coefficients qui s'annulent, comme dans $e_2 - e_1$, aucun point sur la droite affine ($e_1 e_2$) n'est indiqué. Grassmann associe alors l'expression « $e_2 - e_1$ » à un « déplacement » (*Strecke*), dont la position est le point à l'infini sur ($e_1 e_2$), et qui correspond à la direction de la droite affine (Grassmann 1862, p. 131-133). Autrement dit, le calcul sur les « points » (les qualités) engendre une nouvelle espèce d'objets, les déplacements (un nouveau type de qualité) sur lesquels il est possible, dans un second temps, d'effectuer le même genre d'opération pour engendrer un nouveau type de grandeur ; et ainsi de suite. Whitehead et Peano, chacun à leur manière, systématiseront cette idée très féconde.

28. Voir 1898d, p. 349 : « Soient e_1, e_2 deux points différents. Alors la différence de position peut être désignée, bien que e_1 et e_2 ne soient pas des quantités, par $e_2 - e_1$. [...] Maintenant, $e_2 - e_1$ est une unité, dont on peut considérer n'importe quel multiple. [...] Si ξ_{12} est un multiple numérique, n'importe quel point de la série déterminée par e_1 et par e_2 est $e_1 + \xi_{12}(e_2 - e_1)$. Soit maintenant e_3 un troisième point. Alors $e_3 - e_1$ diffère qualitativement de $e_2 - e_1$, mais la différence est une quantité. [...] N'importe quel point de la série déterminée par e_3 et e_1 est $e_1 + \xi_{13}(e_3 - e_1)$. La différence entre [ce point] et un point de $e_1 e_2$ est $\xi_{13}(e_3 - e_1) - \xi_{12}(e_2 - e_1)$. Ainsi, une série complète de lignes droites passant par e_1 est déterminée par la différence entre $e_3 - e_1$ et $e_2 - e_1$. La qualité de n'importe quelle ligne droite de cette série est $e_2 - e_1 + \eta_{23}[(e_3 - e_1) - (e_2 - e_1)]$ ou $e_2 - e_1 + \eta_{23}(e_3 - e_2)$. » Pour un commentaire, voir Gandon, 2004.

Reste que les relations, dont Russell affirme dans *On the Relations of Numbers and Quantity* qu'elles sont le socle et la vérité de la quantité, sont absentes dans les formalisations vectorielles. Dans les multiplicités positionnelles, quoi qu'en dise Russell, la série se symbolise sous la forme d'une juxtaposition d'un nombre et d'un extraordinaire : $e_1 + \xi_{12}(e_2 - e_1)$ — où ξ_{12} est un scalaire variable et $(e_2 - e_1)$ un vecteur constant. Aucune relation n'apparaît ici. Que les expressions vectorielles puissent être réorganisées de façon à manifester la corrélation entre les divers types de séries est une chose — que le calcul positionnel ne soit pas tout entier fondé sur la distinction primitive entre scalaires (quantités) et extraordinaires (qualités) en est une autre, qu'il est impossible de négliger. L'opposition entre quantité et qualité est bien inscrite au cœur des algèbres vectorielles et demeure indépassable. Et que Russell parle, à partir de 1899, de série plutôt que de quantité embrouille les choses au lieu de les éclairer, puisqu'une série se conçoit alors comme la combinaison d'une quantité variable et d'une qualité constante, et non pas comme une relation d'un certain type. Malgré les tentatives de donner un pendant mathématique à la dialectique de la grandeur, il y a donc, à cette époque, un écart important entre l'analyse philosophique et la pratique mathématique russellienne.

Comment donc réajuster le calcul à la prose ? Russell doit-il modifier, affiner, corriger son analyse philosophique de la grandeur pour penser de façon plus précise les multiplicités positionnelles ? Ce n'est pas dans cette voie que le philosophe va s'engager. Au lieu d'adapter sa prose au calcul, Russell va, comme nous allons maintenant le voir, chercher à donner une version relationnelle du formalisme vectoriel.

4. La grandeur mesurable

Le détour par *Universal Algebra* nous a appris que les questions concernant la nature de la quantité ne sont pas simplement philosophiques mais possèdent, chez Russell, un versant mathématique. Le calcul positionnel grassmanien occupe, de ce point de vue, une position ambiguë. S'il juxtapose, en son fondement, détermination quantitative et qualitative, son développement permet de dialectiser ce qui était d'abord opposé. Cependant, la définition de la grandeur comme catégorie relationnelle, développée par Russell dès 1897, ne trouve, dans les algèbres vectorielles, aucune traduction symbolique. Le questionnement sur la nature des grandeurs se double donc chez Russell d'une dimension proprement syntaxique : comment rendre visible, dans les structures présentées par Whitehead, la présence des relations ? C'est dans la partie III des *Principles* (intitulée « *Quantity* »), mais également dans la première version anglaise de *Sur la logique des relations* (plus complète que celle publiée dans la *Rivista*), que Russell affronte le problème. La démarche du philosophe étant à la fois intriquée et peu connue, nous avons choisi de présenter d'abord le cadre général de l'analyse développée dans la partie III

des *Principles*. Nous réservons à la prochaine section l'examen de la construction relationnelle du symbolisme vectoriel.

Russell (1903, p. 159) commence par critiquer la façon « commune » de définir la quantité comme série divisible. Les deux déterminations de sérialité et de divisibilité n'étant pas toujours réunies (il y a des grandeurs sérielles non divisibles et des entités divisibles qui ne forment pas une série), il choisit de caractériser la quantité par la seule sérialité. Cette première décision doit être rapprochée d'une autre distinction établie entre grandeur et quantité :

Nous avons besoin d'une distinction [...] entre le genre de termes qui peuvent être égaux et le genre de termes qui ne peuvent être que plus ou moins grands. Les premiers, je les nomme *quantités* ; les seconds *grandeurs*. Une règle réelle est une quantité ; sa longueur est une grandeur. Les grandeurs sont plus abstraites que les quantités : lorsque deux quantités sont égales, elles ont la même grandeur (Russell 1903, p. 159).

Les quantités sont les choses concrètes (le plus souvent, spatio-temporelles) auxquelles sont attribuées les grandeurs ; si deux segments sont superposables, c'est que les deux quantités ont la même grandeur. Il n'y a ainsi pas d'égalité entre grandeurs, alors qu'il y en a entre quantités. Russell établit cette distinction parce que, selon lui, la grandeur n'est, à proprement parler, pas divisible ; par contre, et nous reviendrons bientôt sur cette idée importante, certaines quantités le sont²⁹.

Définir la *magnitude* par la sérialité, c'est, étant donné la conception de l'ordre développée dans la partie IV des *Principles*³⁰, introduire les relations au cœur de la théorie de la grandeur³¹. On pourrait donc croire la tâche achevée : en définissant la grandeur comme série, Russell manifesterait le lien établi sur le plan philosophique, dès 1897, entre quantité et relation. L'affaire est cependant beaucoup plus complexe. Définir la quantité par l'ordre laisse non résolu le problème de la mesure, c'est-à-dire le problème de savoir comment des nombres peuvent être associés à des grandeurs. Bien sûr, certaines quantités (certaines séries) ne sont pas mesurables ; mais des quantités le sont, et la difficulté, pour Russell (elle était déjà la sienne lorsqu'il analysait le calcul vectoriel grassmannien), est de saisir l'articulation entre nombre et grandeur (entre scalaire et extraordinaire) que ces cas exposent. Comme l'explique le philosophe :

Ce dont nous avons besoin, c'est de trouver un sens à l'expression qu'une grandeur est le double d'une autre. [...] Ainsi, la mesure requiert que, dans cer-

29. Russell, 1903, p. 173-174.

30. Comme il est bien connu, les séries sont conçues par Russell comme des ensembles ordonnés par une relation asymétrique et transitive (1903, p. 207-217).

31. Russell affirme d'ailleurs qu'« il aurait été [...] naturel de discuter de l'ordre avant de discuter de la quantité » (*ibid.* p. 158), et que s'il ne le fait pas, c'est seulement par concession à la tradition.

tains cas, il y ait une signification intrinsèque à la proposition « cette grandeur est le double de celle-ci » (Russell 1903, p. 177-178).

Le plus dur n'est pas, dans le cadre de la logique des relations, de donner un sens à l'expression « A est plus grand que B », mais de définir ce que signifie « A est deux fois plus grand que B », ou encore, en faisant apparaître la structure additive, « $A = B + B$ »³².

Avant de décrire la façon dont Russell relève le défi, examinons quelle est, du point de vue « technique », la difficulté. Aujourd'hui, on distinguerait la notion d'ensemble totalement ordonné (qui correspond au concept russe de grandeur) de celle de demi-groupe ordonné dont tous les éléments sont réguliers (qui correspond au concept de grandeur mesurable). Γ est un ensemble de grandeurs mesurables non orientées si et seulement si :

1. Γ est un ensemble ;
2. Γ est muni d'une loi interne, appelé addition, commutative, associative, et qui admet un élément neutre — la « grandeur » nulle ;
3. $A, B \in \Gamma$, $A < B$ si et seulement s'il existe $C \neq 0$, tel que $A + C = B$;
4. $A, B \in \Gamma$, $A + X = B + X$ implique $A = B$

Un cinquième axiome, l'axiome d'Archimède, également énoncé par Russell, est requis pour pouvoir définir les mesures irrationnelles :

5. Pour tout $U, X \in \Gamma$, tel que $U \neq 0$, il existe un entier n tel que $nU > X$.

Lorsqu'il satisfait ces cinq conditions, Γ est un demi-groupe ordonné archimédien dont tous les éléments sont réguliers³³. Il est possible, par symétrisation, de compléter Γ pour obtenir un groupe abélien G , appelé grandeurs orientées. On montre alors qu'une unité étant déterminée, et la structure d'ordre ainsi que la structure algébrique de G étant conservée, l'on ne peut associer que d'une seule manière un élément x de G à un nombre réel, la mesure de x ³⁴. Cette construction est, en substance, celle présentée en 1898 par Burali-Forti, dans un article intitulé *Les propriétés formales des opérations algébriques*, que Russell a étudié de près³⁵.

32. J. Michell (1999, p. 111-121), qui accorde une place importante à la conception russe de la grandeur, prétend que l'apport de Russell consiste à avoir pensé la quantité en termes de série, c'est-à-dire de relation. Nous sommes en désaccord sur ce point avec le commentateur. Russell ne se contente pas de ce résultat, trivial pour lui. Il veut expliquer, à l'aide de la théorie des relations, comment des grandeurs, c'est-à-dire des séries, peuvent être mesurées.

33. Voir Lelong-Ferrand Arnaudière, 1972, p. 22-24.

34. En terme précis (*ibid.*, p. 24-25) : on montre qu'il n'existe qu'un seul homomorphisme strictement croissant de G dans l'ensemble des réels qui associe une grandeur quelconque U à 1. Quel que soit X de G , on appelle mesure de X , relative à la grandeur unité U , la valeur de X par l'homomorphisme en question. Ce théorème de « représentation » est appelé (par exemple Fuchs, 1963) théorème d'Hölder, du nom du mathématicien qui le démontre (dans Hölder, 1901).

35. Les articles de Burali-Forti (1898) et de Hölder (1901) font partie d'un ensemble de textes, tous écrits entre 1890 et 1910, qui visent à produire une théorie unifiée et axiomatisée de la grandeur mesurable ; Huntington (1902) propose une bibliographie des divers travaux consacrés à la question.

Il est à présent possible de clarifier le problème auquel le philosophe se confronte. Ce que Russell souhaite élaborer, ce n'est pas une théorie de l'ordre (il en possède déjà une), mais une théorie de la mesure, c'est-à-dire de l'addition ou de la structure de groupe compatible avec la structure d'ordre³⁶. Comment, à partir de la notion de série de grandeurs, dériver un concept d'addition possédant les propriétés requises ?

Russell donne deux réponses à cette question dans les *Principles*. La première, celle que le philosophe privilégiera dans la suite de l'œuvre, fait appel à des procédures purement empirique de division de la quantité, et non pas directement à la logique des relations. C'est la seconde réponse, générale et logique, qui nous intéresse ici au premier chef ; mais avant d'exposer cette seconde voie, arrêtons-nous un instant sur la première.

Pour Russell, nous l'avons dit, une grandeur n'est jamais divisible. Il existe cependant, parfois, des procédures permettant de décomposer et d'agréger les quantités associées à tel ou tel type de grandeur. Russell appelle les grandeurs de ce genre « grandeur de divisibilité » (*magnitude of divisibility*)³⁷, en précisant que ce sont les quantités associées, et non les grandeurs elles-mêmes, qui sont divisibles. Dans les cas de ce genre, il est possible de doter une série de grandeurs d'une structure additive en se fondant sur les propriétés empiriques des procédures de division. Ainsi :

Aussi longtemps que des quantités sont conçues de façon inhérente comme divisibles, une proposition telle que *A* est le double de *B* a une signification évidente — elle signifie que *A* a la grandeur de deux quantités, qui ont chacune la grandeur *B*, prises ensemble (Russell 1903, p. 178).

L'opération consistant à réunir deux poids sur une balance pour en former un nouveau illustre le propos. L'addition désigne, dans ce cas, la procédure concrète, empiriquement spécifiée, de réunir sur un même plateau différentes masses.

La théorie est classique et a été reprise par de nombreux auteurs, dont les positivistes logiques³⁸. Le point crucial est qu'une telle démarche oblige à sortir du domaine des grandeurs pures pour considérer les quantités réelles (Russell dit parfois les totalités [*wholes*]), empiriquement données, possédant le genre de grandeur en question. L'addition n'est pas définie directement à partir des grandeurs elles-mêmes, mais indirectement, en utilisant les propriétés empiriques des quantités concrètes associées. C'est l'existence, donnée

36. Bien évidemment, la structure d'espace vectoriel étant développée à partir de la notion de groupe (il faut qu'une addition entre vecteurs soit définie pour que l'on ait un espace vectoriel), le lien entre le concept de grandeur mesurable et celui de multiplicité positionnelle (dont il a été question dans la section précédente) est immédiat.

37. Sur la théorie de la grandeur de divisibilité, voir Russell, 1903, p. 177-179, p. 252-256, 408-428. Les grandeurs de divisibilité sont, pour Russell, les grandeurs extensives.

38. Voir notamment Cohen et Nagel, 1934, p. 289-300.

empiriquement, de certaines possibilités opératoires qui permet la mesure³⁹. Par exemple, la grandeur « plaisir » n'est pas une grandeur de divisibilité : aucune procédure évidente ne permet, selon Russell, l'agrégation ou la division des plaisirs. Par contre, la longueur d'un segment ou l'aire d'une surface sont des *magnitude of divisibility* : l'espace empirique étant ce qu'il est, il est possible de mettre bout à bout des segments ou de réunir des surfaces non inter-sécantes, pour définir un nouveau segment ou une nouvelle surface. Ce dernier exemple est particulièrement important : le caractère empirique de la géométrie métrique est, dans les *Principles*, fondé sur l'idée que la distance, au sens de *stretch*⁴⁰, est une grandeur de divisibilité.

La première façon d'introduire la structure additive permettant une mesure se fonde donc sur les propriétés de divisibilité des quantités associées aux grandeurs. Mais, puisqu'elle dépend de l'existence contingente de procédures de division et d'agrégation, cette première approche n'est pas généralisable. Or, pour Russell, il est possible et nécessaire de développer une théorie logiquement pure de la grandeur mesurable :

Dans le cas [de la grandeur de divisibilité] nous avons encore affaire à une addition [...] dans le sens d'une combinaison de totalités formant une nouvelle totalité. Mais il y a d'autres cas de grandeur, où nous n'avons aucune addition de cette sorte. La somme de deux plaisirs n'est pas un nouveau plaisir, mais simplement deux plaisirs. La somme de deux distances [*distances*] n'est pas non plus à proprement parler une distance [*distance*]. Dans ce cas, cependant, nous pouvons étendre l'idée d'addition. Une telle extension doit toujours être

39. Russell, 1903, p. 178-179 : « Il y a un sens clair à dire qu'une grandeur de divisibilité est la double d'une autre, lorsqu'elle s'applique à une totalité (une quantité) qui contient deux fois plus de parties. Mais dans le cas des totalités infinies, la chose n'est plus aussi simple. [...] Nous avons ici besoin d'une méthode qui ne fasse pas référence aux parties simples. Dans l'espace réel, nous avons les jugements immédiats d'égalité de deux totalités infinies. [...] Sans ces comparaisons immédiates, qui sont nécessaires à la fois logiquement et psychologiquement, rien ne peut être accompli : nous sommes toujours réduit, en dernière instance, au jugement immédiat que notre règle de mesure n'a pas beaucoup changé de taille durant la mesure, et ce jugement est premier par rapport aux résultats de la science physique concernant le changement de taille réel des corps. »

40. Voir Russell, 1903, p. 177-179, p. 408-418, p. 419-428. Russell développe deux présentations de la géométrie métrique. Dans la première, la géométrie métrique est une science empirique, et la distance est une grandeur de divisibilité, le « *stretch* » (ainsi : « La géométrie métrique, en tant que sujet indépendant, requiert la nouvelle notion de la grandeur de divisibilité d'une série, qui est indéfinissable et qui n'appartient pas, à proprement parler, aux mathématiques pures. » [*ibid.*, p. 428]). Dans la seconde, la géométrie métrique appartient aux mathématiques, et la distance est définie comme une relation entre deux points, la « *distance* » (ainsi : « Il y a, il est vrai, une autre géométrie métrique, développée à partir des distances [*distances*], définies comme relations un-un ayant certaines propriétés, et ce sujet fait partie des mathématiques pures » [*ibid.*, p. 428]).

possible là où une mesure peut être effectuée au sens le plus naturel et le plus restreint que nous sommes en train de discuter⁴¹ (Russell, 1903, p. 180).

À quelle extension du concept d'addition Russell fait-il ici référence ? Quelle est la seconde manière de définir une mesure sur une grandeur ?

5. La théorie relationnelle de la distance

Russell s'en explique dans la suite :

Il se trouve parfois que deux quantités, que l'on ne peut pas additionner au sens propre, ont une relation, qui a elle-même une relation une-une avec une quantité du même genre que celles qu'elle relie. Supposons que a , b , c sont des quantités de ce genre ; nous avons, dans le cas examiné, une certaine proposition aBc , dans laquelle B est une relation qui détermine univoquement et est déterminée univoquement par une certaine quantité b du même genre que a et c . [...] Si α , β , γ sont des termes dans une série où il y a une distance, les distances $\alpha\beta$, $\alpha\gamma$ ont une relation qui est mesurée par (mais non identique à) la distance $\beta\gamma$. Dans [un] cas de ce genre, par une extension de l'addition, nous pouvons poser $a + b = c$ à la place de aBc . Chaque fois que nous avons un ensemble de quantités ayant des relations de ce genre, si, en plus, aBc implique bAc , de sorte que $a+b = b+a$, nous serons en mesure de faire comme si nous avions l'addition usuelle, et nous serons en conséquence capable d'introduire la mesure numérique (*ibid.* p. 180).

La première phrase de l'extrait est essentielle : certains types de grandeur sont tels que deux grandeurs de ce type ont entre elles une relation que l'on peut associer à une grandeur du type en question. Russell adopte la notation suivante : si a et c ont entre elles la relation associée à b , on écrira que aBc . L'idée de Russell est d'interpréter la relation B , associée à b , comme l'addition à a de b , c'est-à-dire comme la relation « $\dots + b = \dots$ », de façon à pouvoir écrire aBc comme « $a + b = c$ »⁴².

Bien entendu, ce passage de la relation à l'addition n'a de pertinence que si la structure relationnelle définie sur les grandeurs dote le symbole additif des propriétés attendues (celles qui garantissent la possibilité de définir un groupe archimédien). C'est pourquoi, par exemple, Russell précise que aBc doit impliquer bAc . Mais à la différence de ce qui se passe pour les grandeurs de divisibilité, aucune référence aux quantités concrètes n'est ici nécessaire ; les propriétés de la loi interne de groupe sont dérivées des seules conditions posées sur la structure relationnelle associée aux grandeurs considérées, et aucune procédure empirique d'agrégation n'est utilisée.

41. Pour comprendre la phrase « la somme de deux distances n'est pas non plus à proprement parler une distance », il est important de conserver à l'esprit la différence entre *stretch* et *distance*. La somme de deux distances, entendue comme grandeur de divisibilité, c'est-à-dire comme *stretch*, est, évidemment, une grandeur de divisibilité.

42. Russell suit ici la démarche de Cayley, qui (dans Cayley, 1878) montre que tout groupe est isomorphe à un groupe de transformation. Sur ce point, voir *infra*.

Russell n'explique pas très clairement, dans les *Principles*⁴³, quelles sont les conditions que la structure relationnelle doit satisfaire pour permettre la définition d'une addition. Mais dans la version anglaise de *Sur la logique des relations* (Russell 1900b, p. 594-597, p. 609-611), il donne une présentation formelle, plus lisible et maîtrisée, de sa théorie. Au lieu de raisonner, comme en 1903, sur un ensemble de relations associées à des grandeurs, il définit une grandeur mesurable d'un certain type comme une série de relations un-un ayant un même champ. Les grandeurs particulières sont ainsi directement considérées comme des relations, et la grandeur comme une série de relations. Nous le verrons bientôt, ce changement, bien que spectaculaire, n'est pas essentiel. Russell nomme distance les grandeurs mesurables (la notion de distance n'est pas ici spatiale, mais absolument générale), et il pose :

$$\Delta = FG \cap L \ni \{x, y \in \lambda \cdot \supset_{x, y} \cdot \exists L \cap R \ni (xRy) : Q = R_L \cdot R_I \cdot R_2 \cdot R_3 \in L \cdot R_I \cdot Q \cdot R_2 \cdot \supset_{R_1, R_2, R_3} \cdot R_I \cdot R_2 = R_2 \cdot R_I \cdot R_I \cdot R_3 \cdot Q \cdot R_2 \cdot R_3\}^{44}.$$

Note. Ceci est la définition d'un type de distance, c.-à-d. d'une classe de distances quantitativement comparable. Un type de distance est une série, dans laquelle il y a un terme entre deux termes quelconques, qui est également un groupe. N'importe quelle paire de termes appartenant au champ de ce groupe est reliée par une relation du groupe. Si Q est la relation en vertu de laquelle les relations du groupe forment une série, et si R_I et R_2 sont des relations de ce groupe telles que $R_I \cdot Q \cdot R_2$, alors $R_I \cdot R_2 = R_2 \cdot R_I$, et la relation Q a encore lieu lorsque les deux côtés sont multipliés par n'importe quelle relation du groupe.

Le passage est difficile, et notre objectif est seulement de rendre compte des lignes de force de la construction russellienne, en laissant de côté les détails. Deux éléments entrent dans la composition du concept de distance, la sérialité et l'additivité : « Un type de distance est une série [...] et également un groupe. » La distance est une série, et, en tant que telle, elle est une grandeur.

43. 1903, p. 180 : « Par distance d'un certain genre, j'entends un ensemble quantitatif [c'est-à-dire ordonné] de relations asymétriques qui sont telles que toute paire de termes d'une classe donnée est liée par une et une seule relation, qui sont telles que, s'il existe une relation de ce type entre a et b , et également entre b et c , alors il en existe une entre a et c , la relation entre a et c étant le produit relatif de celle liant a et b et de celle liant b et c ; le produit en question est commutatif, c.-à-d. indépendant de l'ordre des facteurs ; et, finalement, si la distance ab est plus grande que la distance ac , alors, d , étant un autre membre de la classe, db est plus grand que dc . »

44. Afin de pouvoir lire la définition, écrite en « péanien », précisons la terminologie et quelques éléments de syntaxe. F désigne la classe des séries compactes, G la classe des groupes ; $\supset$ est le champ des relations éléments de L ; « $\exists L \cap R \ni (xRy)$ » signifie qu'il y a une relation liant x et y qui appartient à l'ensemble L ; RL est la relation qui ordonne L . On a donc : une distance L d'un certain type est un ensemble de relations, qui forment un groupe et une série compacte, tel que (« $\supset$ ») tout couple appartenant au champ unique des relations est relié par une relation de L , et tel que le groupe est abélien et compatible avec la structure d'ordre. Δ est l'ensemble de toutes les distances L d'un certain genre.

Mais la distance est également un groupe, et c'est cette seconde structure qui lui confère le statut de grandeur mesurable. Comment Russell définit-il un groupe ?

C'est au début de l'article que le philosophe introduit la notion (1900b, p. 594-595). Un groupe G est une classe de relations bijectives définies sur un même ensemble λ , qui est telle que : si $R \in G$, alors $R^{-1} \in G$; si R_1 et $R_2 \in G$, alors $R_1 R_2 \in G$. Le groupe G lié à une distance L est de plus abélien, puisque $R_1 R_2 = R_2 R_1$; enfin, il est tel que chaque couple de l'ensemble λ (sur lesquelles les relations sont définies) est relié par une relation de G ⁴⁵. Les éléments d'un groupe (comme d'une distance), loin d'être quelconques, sont donc toujours, pour Russell, des relations un-un qui ont le même champ — ou encore, en termes plus courant en mathématiques, des transformations sur un ensemble. La loi interne du groupe, l'addition, est dans ce contexte conçue comme un produit relationnel — ou encore, comme une composition de transformations. Ces deux définitions inscrivent clairement Russell dans une tradition algébrique qui remonte à Cayley. Celui-ci est en effet le premier à avoir défini de façon abstraite la structure de groupe et à établir que tout groupe abstrait est isomorphe à un groupe de transformations⁴⁷. Russell reprend l'idée, mais modifie la terminologie : les transformations sont des relations bijectives, ayant pour champ le même ensemble, et la composition se conçoit comme un produit relationnel. Ce changement terminologique est crucial, car il lui permet de présenter la théorie algébrique des groupes comme un développement de la logique des relations⁴⁸. Une fois la manœuvre réalisée, une théorie purement relationnelle des grandeurs mesurables, c'est-à-dire de la distance, est à portée de main.

45. Russell définit la relation « produit relationnel PR » ainsi : $\forall x \forall y (xPRy \leftrightarrow \exists z [xPz \wedge zRy])$. Donc, si P est la relation frère et R la relation père, PR est la relation « oncle paternel ». Sur l'opération et le produit relationnel, nous renvoyons à Sackur, 2005, p. 174-194, et Russell-Whitehead, 1910-13, p. 256-264.

46. Cette propriété n'est pas satisfaite pour tous les groupes. En termes plus contemporains, on dira que l'action de G sur λ est, dans le cas des distances, transitive. Notons aussi que Russell n'exclut pas la possibilité qu'il y ait plusieurs relations associées à un couple quelconque de λ ; sur ce point, voir *infra*.

47. Cayley, 1878. Le mathématicien ne considère dans son article que les groupes finis. C'est cette double approche, en termes d'opération ou de transformation, qui permet de passer de la présentation des *Principles* (1903, p. 180 ; cité *supra*.) à celle adoptée ici (1900b, p. 609-611) ; en 1903, Russell raisonne à partir de la structure additive ; en 1900, il part du groupe de transformations, conçu comme structure relationnelle. Comme nous l'annoncions plus haut, la différence entre les deux textes n'est donc pas décisive.

48. J. Sackur souligne fort justement (dans 2005, p. 174-194), l'importance de ce lien entre produit relationnel et opération algébrique. Mais contrairement à ce qu'il avance, il ne nous semble pas que Russell soit « embarrassé devant le concept d'opération ». La reformulation de l'addition en terme relationnel constitue, au contraire, selon nous, une grande réussite : Russell réussit à redéfinir dans le cadre de la nouvelle logique les concepts fondamentaux de la tradition algébrique issue des travaux de Cayley.

Russell montre d'abord que si $S = RR = R^2$, la mesure de S relativement à R est de 2 — et le résultat vaut pour tout exposant entier. Il généralise ensuite la procédure, d'abord aux mesures rationnelles : de même que la mesure d'une grandeur A relativement à une grandeur B est dite être de m/n (avec m et n entiers) si et seulement si m grandeurs B ajoutées les unes aux autres sont égales à n A mis bout à bout ($mB = nA$), de même (1900b, p. 610) la mesure de S relativement à R est de m/n ($xR^{m/n}y = xSy$) si et seulement si $R^m = S^n$; puis, aux mesures négatives (en utilisant les relations réciproques)⁴⁹, et, plus difficilement, en reprenant les constructions de Burali-Forti, 1898, et en énonçant deux axiomes supplémentaires, le postulat d'Archimède et le postulat de linéarité de Du-Bois Reymond⁵⁰, aux mesures réelles⁵¹. Au final, la mesure (le nombre ou la quantité), s'introduit dans le nouveau dispositif comme exposant (pour le produit relationnel) d'une relation considérée comme unité. Bien entendu, pour démontrer qu'à chaque grandeur d'une distance d'un certain genre L , il est possible d'associer un et un seul nombre réel (une relation unité étant choisie), il faut utiliser, en plus de la structure de groupe, la structure ordinale. Russell montre ainsi que L formant un ordre total, archimédien, il est possible de concevoir chaque relation comme un multiple (au sens défini plus haut) réel d'une relation unité. D'où l'importance de la relation d'ordre Q , de la condition de compatibilité et des postulats d'Archimède et de linéarité. Mais le point réellement novateur et original, la véritable clé de voûte de la construction, n'est pas celui-là ; il est d'avoir réussi à concevoir la structure algébrique de groupe comme une excroissance de la logique des relations.

On pourrait d'ailleurs se demander si le prix payé par Russell pour insérer la mesure à l'intérieur du nouveau cadre logique n'est pas trop lourd. Peut-on réellement considérer les grandeurs mesurables comme des relations ? Les distances, les masses sont-elles des relations ? Il semble y avoir un gouffre entre la représentation ordinaire d'une quantité et celle véhiculée par le symbolisme russellien. Comment réduire l'écart ? Dans *On the Logic of Relations*, Russell, en utilisant le fait qu'à tout couple de points x et y du champ unique λ des relations correspond au moins une relation-distance, définit une nouvelle entité, le « segment » (xy) : (xy) est l'ensemble des points qui ont une relation plus grande que l'identité avec x et moins grande que l'identité avec y (1900b, p. 609), ou encore : (xy) est l'ensemble des points entre x et y ⁵². Russell peut

49. Russell, 1900b, p. 610.

50. Russell adapte ces deux axiomes à son contexte « relationnel » dans 1900b, p. 610-611 ; voir également Russell, 1903, p. 254.

51. Russell reprend la procédure mise au point par Burali-Forti (1898), procédure qui provient elle-même de la méthode des coupures. Comme il ne touche pas directement notre propos, nous laisserons ce point important de côté.

52. Russell dérive un ordre sur les segments de l'ordre sur les relations de L — si l'on admet l'axiome d'Archimède (mais il faut l'admettre, le fait que l'ordre soit total ne suffit pas), il suit de la transitivité de l'action de G , que si $(xy) = (\omega z)$, alors la relation associée à x et y est la même que la relation associée à ω et z : à tout couple d'éléments quelconques de λ correspond une et une seule relation de L ; ou encore : l'action de G est simple sur λ . Rappelons que la série des relations sur L étant compacte (xy) n'est pas vide si x diffère de y .

alors transporter les résultats obtenus sur les relations vers les segments. Ainsi trouve-t-on :

$$\begin{aligned} n &\in \mathbb{N} . xRy . zR^n w . \supset . (zw) = n(xy) \\ m &\in \mathbb{N} . n \in \mathbb{N}^* . \supset . xR^{m/n} z . xRy . \supset (xz) = m/n(xy) \\ \alpha &\in \mathbb{R} . xR^\alpha z . xRy . \supset (xz) = \alpha(xy).^{53} \end{aligned}$$

Les entités mesurées ne sont plus ici des relations, mais des « intervalles » dans une série — et la structure relationnelle paraît simplement associée aux grandeurs (comme dans l'extrait des *Principles* cité plus haut). La manœuvre est importante, car elle permet d'exprimer l'ensemble des résultats sous une forme très familière, celle du symbolisme vectoriel utilisé par Russell lorsqu'il étudiait l'*Universal Algebra*. Une quantité scalaire « α » multiplie une grandeur géométrique « qualitative » (xy). Mais alors qu'en 1899 Russell présente cette notation vectorielle comme une donnée première, qui représente directement la structure conceptuelle sous-jacente, elle est, en 1900, dérivée d'un symbolisme plus fondamental, tout entier articulé autour de la relation et du produit relationnel. Dans la version anglaise de *Sur la logique des relations*, le philosophe parvient à montrer comment ce qui était le point de départ des très belles analyses de Whitehead peut être conçu comme le point d'aboutissement d'une doctrine plus fondamentale, la théorie des relations. Le résultat est enfin conforme à l'analyse philosophique que Russell avait, dès 1897, avancée : le cadre relationnel est désormais suffisamment général pour permettre la reconstruction en son sein de la structure d'espace vectoriel.

6. Conclusion

Peu d'études sur Russell évoquent, ne serait-ce que brièvement, ce dont nous venons de parler⁵⁴. Et on pourrait, en effet, se demander à quoi bon exhumier ce qui ne semble constituer qu'un détail à l'intérieur du vaste mouvement dans lequel est prise la pensée russellienne à l'époque — le philosophe n'a-t-il pas lui-même fait disparaître les deux sections consacrées au groupe et à la distance dans la version publiée de *Sur la logique des relations* ? Certes. Mais Russell a consacré une partie entière des *Principles* à la grandeur, et la dernière section des *Principia*⁵⁵ développe une doctrine encore très proche de

53. Russell, 1900b, p. 610-611.

54. Voir cependant Grattan-Guinness, 2000, et Rodriguez-Consuegra, 1991. Grattan-Guinness (2000, p. 296-298) souligne l'importance des sections sur le groupe et la distance dans [Russell 1900b], qui disparaîtront par la suite. Mais il ne voit ni le lien avec les développements idéalistes sur la quantité ni le rapport avec les textes des *Principles* et des *Principia*. Il ne mentionne pas, ainsi, la très grande ressemblance entre la partie VI des *Principia* sur la quantité (qu'il commente pourtant [2000, p. 408-410]) et la structure mise en place en 1900 ; voir note suivante.

55. Voir Russell-Whitehead, III, p. 339-456. La théorie relationnelle des familles vectorielles est le développement de l'ébauche que présente Russell (1900b) ; voir ainsi Russell, 1913, p. 233 : « Nous considérons chaque genre de quantité comme ce que nous pouvons appeler une

celle exposée en 1900. Surtout, si on les replace dans un contexte plus large, la présence discrète de ces structures algébriques dans la théorie des relations acquiert un sens nouveau.

Reprenons le fil général de l'histoire que nous venons de raconter. En 1897, Russell s'approprie une conception idéaliste, post-hégélienne, de la grandeur, selon laquelle la « vérité » de la quantité et de la qualité est la mesure. La double position d'une variation et d'une identité que requiert le concept de *magnitude* ne s'effectue qu'à partir d'un terme plus général : la catégorie relationnelle de la comparaison. Russell combine, en 1898-1899 cette ligne de pensée, issue d'une tradition métaphysique séculaire, à l'analyse des algèbres grassmaniennes, découvertes à l'occasion de la lecture de *A Treatise on Universal Algebra*, écrit par son ancien professeur A. N. Whitehead. Le calcul positionnel se présente comme un dépassement inabouti de l'opposition entre qualité et quantité. D'un côté, en effet, le symbolisme vectoriel juxtapose et fige ce qu'il faudrait articuler : une « quantité » scalaire et une « qualité » vectorielle ; de l'autre, le formalisme grassmanien rend compte de façon très élégante de l'articulation dialectique entre quantité et qualité : il se présente, selon Russell, comme un calcul général sur les séries, et les séries de séries.

La question que ces développements appellent et ne règlent pas est celle de l'adéquation entre le discours philosophique et le formalisme mathématique. Russell affirme d'une part que la grandeur est en son fond une catégorie relationnelle ; il prétend d'autre part que la grandeur est une série, c'est-à-dire la combinaison d'un « extraordinaire » et d'un nombre variable. Comment concilier les deux thèses ? L'élaboration d'une théorie des relations ne fait qu'aviver la tension, car une telle construction fournit le cadre, conceptuel et notationnel, permettant de penser les séries de façon relationnelle. Théorie relationnelle de la grandeur et développement algébrique sur les vecteurs ne s'opposent plus seulement comme une approche philosophique et mathématique du même concept — l'opposition envahit désormais le terrain mathématique, rendant plus pressante encore l'élaboration d'une doctrine unitaire de la grandeur mesurable.

« famille vectorielle », c.-à-d. une classe de relations un-un qui ont toutes le même domaine converse, et telles que le domaine de toutes est contenu dans le domaine converse. Dans les cas comme celui de la distance spatiale, la façon d'appliquer cette conception est évidente ; dans le cas des masses, la conception devient applicable en considérant p. ex. un gramme comme $+1$ gramme, c.-à-d. comme la relation d'une masse m à une masse m' quand m excède m' d'un gramme. Ce qui est communément appelé un gramme sera la masse qui aura la relation $+1$ gramme au zéro du genre masse. » Russell et Whitehead évoquent même la conception, développée dans *On the Relations of Numbers and Quantity*, selon laquelle les quantités sont des relations, pour justifier leur symbolisme ; voir (*ibid.*, p. 261) : « En faveur de cette méthode pour symboliser les idées de quantité (par des relations), on peut faire valoir (α) que c'est toujours une procédure possible, quelle que soit la valeur qu'on lui accorde eu égard à sa capacité à représenter les principes premiers, et (β) qu'elle représente directement le principe « aucune *quantité* de quelque genre que ce soit sans une comparaison de différentes quantités de ce genre. »

Les grandes lignes de la solution proposée par Russell, exposée dans la section précédente, sont les suivantes : les grandeurs mesurables sont des relations de relations — plus exactement des séries compactes de relations bijectives, qui ont toutes le même domaine et qui forment un groupe abélien pour l'opération du produit relationnel⁵⁶. Russell montre que cette définition permet de dériver le « calcul positionnel » de Whitehead : les vecteurs αe_i (avec α variable numérique) sont identifiés à des relations, et les additions vectorielles à des produits relationnels. Grâce à la nouvelle logique, le hiatus entre l'analyse conceptuelle et la théorie mathématique de la grandeur est enfin comblé.

S'il nous paraît opportun de revenir, aujourd'hui, sur l'histoire de cette réussite philosophique, c'est essentiellement pour deux raisons. La première est méthodologique. L'évolution décrite ici illustre de façon exemplaire, croyons-nous, le genre de démarche propre au Russell des *Principles*. Il ne s'agit jamais pour le philosophe de se situer sur le seul terrain métaphysique : une analyse conceptuelle pertinente de la notion de grandeur doit pouvoir supporter une confrontation avec la pratique des mathématiciens. Mais Russell, et c'est sur ce point qu'il est vraiment singulier, ne se satisfait pas pour autant de la pratique mathématique existante. Les puissantes constructions algébriques de Whitehead ne sont pas, selon lui, rationnellement transparentes : elles nécessitent une élucidation conceptuelle, externe, qui oblige à réorganiser jusqu'à leur fondement. Le logicisme, dans sa version russellienne, n'est donc pas une philosophie immanente aux mathématiques du genre de celle développée à la même époque par Poincaré, par exemple. La fécondité ou la profondeur mathématique n'est pas, pour Russell, l'ultime critère d'évaluation des théories. Le logiciste russellien confronte toujours différents registres de discours, et aucune de ses couches discursives n'est immunisée contre la révision. La lecture des manuscrits de cette époque est de ce point de vue très enrichissante. Russell y passe constamment, sans transition apparente, d'une analyse philosophique à un développement mathématique, et vice-versa. Pour lui, tout se passe comme si un bon argument philosophique devait pouvoir s'incarner en une théorie mathématiquement viable, et comme si, inversement, une doctrine métaphysique devait pouvoir se lire à même la formalisation mathématique. Cette absence de démarcation entre registres de discours, si elle fait peser sur le logicisme le risque du mélange des genres, manifeste aussi un très grand optimisme — une belle exigence et une très généreuse affirmation de l'unité de la raison.

La seconde raison pour revenir sur la genèse de la théorie des relations, et sur le lien existant chez Russell entre grandeur et relation, est l'intérêt intrinsèque de la doctrine. Affirmer que la grandeur est une relation de relations

56. Il faudrait ajouter, en plus des deux postulats requis pour étendre la théorie aux mesures irrationnelles, qu'à tout couple du champ correspond une relation, et que la structure d'ordre est compatible avec la structure de groupe.

est à la fois surprenant (en quoi une grandeur est-elle nécessairement une relation ?), difficilement intelligible (dans quel but soutenir une telle thèse ?), et intellectuellement très fécond : replacée dans le cadre des interrogations métaphysiques classiques liées à la quantité, la réponse de Russell est extrêmement originale, et le degré de sophistication à laquelle il la porte, inégalé. Encore aujourd'hui, la théorie exposée nous paraît posséder un certain attrait. Dans le sillage d'Armstrong⁵⁷, plusieurs philosophes contemporains se sont penchés sur les problèmes ontologiques posés par la quantité. La réponse russellienne, selon laquelle la quantité est une relation de relations, a su retenir l'attention⁵⁸. Elle a été cependant, la plupart du temps, réduite à un dispositif « technique », certes intéressant, mais philosophiquement superficiel. Notre objectif a été ici de montrer qu'il n'en était rien — que le développement de ce que Russell nomme la « théorie de la distance » est le versant formel d'une analyse conceptuelle de la grandeur⁵⁹.

Bibliographie

- Armstrong, D. *Universals and Scientific Realism*, Cambridge, CUP, 1978.
- . « Are Quantities Relations ? », *Philosophical Studies*, 54, 1988.
- Bosanquet, B. *Logic or the Morphology of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1888.
- Bigelow, J. *The Reality of Numbers : A Physicalist's Philosophy of Mathematics*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Burali-Forti, C. Les propriétés formales des opérations algébriques, *Rivista di Matematica*, 6, p. 141-177, 1898.
- Cayley, A. On the Theory of Groups, *Proceedings of the London Mathematical Society*, t. 9, 1878, p. 126-133.
- Cohen, M. et Nagel, E. *Introduction to Logic and Scientific Method*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1934.
- Couturat, L. 1896. *De l'Infini mathématique*, Paris, Blanchard, nouveau tirage, 1973.
- . Études critiques. L'algèbre universelle de M. Whitehead, *Revue de métaphysique et de morale*, 8, 1900, p. 323-362.
- Frege, G. *Grundgesetze der Arithmetik*, vol. 2, Jena, Pohle, 1903. Réédition Hildesheim, Olms, 1966.
- Fuchs, L. *Partially Ordered Algebraic Systems*, Oxford, Pergamon Press, 1963.
- Gandon, S. « Russell et l'*Universal Algebra* de Whitehead : la géométrie projective entre ordre et incidence (1898-1903) », *Revue d'histoire des mathématiques*, 10, 2004, p. 187-256.

57. Armstrong, 1978, 1988 ; Bigelow, 1988 ; Mundy, 1987 ; Michell, 1999.

58. Voir notamment Bigelow, 1988, et Michell, 1999. C'est grâce à Quine que la théorie russellienne n'est pas tombée dans un oubli définitif.

59. Certaines parties de cet article ont été la base d'une conférence donnée à Paris, en juin 2005, dans le cadre du séminaire « Histoires de géométries » de l'équipe F_2DS , et d'une autre donnée à Clermont, en octobre 2006, dans le cadre du séminaire du PHIER. J'ai bénéficié des questions et des remarques que les auditeurs m'ont, en ces deux occasions, adressées. Je remercie également les lecteurs anonymes pour leurs suggestions.

- Grassmann, H. *Die Lineale Ausdehnungslehre, eine neuer Zweig der Mathematik, dargestellt und durch Anwendungen auf die übrigen Zweige der Mathematik, wie auch auf die Statik, Mechanik, die Lehre vom Magnetismus und die Kristallonomie erläutert*, Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1844 ; trad. fr. de D. Flament, Paris, Blanchard, 1994.
- . *Die Ausdehnungslehre. Vollständig und in strender Form bearbeitet*, Berlin, 1862 ; trad. anglaise de L. C. Kannenberg, Providence, American Mathematical Society, 2000.
- Grattan-Guinness, I. *The Search for Mathematical Roots, 1870-1940*, Princeton, PUP, 2000.
- Griffin, N. *Russell's Idealist Apprenticeship*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Hegel, G. W. F. 1830. *Encyclopédie des sciences philosophiques. La science de la logique*, trad. fr. de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986.
- Hölder, O. Die Axiome der Quantität und die Lehre vom Mass, *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Mathematisch-Physikalische Classe*, 53, 1901, p. 1-64.
- Huntington, E. V. « A Complete Set of Postulates for the Theory of Absolute Continuous Magnitudes », *Transactions of the American Mathematical Society*, 3, 1902, p. 264-279.
- Hylton, P. *Russell, Idealism and the Emergence of Analytical Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Lelong-Ferrand, J., Arnaudies, J. M. *Cours de mathématiques — tome 2 : Analyse*, Paris, Dunod, 1972.
- Michell, J. *Measurement in Psychology. A Critical History of a Methodological Concept*, Cambridge, CUP, 1999.
- Moore, G. E. « The Nature of Judgement », *Mind*, 8, 1899, pp. 167-193.
- Moore, G. H. « The Axiomatization of Linear Algebra : 1875-1940 », *Historia Mathematica*, 22, 1995, p. 262-303.
- Mundy, B. The Metaphysics of Quantity, *Philosophical Studies*, 51, 1987, pp. 29-54.
- Peano, G. *Calcolo Geometrico secondo l'Ausdehnungslehre di H. Grassmann*, Turin, Fratelli Bocca, 1888 ; trad. anglaise de L. Kannenberg, Basel, Birkhauser, 2002.
- . Saggio di calcolo geometrico, *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, v. 31, 1896, p. 952-975.
- Poincaré, H. *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1902 ; rééd. Paris, Flammarion, 1968.
- Quine, W. V. O. 1941. Whitehead and the Rise of Modern Logic, in *Selected Logic Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 3-36.
- Rodriguez-Consuegra, F. *The Mathematical Philosophy of Bertrand Russell : Origins and Development*, Basel, Boston and Berlin, Birkhäuser, 1991.
- Russell, B. *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London and New-York, Routledge, 1983- ?
- . 1896-1898. Various Notes on Mathematical Philosophy, *Papers 2*, p. 6-29.
- . 1897a. *An Essay on the Foundations of Geometry*, Cambridge, CUP, 1897, cité dans la réédition London and New-York, Routledge, 1996 ; trad. fr. de A. Cadenat, Paris, Gauthier-Villars, 1901.
- . 1897b. « Review of Couturat, *De l'Infini mathématique* », *Mind*, n. s. 6, p. 112-119, in *Papers 2*, p. 60-67.
- . 1897c. « On the Relations of Numbers and Quantity », *Mind*, n. s. 6, p. 326-341, in *Papers 2*, p. 70-82.

- . 1898a. On Quantity and Allied Conceptions, *Papers 2*, p. 114-135.
- . 1898b. An Analysis of Mathematical Reasoning Being an Inquiry into the Subject-Matter, the Fundamental Conceptions, and the Necessary Postulates of Mathematics, *Papers 2*, p. 155-242.
- . 1898c. On the Constituents of Space and Their Mutual Relations, *Papers 2*, p. 309-321.
- . 1898d. Note on Order, *Papers 2*, p. 339-358.
- . 1899a. The Classification of Relations, *Papers 2*, p. 138-146.
- . 1899b. Notes on Geometry, *Papers 2*, p. 359-389.
- . 1899c. Miscellaneous Notes : « Fragments on Series », *Papers 2*, p. 457-459.
- . 1900a. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz with an Appendix of Leading Passages*, Cambridge, CUP.
- . 1900b. On the Logic of Relations with Applications to Arithmetic and the Theory of Series, *Papers 3*, p. 590-612.
- . 1901a. Sur la logique des relations avec des applications à la théorie des séries, *Rivista di Matematica*, 7, p. 115-136, p. 137-148.
- . 1901b. Recent Italian Works on the Foundations of Mathematics, *International Monthly*, 4, 1901, p. 83-101, cité dans l'édition de *Papers 3*, p. 352-362.
- . 1903. *The Principles of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
- . 1919. *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, Allen and Unwin, trad. fr. de F. Rivenc, 1991.
- . 1959. *My Philosophical Development*, London, Allen and Unwin, trad. fr. de G. Auclair, 1961.
- Russell, B. et L. Couturat, 1897-1913. *Bertrand Russell-Louis Couturat (1897-1913)*; Correspondance sur la philosophie, la logique et la politique, A.-F. Schmid, dir., Paris, Kimé, 2001.
- Russell, B. et A. N. Whitehead, 1910-1913. *Principia Mathematica*, t. 1-3, Cambridge, CUP, cité dans la 2^e éd., 1925-1927.
- Sackur, J. *Formes et faits. Analyse et théorie de la connaissance dans l'atomisme logique*, Paris, Vrin, 2005.
- Solere, J.-L. « Plus ou moins : le vocabulaire de la latitude des formes », in J. Hamesse et C. Steel, dir., *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 437-488.
- . The Question of Intensive Magnitudes According to Some Jesuits in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, *The Monist*, vol. 84, 4, 2001.
- Whitehead, A. N. 1898. *A Treatise on Universal Algebra with Applications*, Cambridge, Cambridge University Press, 1898 ; rééd. New York, Hafner, 1960.
- . *The Axioms of Projective Geometry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1906 ; rééd. New York, Hafner, 1971.
- . *The Axioms of Descriptive Geometry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907 ; rééd. New York, Hafner, 1971.
- . *Principia Mathematica*, volume 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1913.

Contingence ou inévitabilité des résultats de notre science?

Léna Soler

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013887ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013887ar>

[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

Soler, L. (2006). Contingence ou inévitabilité des résultats de notre science? *Philosophiques*, 33 (2), 363–378. <https://doi.org/10.7202/013887ar>

Contingence ou inévitabilité des résultats de notre science ?

LÉNA SOLER

IUFM de Lorraine, Archives H. Poincaré (LPHS)

Lena.soler@univ-nancy2.fr

Introduction

L'article discute certains aspects de la question de savoir si une partie du tout de notre physique peut être détachée des contingences de l'histoire humaine et élevée au statut de résultat inévitable. Cette réflexion circonscrite gagne à être au préalable replacée dans le contexte plus large d'où elle tire un sens et une portée spécifiques, à savoir, une recherche visant à élaborer un modèle dit « symbiotique » de développement scientifique, inspiré notamment des travaux de Ian Hacking (Hacking, 1992) et de Andrew Pickering (Pickering, 1995). Une telle mise en contexte permettra de mieux saisir les enjeux de la question, ainsi que la nature de son lien essentiel aux problèmes du holisme épistémologique et de la sous-détermination. Dans un second temps, nous nous pencherons sur les caractères que devrait présenter une physique alternative pour donner lieu à un contingentisme épistémologiquement conséquent, puis nous examinerons les justifications dont peut espérer disposer l'inévitabilisme.

I. Le symbiotisme et le holisme impliquent-ils le contingentisme ?

Adopter un modèle symbiotique de développement scientifique oblige-t-il à endosser le contingentisme ? Cette question, qui ne sera pas approfondie dans l'article, constitue pourtant l'arrière-plan des réflexions qui vont suivre. Esquissions-en la teneur et les enjeux.

En première approche, le contingentisme affirme la possibilité d'une science aussi performante et progressive que la nôtre mais radicalement autre en teneur, notamment sur le plan ontologique. Hacking nomme la position antagoniste « inévitabilisme »¹. Selon l'inévitabilisme, toute science aussi performante et progressive que la nôtre qui se serait posé les mêmes questions que la nôtre devait inévitablement aboutir à des réponses fondamentalement semblables aux nôtres.

Le recours au vocable de l'« inévitable » plutôt qu'à celui du « nécessaire » est justifié par la possibilité — que personne ne conteste — que les êtres humains auraient pu, mus par d'autres intérêts et idéaux, ne jamais chercher à élaborer quoi que ce soit qui ressemble à de la physique, ou encore vouloir

1. Dans l'article de Hacking (2000), qui constitue l'une des sources majeures de la présente réflexion. Voir aussi Hacking (1999), pp. 70 et suivantes.

faire de la physique mais échouer à développer une physique aussi performante et progressive que la nôtre.

Un représentant emblématique du contingentisme est le sociologue des sciences constructivistes Andrew Pickering (Pickering, 1995). Un représentant emblématique de l'inévitabilisme est le physicien Stephen Weinberg² — réaliste comme la plupart des scientifiques. Pickering a développé ses positions philosophiques en s'appuyant essentiellement sur le cas de la physique des particules (Pickering, 1984), et Weinberg a été un acteur important du développement de cette physique. C'est aussi en référence à ce cas particulier qu'a été conduite la réflexion qui va suivre, même si aucune mention explicite approfondie n'en sera faite dans l'article³.

Les associations qu'exemplifient ici Pickering et Weinberg, entre constructivisme et contingentisme d'un côté, réalisme et inévitabilisme de l'autre, sont empiriquement fréquentes et ont des raisons d'être conceptuelles. Pourtant, d'un point de vue logique, la problématique « contingentisme ou inévitabilisme » ne coïncide nullement avec la problématique « réalisme ou constructivisme anti-réaliste » — même s'il existe entre ces quatre pôles tout un réseau de relations en attente d'être systématiquement explicitées (des éléments partiels sont proposés plus bas concernant les relations entre réalisme et inévitabilisme). En outre, à mon avis, la première opposition a tout intérêt à être nettement distinguée de la seconde et examinée pour elle-même. Or c'est rarement le cas actuellement dans la littérature spécialisée — en dépit des travaux récents de Hacking qui poussent fortement dans cette direction⁴. En fait, l'alternative « contingentisme ou inévitabilisme » n'est pas une opposition majeure relativement autonome bien identifiée, et n'est que rarement discutée à l'état isolé en tant que chapitre indépendant des réflexions contemporaines sur la science — contrairement à la dichotomie réalisme/antiréalisme scientifique. Même si la question du contingentisme affleure souvent dans les débats consacrés au réalisme, le point focal de ceux-ci reste le rapport des conceptualisations humaines au Réel, et non

2. (Weinberg, 1996). Voir aussi les propos du physicien Sheldon Glashow rapportés dans Hacking, (2000, 66).

3. Cette précision concernant l'exemple physique de référence est motivée par une réflexion que m'a adressée Ian Hacking, à savoir que des analyses adossées à la physique des particules ne sont peut-être pas généralisables à toute physique, et, en l'occurrence, que le contingentisme, qui peut apparaître convaincant à certains esprits dans le cas d'une physique très théorique et complexe comme l'est la physique des particules, l'est peut-être beaucoup moins dans le cas d'autres secteurs de la physique. La remarque vise donc à laisser ouverte la question de cette généralisation.

4. Quand c'est le cas, c'est souvent dans un contexte où sont discutées les réflexions de Hacking sur la question — lesquelles distinguent explicitement le contingentisme et le réalisme et érigent le contingentisme en problème autonome (Hacking 1999, 2000). Voir par exemple Franklin (2002, section 5). La question du contingentisme est adressée aux physiciens Bernard d'Espagnat et Hervé Zwirn, qui y apportent des réponses substantiellement différentes dans Soler (2006a).

celui de la contingence/inévitabilité de certains secteurs de ces conceptualisations. Bref, la question du réalisme monopolise l'attention et, ce faisant, occulte l'intérêt propre de la question de la contingence.

Cet intérêt tient notamment au fait que certaines formes de contingentisme offrent des candidates de conceptions de la science intéressantes : intéressantes en ce que, à la fois elles sont moins fortes que le réalisme correspondantisme — lequel, comme l'on sait, exige beaucoup et est sujet à des critiques de l'avis de nombreux auteurs rédhibitoires —, sans pour autant brader la rationalité et le progrès scientifique. Les conceptions que nous choisissons de réunir sous le qualificatif de « symbiotique », en particulier, sont sous-tendues par un schéma de développement scientifique susceptible de porter un contingentisme de cette espèce. Esquissons donc à présent les traits fondamentaux d'un tel schéma.

Dans un modèle de type symbiotique, la physique consiste à « faire tenir ensemble » une multitude d'éléments intervenant dans les pratiques expérimentales et théoriques. La nature des éléments pertinents est source de controverses, mais une hypothèse consensuelle fondamentale est qu'ils relèvent de genres hétérogènes beaucoup plus diversifiés que ceux mis en avant par la tradition dite « linguistique » (pas seulement des énoncés, donc, mais aussi des objets matériels, des marques résultant des expériences, des savoir-faire, etc.). Sur une ligne diachronique, il y a co-maturation des divers ingrédients ; et dans certains plans synchronique, émergent de plus ou moins bonnes co-stabilisations : des unités holistiques relativement stables, que nous appelons « symbioses scientifiques ». Les symbioses nomment des associations d'éléments suffisamment rigides et verrouillées pour constituer ce qui est communément décrit comme l'opérativité ou l'efficacité caractéristique de la physique moderne. Le progrès consiste dans l'obtention effective de symbioses toujours plus puissantes.

Le schéma structurel qui sous-tend l'idée d'un progrès « symbiotique » des sciences est essentiellement holistique. Le tout prime sur la partie, l'équilibre global est au-dessus des ingrédients. L'élément est en effet expliqué à partir de sa place au sein d'un tout (réseau d'interactions plutôt que causalités linéaires). Il n'y a pas de type d'ingrédient prédéterminé qui, *a priori* et toujours, pilote seul, de manière autonome, le processus (théorie ou résultat expérimentaux par ex.). Il y a stabilisation mutuelle, ajustement réciproque. C'est la qualité relative des équilibres globaux effectivement atteints qui détermine les évaluations d'adéquation empirique faites par les praticiens et sous-tend l'affirmation d'un progrès sur ce plan.

Plus : joint à la diversité des types d'ingrédients qui constituent les pratiques scientifiques, le schéma conduit à admettre, selon l'expression de Hacking, une « extension de la thèse de Duhem » (Hacking, 1992) : en quête de bonnes symbioses, les praticiens peuvent jouer sur beaucoup plus de genres d'items que ne le soutient la thèse de Duhem-Quine communément interprétée comme un jeu entre énoncés.

Ces traits fondamentaux du modèle symbiotique semblent impliquer au moins une « certaine dose » de contingentisme. En effet, le fait que cette symbiose particulière émerge effectivement à un moment donné de l'investigation, dépend évidemment des éléments effectivement présents au moment en question (puisque une symbiose est une co-stabilisation). En outre, ce fait n'est pas univoquement déterminé par ces éléments (à cause de la thèse de Duhem, en l'occurrence étendue). En chaque point de la trajectoire historique, on peut imaginer que d'autres ingrédients auraient pu être présents, et aussi qu'étant donné la même situation initiale, d'autres ajustements mutuels auraient pu être trouvés : on a une histoire des sciences dépendante du chemin suivi (ce qui suit dépend essentiellement de ce qui précède) ; et on a en même temps une histoire des sciences ouverte (ce qui suit n'est pas univoquement déterminé par ce qui précède). La physique aurait pu se stabiliser de multiples manières différentes (et nous pouvons former l'idée d'alternatives de types multiples⁵).

Le symbiotisme implique donc de la contingence, et peut s'accompagner d'un contingentisme radical, comme c'est le cas notamment chez Pickering. Mais implique-t-il pour autant que tout soit contingent dans notre science ? Hacking (2000), par exemple, semble considérer que non : il assume en effet explicitement un certain inévitabilisme (certes modéré), alors même qu'il défend par ailleurs un modèle de type symbiotique.

La question est délicate et requiert une discussion approfondie. Elle prend une forme particulière et revêt une importance spécialement cruciale dans le cadre d'un modèle symbiotique — surtout dans le cadre d'une recherche qui, comme la nôtre, vise à isoler une sorte de minimum suffisamment consensuel de progrès scientifique —, et mise sur le modèle symbiotique pour incarner ce plus petit dénominateur commun (ce qui ne saurait être le cas si le symbiotisme rend strictement impossible de soustraire une partie de notre science à la modalité contingente — car alors aucun réaliste ne sera prêt à l'admettre en tant que minimum de progrès). Mais la question importe bien au-delà du cadre symbiotique et de l'objectif particulier qui vient d'être mentionné. En effet, une question structurellement similaire se pose à tout penseur des sciences qui admet le caractère intenable de l'atomisme épistémologique et le fonctionnement jusqu'à un certain point holistique des pratiques scientifiques humaines. Or il est pour le moins difficile de ne pas l'admettre.

5. Une espèce concevable d'alternative serait par exemple une physique qui se serait développée à partir d'instruments de mesure disjoints de ceux de notre physique. Pickering et Hacking considèrent cette possibilité, le premier la repérant comme une « incommensurabilité machinique » (Pickering, 1995, section 6.2), le second comme une « incommensurabilité littérale » (les deux physiques considérées n'auraient, littéralement, pas de mesures physiques en commun) (Hacking, 1992). Le sens et les enjeux d'une telle éventualité, ainsi que la pertinence de sa désignation en terme d'incommensurabilité, sont discutés dans Soler (2005 et 2006b).

II. Types de physiques alternatives susceptibles de donner lieu à un contingentisme épistémologiquement conséquent

Examinons à présent les types de physiques alternatives à notre physique qui, si elles pouvaient advenir, incarneraient la possibilité d'un contingentisme non inoffensif d'un point de vue épistémologique.

Cette investigation est requise, car il y a des sens en lesquels le contingentisme est lui-même — pourrait-on dire en cultivant le paradoxe — inévitable. Pour prendre un cas extrême, imaginons que d'autres physiciens se soient posé des questions disjointes des nôtres et qu'ils aient abouti à des réponses disjointes des nôtres. Une telle possibilité correspond bien à une physique alternative radicalement différente de la nôtre, puisque sans intersection du point de vue des résultats. Toutefois, cette possibilité est épistémologiquement inoffensive tant que la disjonction *de fait* n'est pas une incompatibilité *en droit*. Sans cette clause d'incompatibilité, elle n'inquiète ni le réaliste ni l'inévitabiliste. Elle ne fait à leurs yeux qu'illustrer cette évidence, qu'un objet d'étude n'est, pour les créatures finies que sont les êtres humains, jamais investiguable d'un seul coup sous toutes ses facettes, mais toujours seulement petit à petit, selon un ordre de priorités et des chemins qui auraient pu être autres. Ici la contingence apparaît inoffensive, du fait qu'elle est toute reportée sur l'ordre et les manières d'une investigation dont les résultats sont quant à eux maintenus fixes.

Alors, que faut-il donc pour que le contingentisme devienne épistémologiquement conséquent ? La réponse qui va être explicitée est la suivante : il faut qu'il y ait, entre notre physique et les physiques alternatives invoquées, des différences irréconciliables sur fond de parentés significatives.

1. Deux physiques alternatives présentant des parentés significatives

Commençons par justifier et spécifier l'exigence de parentés significatives. Elle est justifiée par la remarque suivante : l'idée d'accomplissements radicalement différents de ceux de notre physique (disons P_{eff} comme « effective ») ne soulève un problème épistémologique, que si les accomplissements en question sont issus d'une discipline (disons P_{pot} comme « potentielle ») qui puisse être considérée comme une rivale authentique de notre physique. En d'autres termes, il faut que P_{pot} soit elle-même une physique digne de ce nom.

Cette condition est loin d'être triviale. Sans pouvoir l'approfondir ici, indiquons seulement qu'elle se laisse analyser en deux exigences relevant de deux plans conceptuellement distincts quoiqu'interactifs en pratique, celui de l'objet et celui de la méthode.

- a) L'objet visé par les deux recherches comparées doit pouvoir être considéré comme « suffisamment le même ». L'exigence de l'identité objectale est requise pour juger que l'on a bien affaire à deux physiques, pour reconnaître en P_{pot} une *physique* plutôt que, par ex., une biologie ou une autre espèce quelconque de pratique.

- b) Les deux pratiques comparées doivent pouvoir être considérées comme deux disciplines suffisamment semblables. L'exigence de l'identité disciplinaire est requise pour juger que l'on a bien affaire à deux physiques dignes de ce nom : pour reconnaître en P_{ot} une physique *authentique* et non une pseudo-science n'ayant de physique que le nom.

La condition *a* impose un minimum de commensurabilité conceptuelle entre P_{eff} et P_{pot} , au moins quant à la manière dont toutes deux conçoivent ce qu'est la réalité physique en général par opposition à d'autres ordres de réalités (biologique, psychologique, etc.).

Corrélativement, la condition *b* impose un minimum de commensurabilité méthodologique au sens large : un minimum de normes et de valeurs partagées à propos de ce qu'est une bonne physique, de ce qu'est un argument ou une preuve physique digne de ce nom, etc.

2. Deux physiques alternatives présentant des différences irréconciliables

Ayant considéré l'exigence de parentés significatives, tournons-nous à présent vers l'exigence opposée, celle des types de différences qui doivent valoir entre P_{eff} et P_{pot} .

Pour être épistémologiquement conséquentes, ces différences doivent être non juxtaposables, non additionnables : elles doivent être des incompatibilités, ou au moins des tensions fortes de nature à spécifier.

Nous en distinguerons deux espèces : les incompatibilités descriptives et les incompatibilités axiologiques⁶.

2.1. Incompatibilités descriptives

Le plan descriptif est ici entendu en un sens très large : il inclut tous les énoncés explicites, en mots ou en symboles mathématiques, qui peuvent avoir une prétention descriptive et qui médiatisent communément, à quelque échelle que ce soit, les rapports des praticiens avec l'objet visé ; et il inclut aussi tout ce qui est implicitement assumé ou présupposé par les acteurs à propos de ce qu'est l'objet d'étude et de la manière dont il se comporte.

Sans pouvoir développer, donnons quelques exemples de types concevables d'incompatibilités descriptives entre notre physique P_{eff} et une physique alternative contrafactuelle P_{pot} :

- incompatibilité entre les entités et processus fondamentaux mobilisés par les théories de haut niveau ;
- incompatibilité entre les éléments ayant statut de faits expérimentaux ;

6. Il n'est peut être pas inutile de noter que les registres du descriptif et du normatif entretiennent des liens étroits et à double sens au sein d'une même pratique. Si leur distinction est clarifiante d'un point de vue analytique, elle ne doit pas suggérer une séparation *in concreto*.

- incompatibilité entre les formes d'équations mathématiques fondamentales manipulées ;
- incompatibilité entre les valeurs des grandeurs assimilées à des constantes fondamentales.

Dans les discussions qui touchent au caractère contingent des résultats de notre science, quelques cas particuliers relevant de ces types reviennent presque inmanquablement, qui exemplifient de manière frappante des espèces d'accomplissements que la plupart des physiciens ne peuvent pas ne pas croire inévitables. Tel est le cas du second principe de la thermodynamique, des équations de Maxwell, ou encore de la constance de la vitesse de la lumière et de l'ordre de grandeur que notre physique indique pour cette constante (Hacking, 2000).

Pour revenir à la caractérisation générale des différences, distinguons encore, au sein des incompatibilités descriptives, deux sous-espèces : les contradictions et les incommensurabilités sémantiques-taxonomiques.

Le cas de la contradiction présuppose une commensurabilité conceptuelle importante : au moins la possibilité de ré-exprimer dans un seul et même langage commun quelque chose de suffisamment substantiel des descriptions explicites ou des assumptions implicites mobilisées par les praticiens de P_{eff} et P_{pot} .

Le cas des incommensurabilités sémantiques-taxonomiques est plus complexe à appréhender. Disons que la différence mise en jeu touche non plus le niveau des valeurs de vérité, mais celui des ressources même de l'expression-description. Plus précisément, les incommensurabilités sémantiques-taxonomiques présupposent le recours à des structures lexicales ou symboliques localement non isomorphes coordonnées à des réseaux conceptuels localement non superposables — certaines choses s'avérant alors dicibles d'un côté et non de l'autre⁷.

2.2. Incompatibilités axiologiques

Venons-en à présent aux incompatibilités axiologiques.

Sur fond du minimum de commensurabilité méthodologique requis pour avoir affaire à deux physiques authentiques en un sens suffisamment proche pourraient survenir des incommensurabilités normatives locales : par exemple, des incompatibilités concernant la fiabilité ou la pertinence de telle ou telle procédure expérimentale particulière.

De telles différences sont épistémologiquement conséquentes, dans la mesure où les incompatibilités locales relatives à la fiabilité et à la pertinence

7. On trouvera une description d'ensemble du problème de l'incommensurabilité et de ses transformations depuis son introduction en philosophie des sciences au début des années soixante, ainsi qu'une bibliographie actualisée conséquente sur le sujet, dans Soler (2004). Voir aussi Hoyningen (1989) et Sankey (1994).

des moyens de la recherche ont toutes les chances d'induire des incompatibilités au niveau des résultats de cette recherche (dans l'exemple, des incompatibilités au niveau de ce qui fait figure de résultat expérimental authentique par opposition à des artéfacts ou à du bruit). Sous l'hypothèse d'une commensurabilité méthodologique globale suffisante⁸, les incompatibilités axiologiques locales sont donc finalement conséquentes *en tant que sources d'incompatibilités descriptives*, ces dernières étant, en fin de compte, celles qui importent ultimement d'un point de vue épistémologique.

Voilà pour l'inventaire rapide des types d'incompatibilités qui, si elles pouvaient survenir, correspondraient à un contingentisme potentiellement offensif d'un point de vue épistémologique. Examinons à présent la question des arguments mobilisés dans le débat contingentisme/inévitabilisme.

III. Arguments en faveur de l'inévitabilisme

Quand on considère ce débat s'impose à première vue presque inévitablement l'impression que la charge de la preuve revient aux contingentistes.

Toutefois, cette impression s'avère à l'examen trompeuse : la charge de la preuve n'est *au moins pas plus* dans le camp des contingentistes que dans celui des inévitabilistes. Telle est la position que je vais m'employer à rendre plausible.

Une telle position doit se situer par rapport au fait que l'intuition, et en premier lieu l'intuition des praticiens des sciences eux-mêmes, soutient fortement l'inévitabilisme. L'expérience quotidienne des physiciens est incontestablement dominée par le sentiment que des contraintes extérieures puissantes s'exercent sur l'élaboration théorique et expérimentale : des contraintes qui laissent peu de marge de manœuvre, voire qui, au fil des investigations, imposent la bonne réponse, l'unique solution.

Aussi la plupart des scientifiques sont-ils, à l'instar de Weinberg, inévitabilistes et réalistes. Face aux contingentistes, ils brandissent ce que

8. Si on lève la condition d'une commensurabilité méthodologique globale suffisante, par exemple si on juge plausible la possibilité qu'à partir d'un certain état initial de notre physique auraient pu se développer d'autres pratiques estimées scientifiques du point de vue des acteurs (fiables en termes d'établissement de résultats crédibles), mais n'ayant plus grand-chose à voir avec les démarches et les normes qui constituent notre science, alors, s'introduit un enjeu épistémologique supplémentaire, conceptuellement distinct de celui des incompatibilités descriptives. Cet enjeu correspond à une question controversée déjà posée à propos de notre physique considérée seule : celle du degré d'universalité de la démarche scientifique, et plus généralement celle d'un étalon non problématique des jugements humains. C'est donc tout le chapitre du relativisme qui s'ouvre ici. Mais cette question des incommensurabilités axiologiques susceptibles d'exister entre deux pratiques qui prétendraient l'une et l'autre incarner le paradigme de la science ne se pose pas dans le cadre du problème du contingentisme/inévitabilisme tel qu'il a été délimité ici. En effet, ici le problème consiste à discuter la possibilité de deux physiques *aussi progressives et performantes l'une que l'autre* mais néanmoins coordonnées à des résultats incompatibles. Or la clause d'une progressivité et performativité d'égale dignité exige un minimum significatif de commensurabilité axiologique globale.

Hacking (2000) appelle la *put-up-or-shut-up answer* : « montre un tel développement scientifique alternatif, ou tais-toi ». L'idée d'une physique aussi performante et progressive que la nôtre qui serait coordonnée à des résultats incompatibles — en l'un des sens répertoriés plus haut —, leur apparaît au mieux extrêmement peu crédible, et le plus souvent ridicule, absurde, voire scandaleuse ou obscène.

À les suivre et à les considérer comme des interlocuteurs à convaincre, la première tâche à accomplir consisterait à rendre le contingentisme plausible — c'est-à-dire à conférer quelque plausibilité au moins à certaines des potentialités décrites plus haut.

Ce n'est pourtant pas ce que nous ferons ici. À l'inverse, nous nous proposons de demander des comptes à l'inévitabiliste, en posant la question : au-delà des intuitions et du vécu des praticiens, quels arguments peut-on invoquer en faveur de l'inévitabilisme ?

1. Le réalisme comme justification de l'inévitabilisme ?

La première justification qui vient à l'esprit c'est, bien entendu, la pression du réel, les contraintes exercées par le référent. Plus : si ces contraintes doivent « à terme » réduire à l'unité les réponses à une question scientifique « bien posée », ce ne sont pas seulement des contraintes, mais quelque chose comme une causalité stricte (un déterminisme univoque), que doit exercer la « chose en soi » (étant donné ce qu'est l'homme et ce que sont les formes de la connaissance humaine).

Ici, le réalisme scientifique sous-tend et explique l'inévitabilisme.

Notons que le réalisme en question n'est pas nécessairement correspondantiste. On n'est en effet pas obligé de considérer les réponses retenues par les physiciens comme des descriptions littérales fidèles de fragments d'une réalité indépendante pré-structurée. Il est seulement requis que la pression de cette réalité soit suffisamment forte pour départager les diverses propositions humaines et imposer une unique solution.

Et encore, on peut assouplir cette exigence. Au nom du fait que les réponses humaines ne sont jamais ultimes et peuvent toujours être précisées, on peut en effet se contenter d'exiger que le monde physique impose, non pas une unique réponse à une question scientifique bien posée dotée de réponse, mais une unique famille de solutions non problématiquement compatibles entre elles.

Il est hors de question de discuter ici les difficultés des positions de ce type — difficultés qui recouvrent, outre celles, bien connues, inhérentes aux principales variétés de réalisme, celles de donner un sens à des clauses telles que « une réponse unique *à terme* », « une question physique *bien posée* » ou encore « une famille de réponses *non problématiquement compatibles* entre elles ».

Je me contenterai de retourner au réaliste-inévitabiliste un message symétrique au *put-up-or-shut-up* qu'il adresse au contingentiste : « Montre,

dans les pratiques scientifiques contemporaines, cette part de réalité indépendante censée déterminer univoquement les résultats, ou tais-toi. »

Quand on examine la physique, quel est le candidat le plus susceptible d'être identifié à un porteur de réalité indépendante ? La réponse paraît être : les « marques » (entendues comme observations minimalement interprétées ou degré zéro du phénomène) qui résultent d'expériences estimées fiables ; par ex., dans le cas de la physique des particules, les photographies prises dans des chambres à bulles.

Or ces marques, personne ne le conteste aujourd'hui, sont loin d'être de purs « extraits de réel ». Elles sont en effet fortement tributaires, dans leur existence, leur pertinence et leur sens, des machines, des techniques et des assumptions implicites et explicites mobilisées dans les pratiques scientifiques. Plus : même à les assimiler à des données inéliminables, il est fort difficile de soutenir qu'elles imposent à elles seules une famille restreinte de conceptions à propos du monde physique.

À l'appui de ce dernier point, les contingentistes invoquent une version ou une autre, plus ou moins forte selon les cas, de la thèse Duhem-Quine (voir partie I). Pickering, notamment, insiste sur l'extrême plasticité des pratiques scientifiques (Pickering, 1995). L'idée est que les types d'éléments susceptibles de jouer le rôle de « variables d'ajustement » dans la quête pour l'obtention de bonnes adéquations entre théorie et expérimentation sont hétérogènes et nombreux (d'autant plus que les pratiques scientifiques sont complexes, comme dans le cas de la physique des particules) : les physiciens peuvent modifier ou ignorer non seulement des énoncés (à propos de la réalité physique inobservable, des instruments de mesure, des données expérimentales, etc.), mais aussi, entre autres, des objets matériels, des savoir-faire, des procédures pragmatiques d'approximation, des techniques d'analyse de données... Si donc les praticiens peuvent, à chaque moment de l'histoire des sciences, « jouer » sur de très nombreux éléments hétérogènes pour satisfaire l'idéal régulateur commun d'ajustement optimal, alors, même à conférer aux marques résultant des expériences le statut privilégié de données irrécusables à intégrer absolument, restent toujours en principe possibles plusieurs ajustements satisfaisants à chaque étape — même si en pratique un seul est effectivement proposé, ou plusieurs sont proposés mais un seul, celui qui est comparative-ment estimé le meilleur, est finalement retenu comme « le bon ».

Pour citer un passage significatif de Pickering allant dans ce sens :

[...] my analysis of practice [...] points to a situatedness and path dependence of knowledge production. On the one hand, what counts as empirical or theoretical knowledge at any time is a function not just of how the world is but of the specific material-conceptual-disciplinary-social-etc. space in which knowledge is situated. On the other hand, what counts as knowledge is not determined by the space in which it is produced. As I have emphasized, one needs also to take into account the contingencies of practice, the precise route that practice takes through that space. The contingent tentative fixing of modelling

vectors, the contingent resistances that arise, the contingent formulation of strategies of accommodation, the contingent success or failure of these — all of these structure practice and its products.

Si l'on admet cette analyse et que l'on veut néanmoins soutenir le réalisme correspondantiste — ou au moins l'unicité d'une famille de résultats scientifiques inévitables :

It seems necessary to suppose that the situatedness and path dependence [...] somehow (and sometimes) wash out, so that scientific knowledge eventually converges on a mirroring relation to nature, independently of where scientific practice starts and whatever direction it sets off in. I can only note that nothing in my analysis points to such an erasure of situatedness and path dependence (Pickering, 1995, 185).

2. Une autre justification de l'inévitabilisme ? L'argument de l'auto-consistance de la physique

Peut-on invoquer, en faveur de l'inévitabilisme, un autre type d'argument que le réalisme ?

- a) Nous n'en voyons qu'un autre possible, que nous baptiserons pour faire vite « l'argument de l'auto-consistance de la physique ». Il consiste en substance à rapporter le sentiment de détermination des physiciens à un réseau de contraintes « constitutives » au sens de « essentielles à l'identité de notre physique », au sens de « engendrées par les caractères propres de la physique telle qu'elle est conçue et pratiquée à l'époque moderne ».

L'idée est que la nature spécifique de la pratique et des accomplissements de la physique est telle que, dans chaque état de développement, s'exerce de fait sur les physiciens un système de contraintes, qui restent à caractériser en détail mais dont au moins une fraction irréductible ne sera reconnue par personne comme « purement externe », et qui, de plus, pèsent assez fortement et uniformément sur les praticiens pour agir dans le sens d'une réduction très importante de leur marge de manœuvre et imposer dans les faits une famille restreinte de réponses aux questions posées.

La question de la nature, de l'origine et du mode d'action des contraintes mises en jeu appelle une analyse approfondie. Disons seulement ici qu'il faudrait prendre en considération au moins quatre caractéristiques hétérogènes — partiellement interdépendantes et ci-dessous listées dans un ordre n'ayant pas vocation à refléter une hiérarchie — de notre physique.

Tout d'abord, la volonté déterminée et active des praticiens de mettre leurs propositions à l'épreuve d'un Autre-de-l'homme (le Réel) — trait essentiel de toute discipline scientifique. Dans la physique telle qu'elle est pratiquée actuellement, cet Autre-de-l'homme est

considéré se manifester par le biais de l'expérimentation systématique et des « marques » qui en résultent. L'exigence commune d'être spécialement attentif, voire de se soumettre aux manifestations du Réel, devient ainsi celle d'intégrer le plus harmonieusement possible ce qui fait figure de résultat expérimental.

Cette intégration n'est pas anarchique, ses modalités ne sont pas quelconques : elle est fortement normée. L'adhésion des acteurs à des idéaux régulateurs très largement partagés, tels ceux de cohérence, de généralité, ou d'économie maximale — qui ne sont pas propres à la physique mais qui y agissent de manière déterminante —, vient limiter l'espace en principe infini des possibilités conceptuelles. La volonté unanime des physiciens d'écouter la voix du Réel se traduit alors concrètement par des tentatives (de fait toujours plus réussies) pour « mettre en consilience » un maximum de marques résultant d'expériences avec un minimum d'ingrédients théoriques.

La nature et l'opérativité des normes qui régulent effectivement ces tentatives sont redevables de certains caractères de notre éducation scientifique. Cette éducation présente notamment la particularité d'être assez fortement uniformisante : tout au long du processus d'apprentissage des connaissances théoriques et des compétences pratiques qui constituent les acquis de référence dans un état de développement, elle installe des *habitus* relativement homogènes quant aux catégories, aux problèmes, aux arguments et aux solutions qui sont authentiquement physiques et qui ne le sont pas. Ce faisant, elle inculque des normes de scientificité plus ou moins générales qui peuvent être implicites et floues mais qui néanmoins opèrent (l'expérimentation constitue le paradigme de la preuve, les forces à distance sont/ne sont pas un modèle admissible en physique...), en même temps qu'elle confère des contenus intuitifs particuliers aux principes généraux de cohérence, de généralité, d'économie, etc. Une fois intériorisés, ces éléments agissent comme des contraintes fortes, communes à un ensemble plus ou moins large de praticiens, et qui s'imposent « de l'extérieur » aux individus de cet ensemble.

Enfin, il faudrait intégrer à la discussion de l'argument d'auto-consistance le type spécifique de dynamique qui sous-tend le progrès de notre physique. Ce progrès manifeste (à un certain niveau tout au moins) une cumulativité d'un certain type, qui correspond, non pas à la simple addition d'éléments autonomes, mais à une construction de nouvelles strates à la fois *largement non destructive* et *fortement tributaire des anciennes*. On peut concevoir une science qui progresserait selon d'autres schémas ; mais, dans notre physique, l'édification et la légitimation des nouveaux accomplissements, à la

fois s'effectuent en préservant une multitude d'anciens acquis (conformément au principe d'économie) et s'appuient constitutivement sur nombre d'entre eux (qui fonctionnent souvent comme des « boîtes noires » techniques ou théoriques).

Il résulte de ce processus « en escalier », que, sur le plan diachronique, le présent de la science est jusqu'à un certain point dépendant de son passé, et que dans chaque coupe synchronique des liens complexes de dépendance réciproque existent entre les divers ingrédients constitutifs de la physique (voire aussi d'autres sciences). Au sein du tout de notre physique, diverses parties se soutiennent mutuellement selon des configurations complexes.

Cette situation est une puissante source de contraintes pour les physiciens. Le réquisit de conserver un maximum d'acquis antérieurs dans le processus d'intégration du nouveau, joint au fait que toucher à une partie (théorique, expérimentale, technique...) conduit à toucher à beaucoup d'autres, introduisent un réseau de contraintes en général fort difficile à satisfaire. Fort difficile à satisfaire *in concreto*, de l'intérieur des pratiques scientifiques, du point de vue d'acteurs ayant incorporé tout un *nexus* de prescriptions théoriques, axiologiques et pragmatiques. Même si de l'extérieur, pour ceux qui ne sont pas engagés dans les pratiques et en font varier les paramètres *in abstracto* dans une certaine indifférence, les configurations de départ sont en principe indéfiniment malléables et les solutions aux problèmes en principe infinies.

- b) L'argument d'auto-consistance de la physique — qui reste à élaborer — peut être invoqué pour expliquer à la fois le sentiment d'extrême détermination qu'éprouvent les acteurs de la science, et le fait que la possibilité de théories empiriquement équivalentes, irrécusable sur le plan des principes, est de fait si peu fréquemment incarnée dans l'histoire des sciences.

Cela étant dit, est-ce vraiment un argument en faveur de l'inévitabilisme ? Une telle explication est-elle en mesure, au terme de chaque phase exploratoire suffisamment poussée d'une recherche, de réduire à l'unité l'ensemble des solutions imaginées tout au long du processus, ou au moins d'imposer une famille restreinte de solutions compatibles entre elles ?

La réponse semble être négative, au sens où l'argument d'auto-consistance reste impuissant à éliminer l'éventualité que, dans chaque état de la science, deux physiciens élaborent deux solutions descriptivement incompatibles qui l'une et l'autre satisfassent bien — de l'avis unanime des praticiens — l'ensemble des contraintes partagées qui pèsent sur la recherche, et qui, du coup, apparaissent l'une et l'autre acceptables.

L'argument reste donc impuissant à bloquer la possibilité d'histoires des sciences incompatibles, parallèles à la nôtre, qui se seraient développées à partir du même état initial mais auraient ensuite manifesté d'autres bifurcations que celles que nous connaissons. Il rend certes la survenue de tels événements très peu probable, du fait de la qualité du ciment descriptif et axiologique commun mis en jeu, mais il ne saurait pour autant les interdire strictement.

En ce point, le réaliste-inévitabiliste s'insurge presque inévitablement contre l'argument d'auto-consistance de la physique. Il proteste contre sa faiblesse, il argue que l'explication de l'inévitabilisme par le réalisme est la seule satisfaisante, car la seule à posséder la force requise.

Et en effet, il semble bien que l'invocation d'une réalité indépendante unique qui est ce qu'elle est, jointe à celle d'une causalité univoque exercée par cette réalité sur l'élaboration scientifique humaine, soit la seule apte à réduire suffisamment les possibles. Seulement, de l'invocation de l'idée à son opérativité dans les pratiques, il y a un grand pas. Répétons le : à examiner ce dont on dispose effectivement dans les pratiques, et même à admettre que des marques non problématiquement données, issues des expériences, représentent la « réalité indépendante », ces marques ne sont qu'un minuscule point au sein des éléments contraignants qui pèsent sur la recherche, un point dont le réaliste-inévitabiliste est aussi impuissant à démontrer l'action univoquement déterminante que l'argument d'auto-consistance à réduire à l'unité les histoires des sciences possibles.

Conclusion

Nous espérons avoir convaincu que la charge de la preuve n'est pas plus du côté du contingentisme que de celui de l'inévitabilisme. Nous concluons sur une remarque importante, qui nous paraît retirer au contingentisme au moins une part du caractère scandaleux que nombre de physiciens sont intuitivement portés à lui associer.

Le contingentisme ne revient nullement à nier que la physique — que *notre* physique :

- est une pratique effectivement animée d'un souci particulièrement scrupuleux et en acte de vérification de ses propositions ;
- est une pratique qui atteint remarquablement cet objectif, au sens où elle établit effectivement des résultats d'une fiabilité remarquable ;
- est une pratique qui progresse incontestablement en terme d'adéquation théories-résultats expérimentaux.

Le contingentisme ne remet pas en cause l'idée que les praticiens sont effectivement soumis à un réseau très dense de contraintes, que ce réseau porte en lui quelque chose qui a droit au titre de Réel, et que tout n'est pas possible ni acceptable. La seule chose que le contingentisme remet en cause, c'est l'idée d'une nécessaire convergence de l'ensemble des histoires des sciences concevables vers un unique ensemble de résultats⁹. Si un tel renoncement apparaît excessif au réaliste correspondantiste, il reste néanmoins parfaitement compatible avec l'affirmation du caractère rationnel de l'activité scientifique et du progrès de la physique.

Bibliographie

- Franklin, Allan. « Experiment in Physics », 1982.
[En ligne] [<http://plato.stanford.edu/entries/physics-experiment>] (consulté en juillet 2005).
Hacking, Ian. « The Self-Vindication of the Laboratory Sciences », in A Pickering, *Science as Practice and Culture*, University of Chicago Press, 29-64, 1992.
———. *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999. (*Entre Science et réalité. La construction sociale de quoi?*, Paris, La Découverte, 2001).
———. « How Inevitable Are the Results of Successful Science? », *Philosophy of Science*, 67 (Proceedings), 58-71, 2000.
Hoyningen-Huene, Paul. « Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns: Rekonstruktion und Grundlagenprobleme », Friedr. Vieweg & Sohn Verlagsgesellschaft mbH, Braunschweig, 1989; traduction anglaise: « Reconstructing scientific revolutions (T. S. Kuhn's philosophy of science) », University of Chicago Press, 1993; traduit de l'allemand par A. T. Levine.
Pickering, Andrew. « Constructing Quarks, A Sociological History of Particle Physics », Chicago, University of Chicago Press, 1984.
———. « The Mangle of Practice. Time, Agency and Science », University of Chicago Press, 1995.

9. La référence à Peirce vient presque inévitablement à l'esprit dans ce genre de discussion, à cause du postulat central fort, chez cet auteur, de l'unicité de la théorie ultime au terme idéal de la recherche : à cause de sa définition de la vérité comme opinion (au singulier) destinée à être acceptée ultimement par tous les chercheurs. Pickering lui-même y fait allusion, dans le contexte de la longue citation invoquée plus haut, à travers une remarque qui identifie le postulat peircien d'unicité de la théorie ultime à une différence essentielle entre le réalisme de Peirce et son propre réalisme pragmatique :

[...] *The idea of truth as the future consensus of a community of open-minded inquirers that has dogged pragmatist thought since its inception with Peirce. It seems to me that [...] (our discussion about incommensurability) deprives «future consensus» of the noncontingent associations of uniqueness that such ideas implicitly appeal to. I can imagine future consensuses on all sorts of incommensurable bodies of knowledge, but I cannot imagine how to tell which one of them corresponds to how the world really is* (Pickering, 1995, 185, n. 6).

À noter que certains auteurs estiment que la conception de Peirce n'est pas essentiellement incompatible avec l'idée d'une pluralité de théories limites (voir Raid & Belabas).

- Raïd Layla et Belabas Karim. « Quine critique de Peirce : vérité et convergence », *Philosophi@a Scienti@ae*. [En ligne] [<http://philosophiascientiae.free.fr/vol1/raid-bel.PDF>], 2001.
- Sankey, Howard. *The Incommensurability Thesis*, Aldershot, Avebury, 1994.
- Soler, Léna. *Introduction à l'épistémologie*, Ellipses, 2000a.
- . « Le concept kuhnien d'incommensurabilité, reconsidéré à la lumière d'une théorie structurale de la signification », *Philosophia scientiae*, 4 (2), 189-217, 2000b.
- . « The Incommensurability Problem : Evolution, Approaches and Recent Issues », in L. Soler (dir.), *Le problème de l'incommensurabilité, un demi siècle après*, *Philosophia Scientiae*, 8 (1), 1-38, 2004.
- . « Une nouvelle forme d'incommensurabilité en philosophie des sciences ? », *Revue philosophique de Louvain*, août 2006.
- . *Philosophie de la physique : dialogue à plusieurs voix autour de controverses contemporaines et classiques*, entre Michel Bitbol, Bernard d'Espagnat, Pascal Engel, Paul Gochet, Léna Soler et Hervé Zwirn, à paraître chez L'Harmattan, collection « Epistémologie et philosophie des sciences », 2006a.
- . « The Incommensurability of Experimental Practices : the Incommensurability of What ? An Incommensurability of the Third-Type ? », à paraître in L. Soler, H. Sankey and P. Hoyningen, *Rethinking Scientific Change and Theory Comparison. Stabilities, Ruptures, Incommensurabilities ?*, Springer, Boston Studies for Philosophy of Science, 2006b.
- Weinberg, Steven. « Reply », *New York Review of Books*, October, 3, 55-56, 1996.

Langage et pensée chez W. von Humboldt

Jean Leroux

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013888ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013888ar>

[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

Leroux, J. (2006). Langage et pensée chez W. von Humboldt. *Philosophiques*, 33 (2), 379–390. <https://doi.org/10.7202/013888ar>

Résumé de l'article

On attribue communément à Humboldt l'origine de la thèse selon laquelle la structure du langage détermine la structure de la pensée, connue sous le nom d'*hypothèse de Sapir-Whorf*. Nous voulons reprendre les conceptions de Humboldt en la matière à leur source, c'est-à-dire dans le contexte de sa réflexion sur les enjeux philosophiques et anthropologiques reliés au grand mouvement comparatiste allemand du XIX^e siècle. Après avoir esquissé la mesure herméneutique de son approche du langage, nous indiquerons sommairement comment Humboldt concevait en fait la relation entre la pensée et le langage en termes d'action réciproque et de synthèse.

Langage et pensée chez W. von Humboldt

JEAN LEROUX

Université d'Ottawa

Jean.Leroux@uottawa.ca

RÉSUMÉ. — On attribue communément à Humboldt l'origine de la thèse selon laquelle la structure du langage détermine la structure de la pensée, connue sous le nom d'*hypothèse de Sapir-Whorf*. Nous voulons reprendre les conceptions de Humboldt en la matière à leur source, c'est-à-dire dans le contexte de sa réflexion sur les enjeux philosophiques et anthropologiques reliés au grand mouvement comparatiste allemand du XIX^e siècle. Après avoir esquissé la mesure herméneutique de son approche du langage, nous indiquerons sommairement comment Humboldt concevait en fait la relation entre la pensée et le langage en termes d'action réciproque et de synthèse.

ABSTRACT. — Humboldt is commonly identified as the source of the *Sapir-Whorf hypothesis*, according to which, in its canonical formulation, the structure of language determines the structure of thought. We intend to briefly revisit Humboldt's conceptions on the matter, with the view of putting them into the context of the philosophical and anthropological issues involved in the early historical comparative movement. Having first outlined Humboldt's general methodological-hermeneutical approach to language, we then proceed to show how Humboldt, indeed, conceived of the relation that obtains between language and thought in terms of mutual interaction and synthesis.

Introduction¹

Le sort de la pensée linguistique de Humboldt semble bien être celui d'un décalage constant par rapport au développement historique de cette discipline. Lorsqu'il livre l'essentiel de sa théorie du langage dans l'*Introduction à l'œuvre sur le kavi*, le comparatisme historique, que Friedrich Schlegel avait appelé de ses vœux (1808), est déjà établi sur la base des travaux séminaux de Franz Bopp (1816) et de Jacob Grimm (1819)². Apparaîtront bientôt les manuels de Bopp (langues indo-européennes) et de Diez (langues romanes)

1. Ce texte est une version remaniée d'une communication présentée au colloque « Esprit, langage et connaissance », organisé par la SPQ, et qui a eu lieu à Montréal dans le cadre du 72^e congrès de l'ACFAS.

2. Friedrich von Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, tr. M. A. Mazure, Paris, Parent-Desbarres, 1837 ; Franz Bopp, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* (Sur le système de conjugaison de la langue sanskrite comparé à celui des langues grecque, latine, perse et germanique), éd. K. J. Windischmann, Francfort-sur-le-Main, Andreä, 1816 ; Jacob Grimm, *Deutsche Grammatik*, Göttingen, Dieterich, vol. 1, 1819, 2^e éd., 1822 ; vol. 2, 1826 ; vol. 3, 1831 ; vol. 4, 1837.

qui feront l'apanage du grand mouvement comparatiste allemand à l'époque où la linguistique s'accrédite en tant que science et discipline universitaire³. En fait, l'étude comparée des langues a déjà atteint en 1835 un seuil de positivité qui lui donne une orientation tout autre que celle envisagée par Humboldt : elle se perçoit comme une discipline apparentée à l'anatomie comparée, alors que Humboldt la conçoit essentiellement en tant que démarche herméneutique. La linguistique du XIX^e siècle ne tarira pas d'éloges à l'endroit de Humboldt, mais elle ne le suivra pas⁴. Sa conception du langage comme entité organique autonome générant ses propres ressources, son vaste programme d'étude comparative des langues (qui réservait un bon accueil aux questions généalogiques) et ses vues sur le rôle déterminant des formes grammaticales d'origine concordaient certes avec le paradigme du comparatisme de son temps, mais ce n'est qu'au XX^e siècle que la linguistique se réclamera de Humboldt dans ses notions-clés et approches de base.

Parmi celles-ci, les vues de Humboldt sur la relation entre la pensée et le langage qui, par l'intermédiaire de Steinthal et de Boas, seront éventuellement reprises, reproduites et transfigurées par la linguistique américaine, alors vouée à l'étude des langues amérindiennes et aux recherches anthropologiques. Nous faisons ici allusion à l'*hypothèse de Sapir-Whorf*, dont la teneur, pour notre propos, peut se résumer à ceci que la structure du langage détermine la structure de la pensée. La thèse large stipule que le langage détermine la pensée, la perception, et la culture ; l'hypothèse (qui doit son appellation à un protégé de Whorf, John B. Carroll) met à contribution la notion humboldtienne de *Weltansicht* pour associer à la diversité des langues une diversité de « visions du monde ».

Notre propos n'est pas de dégager, dans cette hypothèse, ce qui revient à Sapir et ce qui revient à Whorf, ou encore d'en discuter le statut épistémologique (l'hypothèse est manifestement invérifiable) ; d'ailleurs, selon les termes de Whorf, il s'agit, non pas d'une hypothèse, mais bien d'un *principe* de relativité linguistique⁵. Il nous importe simplement de donner le contexte

3. Franz Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslawischen, Gothischen und Deutschen*, 6 vol., Berlin, Dummler, 1833-1852 (qui sera traduit par Bréal), et Friedrich Diez, *Grammatik der romanischen Sprachen*, 3 vol., Bonn, Weber, 1836-1844. En ce qui concerne l'indo-européen, la grammaire de Bopp, puis celle de Schleicher (*Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, 2 vol., Weimar, Böhlau, 1861-62), demeureront en place jusqu'à la « révolte » des néogrammairiens (où ils seront alors rapidement remplacés par ceux de Paul et de Brugmann et Delbrück).

4. Thouard (*L'embarras des langues. Introduction à Humboldt*, 2000), Trabant, 1990, chap. 3, et Malmberg, 1991, chap. 10, ont indiqué comment Humboldt s'éloigne des tendances linguistiques de son temps. Les comparatistes de la première génération ont d'ailleurs tôt fait de prendre conscience de la distance entre leur linguistique et celle de Humboldt.

5. L'hypothèse de Sapir-Whorf a été largement discutée. Pour des études récentes, voir Joseph, 2002, chap. 4, Lee, 1996, et Lucy, 1992. Koerner, 1995, contient une bibliographie relativement complète sur la question. Parmi les exégèses philosophiques, Gipper, 1963, chap. 5, n'a rien perdu de sa pertinence. Le principe de relativité linguistique englobe évidemment plus (et est moins explicité sur le plan logique) que celui de la relativité de l'ontologie repris par Quine.

d'origine des conceptions humboldtiennes qui sont impliquées dans la thèse de Sapir-Whorf et d'en indiquer la composante dialectique (objectifiante-subjectifiante) qui s'y trouve occultée, à savoir : l'idée d'une *action réciproque* entre la langue et la pensée de celui qui la parle.

1. Une approche anthropologique de la langue

Imbu de l'esprit des lumières et du romantisme naissant en Prusse, Humboldt fut le premier savant européen à pouvoir combiner une connaissance de langues non indo-européennes avec une formation philosophique solide. Lorsqu'il se retire des affaires publiques en 1820 pour se consacrer exclusivement à son projet d'étude comparative des langues, il maîtrise le français, l'anglais, l'italien, l'espagnol, le latin, le grec, le basque, le provençal, le hongrois, le tchèque, le lituanien. Sans négliger les langues amérindiennes (entre 1820 et 1825 il rédigea des grammaires et des lexiques d'une vingtaine d'entre elles, incluant l'Aztèque), il s'intéresse au chinois, au japonais, au copte, à l'égyptien, au sanskrit surtout, et, en rapport à cette langue, à l'ancienne langue kavi de Java et à l'ensemble des langues malaises. Sur le plan philosophique, on pourrait dégager maintes traces néo-platoniciennes, leibniziennes et hégéliennes dans la métaphysique humboldtienne du langage, mais l'influence déterminante lui vient de Kant. Au demeurant, ce qui s'appellerait à proprement parler une « philosophie humboldtienne du langage » n'existe qu'à l'état implicite dans ses écrits⁶.

Humboldt avait entamé, dans les années 1796-1797, donc peu avant la publication de l'anthropologie de Kant (1798), deux projets d'études anthropologiques, le *Plan d'une anthropologie comparative* et *Le XVIII^e siècle*⁷. Il y définissait l'objet de l'anthropologie comme étant les « particularités du caractère moral des différents genres humains » et les « diversités individuelles » des hommes, lesquelles se cristallisent dans une forme qu'il appelait le *caractère* — celui-ci étant l'ensemble des traits qui distinguent les sujets les uns des autres. Dans l'accomplissement de sa tâche principale, la description du caractère, l'anthropologie se doit d'approcher son objet d'étude en tant que tout organique. Difficulté épistémologique : le caractère de l'individu ne se révèle qu'en tant que construction du savant — en tant que forme, donc, que l'anthropologue doit *créer* à partir des données. Dans son écrit ultérieur sur la tâche de l'historien, Humboldt, en proposant les préceptes aptes à guider le

6. Humboldt crut trouver en Schiller l'harmonie de deux ordres de pensée, la philosophie et la poésie ; s'il pensait que Kant représentait l'apothéose de la philosophie, et Goethe le sommet de l'art poétique, il ne se reconnaissait aucun talent particulier dans l'un ou l'autre. Humboldt se fit néanmoins l'ambassadeur de la philosophie allemande, c'est-à-dire de la philosophie kantienne, lors de son séjour à Paris. Au sujet de ses interlocuteurs philosophes français, Humboldt fit la remarque qu'ils n'avaient aucun sens de l'*a priori*.

7. *Le XVIII^e siècle. Plan d'une anthropologie comparée*, tr. C. Losfeld, Villeneuve d'Ascq, PUL, 1995.

choix et les données des traits essentiels de l'individu, formule l'idée de base de toute herméneutique :

Toute compréhension d'une chose présuppose, comme condition de sa possibilité, de la part de celui qui comprend, quelque chose d'analogue avec ce qui plus tard sera réellement compris, un accord préalable entre le sujet et l'objet. Comprendre n'est pas seulement développer quelque chose à partir du sujet ni, non plus, tirer quelque chose de l'objet, mais les deux à la fois. Car il est toujours l'application de quelque chose de général, qui existe déjà, à quelque chose de particulier qui est nouveau. Là où deux êtres sont séparés par un abîme total, il n'y a pas de pont de compréhension de l'un à l'autre, et, pour se comprendre, il faut, dans un autre sens, qu'on se soit déjà compris⁸.

Pour rendre possible ce dialogue entre l'objet et le chercheur, celui-ci doit avoir une forme d'imagination déterminée que Humboldt appelle le « sens de la réalité ». Muni du sens de la réalité, le chercheur tente de saisir le caractère de l'individu par un acte interprétatif dont l'assise empirique n'est pas du tout assurée. Mais, malgré sa précarité, cet acte interprétatif est nécessaire pour atteindre le véritable but de toutes les recherches historiques, anthropologiques et linguistiques : la reconstruction du caractère.

Lorsqu'il formule, dans les mêmes années, son programme d'étude comparative des langues, Humboldt reprend les mêmes principes méthodologiques et épistémologiques : les objets de la linguistique sont les langues en tant qu'individus (leur caractère n'est pas un caractère d'espèce, mais d'individualité) ; la recherche linguistique conçue en tant qu'étude de l'homme est nécessairement une synthèse entre l'apriorique et l'empirique (le langage ne se manifestant qu'en tant que pluralité de langues différentes) ; le but de la recherche est la reconstruction du caractère des langues (dont la totalité constitue l'idéal de l'humanité), et ce caractère est saisi par une reconstruction herméneutique (due à l'imagination linguistique du chercheur). L'ensemble des études portant sur la structure des langues n'est donc, pour Humboldt, que la base de la recherche linguistique la plus importante qu'est l'étude du caractère des langues. Ce caractère n'est pas, à strictement parler, de l'ordre de ce que l'on peut *connaître* : on peut en arriver à *sentir* le caractère d'une langue, par un parcours herméneutique que seul un *pressentiment* peut entamer.

Humboldt aborde toujours le langage dans une double perspective : l'une, empirique, qu'il appelle « le point de vue historique », et l'autre, transcendante, c'est-à-dire « le point de vue philosophique ». La perspective empirique s'intéresse principalement à la généalogie des langues, alors que la perspective transcendante vise à dégager la « forme interne » des langues. Il y a chez Humboldt un empirisme linguistique, une étude du langage qui se base sur

8. W. von Humboldt, 1985, p. 78. Nous utilisons ici plutôt la traduction que fait Trabant, 2000, de ce passage (p. 314).

l'observation des multiples conduites du discours, et un idéalisme linguistique, une théorie herméneutique du langage fondée sur des intuitions à propos du statut de celui-ci par rapport à la réalité. Le point de vue idéaliste, initié par Hegel, professé par Schelling et Schlegel, adopté et adapté par Humboldt, est de rechercher dans les faits de langue (dans toute leur positivité historique) une fondation et une unité qui se trouvent au-delà de l'horizon des phénomènes.

Une des thèses les plus connues de Humboldt est celle selon laquelle la langue est une œuvre au sens d'une activité, et non au sens d'un ouvrage réalisé :

En elle-même, la langue est, non pas un ouvrage fait [*ergon*], mais une activité en train de se faire [*energeia*]. Aussi sa vraie définition ne peut-elle être que génétique. Il faut y voir la réitération éternellement recommencée du travail qu'accomplit l'esprit afin de ployer le son articulé à l'expression de la pensée. En toute rigueur, une telle définition ne concerne que l'acte singulier de la parole actuellement proférée ; mais, au sens fort et plein du terme, la langue n'est, tout bien considéré, que la projection totalisante de cette parole en acte⁹.

Il importe de noter que, pour Humboldt, le « langage », dans un sens, n'existe pas ; seule existe la langue, plus encore cette langue-ci, celle qu'actualise mon acte de parole. Le principe en est que l'exercice de la pensée ne s'effectue concrètement que dans la dimension du discours individuel. Contre la réduction du langage à un ensemble de signes conventionnels dont nous disposerions pour communiquer nos pensées, Humboldt fait valoir le lien intime de la pensée avec une langue déterminée. Ce lien intime réside dans l'identité entre la force de penser (*Denkkraft*) et la force qui engendre la langue (*Spacherzeugende Kraft*) :

Car [la langue] est la contrepartie d'un domaine infini et véritablement illimité, le champ englobant [*der Inbegriff*] de tout le pensable. C'est pourquoi elle est appelée à faire, à partir de moyens finis, un usage infini, puisqu'aussi bien, c'est une seule et même force qui produit à la fois la pensée et la langue¹⁰.

Ce qui, dans le travail de l'esprit d'élever le son articulé à la fonction d'expression de la pensée, constitue l'essence et l'invariant, est, pour Humboldt,

9. *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, tr. P. Caussat, Paris, Seuil, 1974, p. 183.

10. *Ibid.*, p. 246. Cette notion d'« emploi infini de moyens finis » compte parmi celles qui auront le plus d'impact au XX^e siècle, qu'il soit question de morphologie (la *double articulation* du langage chez Martinet), de syntaxe (l'*aspect créateur* du langage chez Chomsky) ou de théorie du langage :

Qu'est-ce qui rend l'expression possible ? Une première réponse vient facilement à l'esprit : manifestement, c'est l'agencement, l'ordre particulier ou la combinaison spécifique de signes qui constitue l'essence du langage. C'est parce que l'on peut agencer un nombre limité de symboles d'une infinité de façons différentes que l'on peut utiliser n'importe quel ensemble de symboles pour exprimer n'importe quel fait (Moritz Schlick, *Forme et contenu* (1932), tr. D. Chapuis-Schmitz, préface de D. Chapuis-Schmitz et J.-J. Rosat, Paris, Agone, 2003, pp. 42-43).

la *forme* de la langue. L'étude scientifique de la langue doit capter celle-ci en tant que processus productif (*forma formans*):

Cette distinction capitale [entre l'*ergon* et l'*energeia*] affirme l'existence d'un niveau actuel de langage qui n'épuise pas le potentiel linguistique, la possibilité toujours ouverte de créer des formes nouvelles. Une langue ne se limite pas à la série infinie de ses énoncés proférés, mais ne s'atteint qu'en remontant à la production qui en est la source. L'étude des formes données d'une langue n'est que descriptive et classificative, elle ne constitue pas le travail propre de la science linguistique dont l'objet est la génération de ces formes¹¹.

L'objet langue en tant qu'objet construit par la science du langage requiert donc une perspective herméneutique qui transcende l'approche strictement empirique ou historique. Pour Humboldt, l'objet langue que l'on constitue ne saurait être amputé de la part subjective du discours par lequel on le constitue, et c'est en ce sens que nous notions plus haut l'absence d'une « linguistique humboldtienne », puisque le comparatisme de l'époque avait déjà opéré le divorce entre les deux perspectives.

2. La conception humboldtienne de la langue

Dans la tradition de la grammaire universelle, un isomorphisme était posé entre la structure de la pensée et les structures grammaticales, la première expliquant les secondes, à l'exemple de la *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal (1660). En plus d'être une garantie d'universalité, cet isomorphisme permettait d'allier étude *a priori* (logique) et étude empirique du langage. Le kantisme mit un terme à cette cohabitation entre « grammaire raisonnée » et grammaire descriptive en introduisant la notion d'une subjectivité transcendante porteuse de structures *a priori*. La notion de subjectivité transcendante renvoie à celle d'une forme de la pensée qui n'est pas conditionnée par l'expérience (alors que le langage est conçu comme conditionné par l'expérience).

Face à cette nouvelle situation émergeant du criticisme kantien, l'idéalisme allemand délaissa la conception instrumentale de la langue comme « reflet de la pensée », pour définir la langue comme une force autonome dont l'efficacité ne dérive ni des structures biologiques du sujet (Herder) ni des structures du monde, étant au contraire elle-même constitutive et du sujet et du monde. Humboldt est sans doute le représentant le plus important de cette approche de la langue comme élément transcendantal de l'expérience. Il a puisé dans la philosophie rationaliste allemande pour élaborer sa conception du langage tout en réaffirmant, avec la tradition empiriste, le conditionnement linguistique de la pensée. Il a fait de la langue, de cette formation historico-empirique par excellence, le lieu de l'*a priori*, porteur des formes transcendantales de la subjectivité. À ce titre, et en ce sens, il est le premier à avoir opéré le « tournant linguistique » de la philosophie.

11. Hansen-Løve, 1972, p. 42.

Hamann et Herder avaient affirmé, face à Kant, la priorité généalogique du langage sur la pensée. Leur « métacritique » de la critique de la raison pure renvoyait la pensée « pure » à ses conditions empiriques et principalement langagières¹². C'est la priorité généalogique de la langue par rapport à la pensée (ou la connaissance) que Herder et Hamann réclamaient contre l'idéalisme kantien. Un système de représentation doit déjà être constitué pour que puissent se constituer des représentations. Dans la version humboldtienne de la priorité généalogique de la langue, la parole (l'actualisation du langage) devient la condition transcendante de toute activité constitutive des objets parce qu'elle contient le principe d'analogie entre la structure subjective et le domaine de l'expérience :

Mais la langue ne se contente pas de transplanter de la nature dans l'âme un énorme capital d'éléments matériels ; elle transmet aussi à l'âme la forme qui se laisse déceler dans cet ensemble et qui s'en détache. La nature déploie sous nos yeux un riche éventail d'impressions sensibles [...] ; notre réflexion y découvre une légalité potentielle qui s'accorde à la forme de notre esprit ; [...] se fait sentir le lien intime qui unit la légalité et le contenu sensible. De ce riche spectacle nous retrouvons l'écho et l'analogie dans les accents de la langue qui possède le moyen de le mettre en scène¹³.

Nous avons noté plus haut la particularité de la philosophie humboldtienne du langage par rapport au courant idéaliste, qui était de rétablir le conditionnement de la pensée par le langage affirmé par le point de vue empiriste¹⁴. De la philosophie du langage des lumières, Humboldt retient que la médiation linguistique est essentielle à la pensée : « La langue est l'organe constitutif de la pensée¹⁵. » Mais il rompt avec l'empirisme de la linguistique des lumières : le langage conditionnant la pensée n'est plus lui-même conditionné par l'expérience préverbale ; il devient un principe d'organisation empirique de celle-ci. Dans la philosophie du langage du romantisme, la médiation linguistique est l'œuvre d'un principe qui est en lui-même « actif » ou spontané.

3. L'origine et l'évolution des langues

Les conceptions de Humboldt sur le langage, et plus particulièrement de la nature du rapport entre pensée et langage, sont indissociables de celles qu'il entretient sur l'origine et l'évolution du langage.

12. Johann Georg Hamann, *Metacritik über den Purismus der reinen Vernunft*, (1784), in F. T. Fink, *Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasion. Nebst einem Fragment einer ältern Metacritik von Johann Georg Herder*, Impression anastatique, Bruxelles, Culture et civilisation, 1969, p. 120-134 ; « Métacritique sur le purisme de la raison », tr. J. Colette, *Philosophie*, 55, 1997, p. 6-13. Herder fit aussi paraître un ouvrage contre Kant intitulé *Metacritik zur Kritik der reinen Vernunft*, I, *Verstand und Erfahrung*, II, *Vernunft und Sprache* (Leipzig 1799).

13. *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, p. 200.

14. Voir Formigari, 1988.

15. *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, p. 53.

En ce qui concerne l'origine du langage, Humboldt connaissait bien sûr les opinions de ses prédécesseurs (dont Condillac et Rousseau), mais c'est de Herder qu'il reçut les plus grandes influences. Dans son ouvrage soumis à l'Académie des sciences de Berlin, Herder reprenait les thèses de Condillac sur le passage de signes naturels à des signes artificiels¹⁶. Il critiquait Condillac de n'avoir pas démontré comment des sons inarticulés pouvaient se transformer en un système structuré de signes artificiels. À cet effet, Herder postulait pour sa part une faculté de l'esprit, le « discernement » (*Besonnenheit*), qui explique la possibilité de l'articulation linguistique. En bref, le discernement, propre aux humains, est la faculté de ramener une diversité de signes visuels, tactiles, olfactifs, etc., sous un seul signe acoustique — opération que Kant appelait « synthèse ». C'est le langage qui fait de la fugitive excitation sensible un contenu déterminé et différencié, et qui est le facteur de l'élaboration synthétique de la conscience.

L'homme s'entoure d'un univers sonore, afin de recueillir et d'élaborer en lui l'univers des objets. Les rapports que l'homme entretient avec les objets sont fondamentalement et [...] exclusivement réglés par la manière dont le langage les lui transmet. C'est par un seul et même acte qu'il tisse autour de lui la trame de la langue et qu'il se tisse en elle¹⁷.

Humboldt reprendra les notions hégéliennes d'esprit, d'extériorisation et de médiation pour concevoir la source du langage. La langue est, selon ses termes, une « émanation involontaire de l'esprit » (*eine unwillkürliche Emanation des Geistes*)¹⁸. Humboldt emploie aussi fréquemment le terme *Selbstätigkeit* (« spontanéité ») pour caractériser l'esprit, dont le propre est d'agir. L'esprit, pour se réaliser, s'extériorise (se concrétise) par la médiation linguistique. La langue n'est ni œuvre de raison ni le fruit d'une volonté de communication ; elle s'apparente plutôt à l'œuvre d'art. Telle l'œuvre d'art, la langue est une mise en forme. Cette forme sonore émane de l'esprit, mais dès que l'esprit a créé des formes linguistiques pour s'exprimer (pour articuler la pensée), ces mêmes formes deviennent objectives et déterminent l'articulation ultérieure de la pensée. La qualité de cette articulation initiale et spontanée dépend pour Humboldt de la force de penser dont elle émane. Mais la

16. Johann Gottfried von Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770), in id., *Sämtliche Werke*, t. 5., éd. B. Suphan, Berlin, Weidman, 1891, p. 1-154 ; « Haben die Menschen, ihren Naturfähigkeiten überlassen, sich selbst Sprache erfinden können ? », in *Sprachphilosophische Schriften*, E. Heintel, éd., Hambourg, Meiner *Philosophische Bibliothek*, vol. 248, 1960, p. 3-87. *Traité sur l'origine de la langue*, suivi de *Textes critiques de Hamann*, introduction, tr. et notes de Pierre Pénisson, Paris, Aubier, 1978. Sur la notion herdérienne de *Besonnenheit*, voir Pénisson, 1992, et Formigari, 1994, chap. 2.

17. *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, p. 199. Plus loin (p. 200) : « Prise dans toute son extension, une langue contient l'ensemble des phénomènes dont elle a opéré la transformation en éléments phonétiques. »

18. *Ibid.*, p. 147. Humboldt utilise l'expression « *unwillkürlich* » (au sens courant : « non arbitraire »), c'est-à-dire, ne relevant pas du libre-arbitre, ou de quelque acte de volition.

forme ainsi créée ne peut avoir que ses propres potentialités, bien que le travail ultérieur de la pensée sur le langage se fasse à partir de possibilités toujours renouvelées de créer de nouvelles formes.

Le langage comme objet d'étude romantique est conçu comme entité organique autonome générant ses propres ressources. Il possède sa dynamique propre dans laquelle il se forme, s'organise et se construit dans les lignes déterminées par sa structure d'origine. Une fois que sont cristallisées les formes grammaticales qu'il a créées, l'esprit devra leur obéir, car il ne peut s'exprimer et se développer qu'à l'intérieur de celles-ci. D'où l'influence des diverses formes de construction linguistique sur le développement spirituel.

4. L'interaction pensée-langage

Nous touchons ici l'aspect dialectique de la relation entre pensée et langage entrevu par Humboldt. Il s'agit de voir comment la pensée « agit » sur la langue, et comment la langue « réagit » sur la pensée. Au début du §14 de l'*Œuvre sur le Kavi*, Humboldt s'exprime ainsi sur l'objet des considérations qu'il entend mener : « Il s'agit d'examiner le cycle complet qui se déroule depuis le moment où [la langue] naît dans l'esprit jusqu'au moment où elle y retourne pour réagir sur lui¹⁹. » On a vu qu'à sa source la langue est l'expression de la pensée, l'extériorisation d'une subjectivité. En ce sens, la langue est « agie » par l'esprit, par la pensée. « Nous avons noté, écrit Humboldt, que l'objet [langue] devait avant tout son origine au sujet et que le pouvoir en question était d'abord issu de l'instance à laquelle il s'impose. » Mais dès qu'elle se développe pour constituer à la fois une expression et une condition de la pensée, la langue en vient à « réagir » sur la pensée. À l'origine émanation spontanée d'une force mentale, familière et dépendante de l'âme, la langue formée en vient à constituer un stock lexical et un système de règles qui exercent une force étrangère et indépendante, dans la mesure où elle est elle-même perçue par le sujet comme un objet qui impose sa structure à la pensée :

La langue voit s'instituer un répertoire lexical et un système de règles par lesquels elle affirme au cours des siècles sa puissance et son autonomie. Nous avons auparavant insisté sur le fait que la pensée, recueillie dans la langue, prenait figure d'objet pour l'âme et, dans ces conditions, exerçait sur elle un pouvoir étranger. [...] Nous voici maintenant revenu à la thèse opposée : la langue est réellement un objet étranger, son pouvoir a une autre origine que l'instance sur laquelle il agit²⁰.

C'est en considérant la dialectique qui existe entre la langue et la génération qui la parle que Humboldt illustre sa conception de l'action à la fois contraignante et émancipatrice de la langue sur la pensée. Humboldt y

19. *Ibid.*, p. 192.

20. *Ibid.*, p. 201.

affirme la « double présence d'un élément stable et d'un élément fluide » qui engendre entre la langue et la génération qui la parle une relation dialectique :

Les deux thèses opposées d'après lesquelles la langue est étrangère et familière à l'âme, indépendante et dépendante d'elle, trouvent au sein de la langue elle-même leur union féconde et constituent ainsi la manière d'être originale qui en définit l'essence²¹.

Dépositaires de leur forme, les éléments linguistiques constituent, dit Humboldt, une masse morte, mais qui porte en elle le germe d'une capacité inépuisable de détermination et d'enchaînement de la pensée. Ce qui dans la langue paraît stable et objectif doit être sans cesse réanimé par la parole, réasumé par la subjectivité :

Mais la langue ne se manifeste et ne se développe effectivement que dans le milieu social ; et l'homme ne se comprend lui-même qu'après avoir mis à l'épreuve des autres l'intelligibilité de ses paroles. Car l'objectivité se renforce de ce qu'une autre bouche répercute le terme que j'ai formé ; et la subjectivité n'y perd rien ; l'homme ne cesse de sentir qu'il ne fait qu'un avec l'homme ; la subjectivité est elle-même renforcée, puisque la représentation, une fois transformée en langage, cesse d'être la propriété exclusive d'un seul sujet. En s'ouvrant à la médiation d'autrui, la subjectivité se raccorde à ce que l'espèce humaine a en commun et dont chaque individu possède une variation, mais telle qu'elle porte en elle le désir de s'accomplir et de se parachever dans le commerce des autres²².

C'est ainsi que, pour Humboldt, la langue « récupère et fait fusionner les concepts de subjectivité et d'objectivité ». La langue dont j'ai hérité n'a pas d'autres fondements que les actes parlants et parlés de toutes les générations humaines. Les contraintes et les déterminations que j'y trouve, elle les doit à la nature humaine, à laquelle je suis intimement associé ; « aussi n'y a-t-il en elle d'élément étranger que pour ma nature actuelle et individuelle, mais non pour ma nature authentique et profonde. » L'opposition apparente entre subjectivité et objectivité est résolue dans l'horizon de la totalité : « C'est dans l'exacte mesure où elle est subjectivement agie et dépendante que la langue est objectivement agissante et autonome²³. »

Humboldt présente donc la dialectique entre la pensée et le langage sous une forme téléologique où les limites que le langage impose à la pensée de même que la liberté qu'il lui procure se supportent mutuellement dans une prise de conscience progressive de l'unité de la nature humaine.

21. *Ibid.*, p. 202.

22. *Ibid.*, p. 194.

23. *Ibid.*, p. 202.

Références

- Formigari, Lia, *La sémiotique empiriste face au kantisme*, tr. M. Anquetil, Liège, Mardaga, 1994.
- . « De l'idéalisme dans les théories du langage. Histoire d'une transition », *Histoire, Épistémologie, Langage*, 10, 1988, 59-80.
- Gipper, Helmut, *Bausteine zur Sprachinhaltforschung*, Düsseldorf, Schwann, 1963.
- Hansen-Løve, Ole, *La révolution copernicienne dans l'œuvre de Wilhelm von Humboldt*, Paris, Vrin, 1972.
- Humboldt, Wilhelm Von, *Gesammelte Schriften*, 17 vol., éd. A. Leitzmann, Berlin, Behr, 1903-1936 ; réimpr., Berlin, De Gruyter, 1967.
- . « Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts » (1836) (Introduction à Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java), 3 vol., Berlin, Dummler, 1836-1839, pp. 1-344, in *Gesammelte Schriften*, vol. 7, éd. D. Di Cesare, Paderborn, Schöningh, 1998. « La différence de construction du langage dans l'humanité et l'influence qu'elle exerce sur le développement spirituel de l'espèce humaine » (*Introduction à l'œuvre sur le kavi*), p. 133-420, in Humboldt, 1974.
- . « Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung » (1820), pp. 1-34 in *Gesammelte Schriften*, vol. 4. « Sur l'étude comparée des langues dans son rapport aux différentes époques du développement du langage », pp. 64-112, in Humboldt, 2000.
- . « Über den Einfluß des verschiedenen Charakters der Sprachen auf Literatur und Geistesbildung », pp. 640-644 in *Gesammelte Schriften*, vol. 7. « De l'influence de la diversité de caractère des langues sur la littérature et la culture de l'esprit », pp. 120-129, in Humboldt, 2000.
- . « Über die Aufgabe des Geschichtschreibers », pp. 35-56 in *Gesammelte Schriften*, vol. 4. « La tâche de l'historien », pp. 67-100, in Humboldt, 1985.
- . *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, éd. P. Caussat, Paris, Seuil, 1974.
- . *La tâche de l'historien* (tr. et n. A. Disselkamp et A. Laks, introd. J. Quillien), Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1985.
- . *Trois essais sur le langage*, tr. P. Caussat, in P. Caussat, D. Adamski et M. Crépon, *La langue source de la nation*, Liège, Mardaga, 1996, pp. 427-460.
- . *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage* (tr., introd. et n., D. Thouard), Paris, Seuil, 2000.
- Joseph, John, « From Whitney to Chomsky. Essays in the History of American Linguistics », Amsterdam, John Benjamins, *Studies in the Theory and History of Linguistic Science*, vol. 103, 2002.
- Koerner, E. F. Konrad, « The Sapir-Whorf Hypothesis : An historico-bibliographical essay », in id., *Professing Linguistic Historiography*, Amsterdam, John Benjamins, *Studies in the Theory and History of Linguistic Science*, vol. 79, 1995.
- Lee, Penny, « The Whorf Theory Complex. A Critical Reconstruction ». Amsterdam, John Benjamins, *Studies in the Theory and History of Linguistic Science*, vol. 81, 1996.
- Lucy, John, « Language Diversity and Thought : A reformulation of the linguistic relativity hypothesis », Cambridge, Cambridge University Press, *Studies in the Social and Cultural Foundations of Language*, vol. 12, 1992.
- Malmberg, Bertil, *Histoire de la linguistique. De Sumer à Saussure*, Paris, PUF, 1991.
- Pénisson, Pierre, *Herder. La raison dans les peuples*, Paris, Cerf, 1992.

- Trabant, Jürgen, *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache, Wilhelm von Humboldts Sprach-Bild*, Munich, Fink, 1986. Humboldt ou le sens du langage, Liège, Mardaga, 1992.
- . *Traditionen Humboldts*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1990. *Traditions de Humboldt*, tr. M. Rocher-Jacquín, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 1999.
- . « Le courant humboldtien », in *Histoire des idées linguistiques*, vol. 3, éd. Sylvain Auroux, Liège, Mardaga, 2000, pp. 311-322.

Les fonctions normatives ou catégories modales

Paul Amselek

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013889ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013889ar>

[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

Amselek, P. (2006). Les fonctions normatives ou catégories modales. *Philosophiques*, 33 (2), 391–418. <https://doi.org/10.7202/013889ar>

Résumé de l'article

Les modalités déontiques articulées par les règles de conduite en général et les règles juridiques en particulier ont constamment donné lieu à des conceptions aberrantes dans la théorie générale de l'éthique et du droit. Cette étude dénonce les vues confuses répandues en la matière par Kelsen, ainsi que les vues négationnistes tenaces en circulation prétendant purement et simplement bouter les catégories modales hors de la théorie juridique ou morale.

Les fonctions normatives ou catégories modales

PAUL AMSELEK

Professeur émérite à l'Université Panthéon-Assas (Paris II)

paulamselek@wanadoo.fr

RÉSUMÉ. — Les modalités déontiques articulées par les règles de conduite en général et les règles juridiques en particulier ont constamment donné lieu à des conceptions aberrantes dans la théorie générale de l'éthique et du droit. Cette étude dénonce les vues confuses répandues en la matière par Kelsen, ainsi que les vues négationnistes tenaces en circulation prétendant purement et simplement bouter les catégories modales hors de la théorie juridique ou morale.

ABSTRACT. — The deontic modalities working with the rules of conduct in a general way, and the legal rules in particular, have steadily given rise to aberrant conceptions in the general theory of ethics and law. This paper informs against the confused views spread on this matter by Kelsen, and also against the circulating tenacious negationistic views purely and simply claiming to drive modal categories out of legal or moral theory.

« Ce n'est point le corps des lois
que je cherche, mais leur âme. »

MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*

Une formule célèbre de Portalis définit la vocation des normes juridiques, et plus généralement de toutes les règles de conduite ou normes éthiques : « La loi ordonne, permet ou interdit. » *Ordonner, permettre, interdire*, c'est ce que les théoriciens du droit et de l'éthique, en particulier Kelsen, appellent les fonctions de la norme ou fonctions normatives. En logique déontique, par référence aux usages terminologiques de la logique générale, on parle plutôt des « modes ou modalités déontiques ». Mon propos ici sera de dénoncer les conceptions erronées auxquelles ces fonctions normatives ou modalités déontiques ont donné lieu et qui continuent d'avoir cours dans la théorie générale du droit et de l'éthique. Mais auparavant, il me paraît indispensable de commencer par rappeler, en manière de prolégomènes, quelques données de base relatives à cette matière.

Prolégomènes

L'idée même de « fonction normative » renvoie à la nature la plus essentielle des règles ou normes (termes qui sont pour moi rigoureusement synonymes) : il s'agit d'outils, comme l'atteste la dérivation métaphorique même dont ces appellations ont originairement procédé à travers le latin *regula* ou le grec *gnômon*. Un outil, c'est un objet auquel une intention humaine a assigné une certaine finalité instrumentale. En l'occurrence, l'objet dont il s'agit est un contenu de pensée ; les règles sont des outils mentaux qui appartiennent au

monde de l'intelligible et non du sensible : ce à quoi est assignée une finalité instrumentale, c'est du sens, et notamment du sens véhiculé par des énonciations écrites ou orales¹.

Plus précisément, les règles — dans leur essence la plus générale commune à toutes les espèces de règles — sont des contenus de pensée auxquels est impartie la vocation instrumentale de donner la mesure du possible, d'indiquer la marge ou degré de possibilité de l'avoir lieu de certaines choses en fonction de certaines circonstances. Telle est leur utilité (leur « outilité ») la plus essentielle, qui constitue leur dénominateur commun et à quoi s'attache, par-delà leur diversité, leur identité même de règles : elles sont destinées à servir d'indicateurs du possible. À cet égard, toutes les règles, quelles qu'elles soient, se ramènent dans leur vocation instrumentale générique à trois grandes figures selon qu'elles indiquent pour telle chose ou tel type de chose :

— une marge maximale de possibilité de survenance : « dans telles circonstances, telle chose ou tel type de chose *doit* survenir » (l'obligation ou nécessité, c'est la marge la plus étendue de la possibilité, la marge de 100 %, — le degré 1 comme disent les théoriciens du calcul des probabilités, celui qui exclut toute impossibilité et équivaut ainsi au degré 0 d'impossibilité) ;

— une marge nulle (0 %) de possibilité de survenance : « dans telles circonstances, telle chose ou tel type de chose ne peut pas se produire » (ce degré 0 de la possibilité correspond en même temps à la marge la plus étendue — au degré 1 — de l'impossibilité) ;

— une marge de possibilité de survenance intermédiaire entre 0 et 1 : « dans telles circonstances, telle chose ou tel type de chose peut se produire. » On est là en présence, pourrait-on dire, d'un degré d'incertitude ou indétermination occurrenceielle : la chose ou le type de chose en question peut survenir ou ne pas survenir. Une réduction d'incertitude est opérée avec la catégorie particulière de règles que sont les règles de caractère probabiliste qui indiquent précisément des sous-degrés de possibilité à l'intérieur de cet espace intermédiaire entre 0 et 1, entre 0 % et 100 % : « dans telles circonstances, telle chose ou tel type de chose a tel pourcentage de probabilité (par exemple, 10 chances sur 100) de se produire. »

Toutes les règles, de quelque nature qu'elles soient, servent ainsi à indiquer, pour l'avoir lieu de telle ou telle chose, des marges ou degrés sur l'échelle bipolaire du possible. S'agissant plus spécialement des règles de conduite, et notamment des règles juridiques, leur vocation instrumentale spécifique est de donner à ceux à qui elles sont adressées la marge du possible à l'intérieur de laquelle doivent se tenir leurs agissements, leurs faits et gestes — la marge de manœuvre ou latitude dont ils disposent pour leurs accom-

1. Je laisserai de côté les formes d'expression non linguistiques des normes, comme par exemple les signes gestuels de l'agent de police enjoignant à des automobilistes de circuler, de s'arrêter ou de changer de direction.

plissements : elles sont destinées à servir de support à leur volonté, à l'encadrer dans ses déterminations, dans le choix des lignes de conduite qu'elle arrête et qu'elle met à exécution. Elles sont, en ce sens, des outils de direction de la conduite humaine : elles indiquent ce qu'on peut faire, ce qu'on ne peut pas faire ou ce qu'on ne peut pas ne pas faire, c'est-à-dire des permissions, des interdictions ou des obligations, aux fins que les destinataires se règlent sur elles, ajustent en conséquence leurs comportements.

Ces trois degrés ou marges du possible que les règles en général, et les règles éthiques et juridiques en particulier, ont vocation à fixer — chacune dans le contexte de la finalité instrumentale spécifique propre à la catégorie dont elle relève — correspondent à ce qu'on nomme en logique générale des « catégories modales » ou modalités, ces catégories modales prenant dans le contexte de la fonction directive spécifique propre aux règles de conduite la couleur ou la dimension de modalités déontiques. Dans le cadre de ces prolégomènes, il importe de dissiper certaines confusions ou contresens couramment répandus au sujet de ces catégories modales ; deux mises au point me paraissent devoir être formulées.

- 1) Une première mise au point concerne le dénombrement de ces fonctions normatives, de ces catégories modales qui s'inscrivent dans la fonction des normes. Sont-elles bien au nombre de trois ? Ne sont-elles pas plutôt — selon une vue encore bien ancrée chez les logiciens — au nombre de quatre ?

Il convient de rappeler, en effet, que les catégories modales ont été d'abord étudiées en logique d'une manière purement abstraite, en elles-mêmes et pour elles-mêmes, indépendamment de la théorie des règles. Depuis Aristote, la logique générale distingue ainsi quatre catégories modales, qui s'articuleraient en deux couples antithétiques : l'impossible et le possible (ou non-impossible), le nécessaire et le contingent (ou non-nécessaire). Et Leibniz, qui a été le premier dans ses *Éléments de droit naturel* (1669 – 1671) à faire un rapprochement entre les catégories modales et les règles (notamment juridiques) de conduite, a ramené ces dernières, dans leur vocation instrumentale, à quatre grandes figures selon qu'elles indiquent l'interdit ou son contraire, le permis (droit de faire), l'obligation ou son contraire, le facultatif (droit de ne pas faire). La logique juridique, et plus généralement normative ou déontique, vit encore sur la base de cette conception. Or elle s'inspire d'une analyse erronée développée par Aristote dans l'un de ses traités de logique (*De l'interprétation*) et qui a ensuite prospéré et est devenue classique chez les logiciens : le carré de catégories modales évoqué par Aristote dans ce traité²

2. En liaison avec des arrière-plans métaphysiques : cf. mon étude « Ontologie du droit et logique déontique », Rev. dr. publ. 1992, p. 1016.

est, en effet, fallacieux, car ce qui n'est pas nécessaire — le « contingent » — se confond avec la catégorie du « possible ». C'est qu'en raisonnant abstraitement en termes binaires, en termes de couples de notions logiques antithétiques, le Stagirite ne s'est pas rendu compte que les catégories modales expriment les degrés du possible et que ces degrés se répartissent sur une échelle à trois échelons correspondant, comme je l'ai précédemment rappelé, respectivement au degré maximum de possibilité ou nécessité, au degré nul ou impossibilité, et au degré intermédiaire ou possibilité. Ce degré intermédiaire s'oppose à chacune des deux extrémités de l'échelle : le possible s'oppose tout à la fois au nécessaire et à l'impossible. Mais cela n'autorise pas à distinguer quatre catégories : la « possibilité » et la « contingence » distinguées par Aristote constituent une seule et même catégorie envisagée simplement tantôt par rapport à la nécessité, tantôt par rapport à l'impossibilité.

En d'autres termes, les catégories modales forment non pas un carré, mais un triangle : à ce qui n'est pas possible s'oppose non seulement ce qui est possible, ce qui peut avoir lieu, mais aussi ce qui est nécessaire, ce qui doit avoir lieu ; de même, au possible s'opposent à la fois l'impossible et le nécessaire, et au nécessaire le possible et l'impossible. À chacun des trois degrés s'opposent les deux autres. C'est, du reste, ce triangle qu'Aristote lui-même a développé dans *Les premiers analytiques*, bien que la postérité n'ait retenu que le carré du traité *De l'interprétation*.

En tout cas, au niveau des règles de conduite, on doit seulement s'en tenir aux trois catégories de l'obligation, de l'interdit et du permis. Le « permis » et le « facultatif » distingués depuis Leibniz par la logique déontique sont une seule et même catégorie : une chose permise est une chose qui n'est ni interdite ni obligatoire ; le droit de, c'est en même temps le droit de ne pas. Il n'y a pas de prétendu « possible unilatéral » qui serait uniquement un droit de faire ou uniquement un droit de ne pas faire.

- 2) Une autre mise au point s'impose en réaction à une vue couramment répandue, particulièrement en logique déontique où elle a donné lieu à de bien contestables développements théoriques. Que les normes de conduite, et en particulier les normes juridiques, aient vocation à indiquer des permissions, des interdictions ou des obligations ne veut pas dire que les énoncés qui les expriment doivent nécessairement articuler des verbes ou des expressions du type « peut », « a le droit de », « doit », « a l'obligation de », « ne peut pas », « il est interdit de »... Il s'agirait là, pour les tenants de la logique des normes, de prétendus « foncteurs normatifs » ou « déontiques », qui imprimeraient aux énoncés les articulant leur fonction même — leur

coloration — d'énoncés de normes³. En réalité, peu importe la texture formelle — le vêtement linguistique — utilisée pour l'énonciation des normes, et notamment des normes juridiques : il ne faut pas confondre l'énoncé émis par le législateur et la fonction de norme dévolue par lui au contenu de pensée énoncé (et que traduit, dans le domaine juridique, l'intitulé même de l'acte de parole accompli : « loi », « ordonnance », « décret », etc.). La fonction ainsi assignée à ce contenu de pensée implique qu'il est chargé de servir à donner à ceux à qui s'adresse le législateur la mesure de leur possibilité d'agir, qu'il est destiné à leur indiquer ce qu'ils peuvent, ne peuvent pas ou doivent faire, et donc qu'on doit le recevoir et l'utiliser comme tel : ainsi, c'est la fonction même de norme reconnue au contenu de pensée énoncé qui va amener ceux qui le reçoivent à s'en servir comme d'un indicateur de permissions, d'obligations ou d'interdictions. Il importe peu que le législateur ait employé formellement les termes « peut », « doit », « ne peut pas » : c'est la fonction même d'encadrement des conduites reconnue au contenu de pensée énoncé qui amène de toute façon à y rechercher et à en tirer (ou à tâcher d'en tirer) par une exégèse appropriée des permissions, des obligations, des interdictions. La fonction de norme reconnue à ce qui est énoncé branche automatiquement sur un certain registre d'interprétation orienté vers une recherche, vers une extraction de droits, d'obligations, d'interdictions ; c'est cette fonction qui conduit à considérer et à utiliser ce qui est énoncé comme un gisement de « pouvoir », de « ne pas pouvoir » ou de « devoir ».

Cette mise au point éclaire, en particulier, le cas de certaines règles juridiques qui ont souvent paru atypiques, un peu mystérieuses, et qui ont fait couler beaucoup d'encre pour essayer d'en rendre compte ; je veux parler des normes s'énonçant sur le modèle suivant (emprunté, en l'occurrence, au droit constitutionnel où il s'illustre par excellence) : « Le Président de la République est le chef des armées », « Le Parlement vote les lois », « Le Gouvernement conduit la politique de la nation. » Les réalistes scandinaves de l'École d'Uppsala comme Karl Olivecrona ou Tore Strömberg⁴ ont prétendu qu'il s'agissait là d'une variété spéciale de normes juridiques, qualifiées de « normes de compétence », à côté des « normes de conduite » proprement dites du type « on peut, on ne peut pas ou on doit faire ceci ou cela ». Cette distinction est un non-sens : toutes les normes juridiques, et plus généralement toutes les normes éthiques, sont des règles de conduite, ayant vocation à encadrer la conduite humaine. Les contenus de pensée ainsi énoncés dans les

3. Cf. ma contribution « Philosophie du droit et théorie des actes de langage », in *Théorie des actes de langage, éthique et droit*, sous ma direction, P.U.F., 1986, p. 115 s.

4. Voir S. Strömholm et H.H. Vogel, *Le « réalisme scandinave » dans la philosophie du droit*, L.G.D.J., 1975, p. 75 s.

textes constitutionnels constituent des outils-règles de conduite comme les autres, se prêtant par leur nature même à une recherche herméneutique et à une extraction de marges de possibilité d'agir, de droits, d'obligations, d'interdictions. Il ne faut pas s'attacher à la forme linguistique : l'important, c'est la fonction qu'on fait jouer à ce qui est énoncé.

De la même façon, on croit généralement qu'une disposition juridique est nécessairement ou impérative, ou prohibitive, ou permissive, en fonction notamment du type de verbe ou d'expression verbale — du prétendu « foncteur » — qu'elle articule ; c'est inexact. Par exemple, la disposition selon laquelle « dans telles circonstances telle autorité publique peut prendre tel type de mesures après avis de tel organisme » n'est pas une disposition purement permissive, même si elle est énoncée formellement en termes de « pouvoir » : en tant qu'elle vise à fixer la marge de manœuvre de l'autorité publique en cause, elle indique tout à la fois une possibilité (prendre ou ne pas prendre les mesures en question), des impossibilités (prendre des mesures d'une autre nature que celles prévues, ou, dans d'autres circonstances que celles mentionnées, ce qui correspond à l'obligation de ne prendre que des mesures du type indiqué et seulement dans les circonstances indiquées), et une obligation (prendre l'avis de tel organisme avant d'édicter les mesures arrêtées, ce qui correspond à l'impossibilité d'édicter ces mesures sans avoir pris l'avis de cet organisme). On le voit bien à nouveau à travers cet exemple : ce qui compte, ce n'est pas la présence formelle des verbes « devoir » ou « pouvoir » dans l'énoncé, mais le rôle même de règle que l'on assigne et que l'on fait jouer à ce qui est énoncé et qui le constitue *ipso facto* en gisement de droits et d'obligations aux yeux de ceux qui ont à l'interpréter et à s'en servir.

Ces mises au point faites, je suis en mesure de développer les observations critiques qu'appellent des conceptions couramment admises dans la théorie générale du droit et de l'éthique au sujet des catégories modales impliquées par les règles de conduite en général et les règles juridiques en particulier. J'examinerai d'abord, à titre emblématique, les vues confuses répandues en la matière par Kelsen, puis les vues négationnistes tenaces en circulation prétendant purement et simplement bouter les catégories modales hors de la théorie juridique ou morale.

Les vues confuses répandues par Kelsen

Il y aurait, en vérité, beaucoup à dire — et à redire — au sujet des idées développées par Kelsen autour des catégories modales dans le cadre de sa théorie du droit. Pour m'en tenir à l'essentiel, je formulerai quatre séries d'observations.

- 1) Kelsen, on le sait, oppose de manière très tranchée, mais bien obscure, le monde des faits, du *Sein*, et le monde des normes, du *Sollen*, du devoir ou devoir-être, — deux mondes mystérieux et irréductibles. En fait, le chef de l'École normativiste a reconnu lui-même n'avoir guère approfondi cette opposition *Sein-Sollen* reprise de Kant

mais dont il n'a jamais dépassé une approche purement impressionniste :

La différence entre *Sein* et *Sollen*, *être* et *devoir* ou *devoir-être*, écrit-il, ne peut pas être expliquée davantage. Elle est donnée à notre conscience de façon immédiate. Personne ne peut nier que l'assertion que ceci ou cela *est* — c'est l'assertion qui décrit un fait positif — est essentiellement différente de la proposition que quelque chose *doit être* — c'est l'assertion qui décrit une norme ; et personne ne peut nier que, du fait que quelque chose est, il ne peut pas suivre que quelque chose doive être, non plus qu'inversement de ce que quelque chose doit être, il ne peut pas suivre que quelque chose est⁵.

Le maître autrichien n'a pas su apercevoir clairement que les catégories modales impliquées dans les normes sont des catégories logiques, sans référent dans le monde extérieur : la possibilité, la nécessité, l'impossibilité ne sont pas des données d'observation, des éléments du tableau que le monde offre à notre regard. Ce sont, comme l'avait déjà bien vu Aristote, des notions produites de toutes pièces et mises en œuvre par l'esprit humain pour les besoins spécifiques de ses propres démarches et qu'il surajoute — qu'il *surimpose* — ainsi aux choses du monde. Autrement dit, et pour employer la terminologie kantienne, il s'agit de « catégories *a priori* ». Et c'est précisément ce que vise essentiellement à exprimer l'opposition du *Sein* et du *Sollen* : il n'y a pas, dans le monde observable, de la possibilité ou de la nécessité comme il y a des arbres ou des étoiles ; on ne peut donc tirer des normes à partir de la simple observation de la réalité : ce sont des construits de notre esprit qui s'articulent, dans leur principe même, autour de purs produits de notre *logos*, de pures entités logiques. Il n'y a là rien de très mystérieux.

- 2) Kelsen n'a pas vu non plus que les règles de conduite ne sont pas les seules à s'articuler autour des catégories modales : c'est le cas de toutes les règles, y compris les règles ou lois scientifiques élaborées par le savant. Au contraire, Kelsen oppose constamment les règles de conduite indiquant « si A est, B doit être, peut être ou ne peut pas être » et les lois scientifiques qui indiqueraient, elles, « si A est, B est ». C'est là une conception radicalement fausse, bien que couramment répandue. Il y a, sans doute, des différences d'espèce tout à fait irréductibles entre les règles scientifiques et les règles de conduite, mais elles appartiennent les unes et les autres, non moins indubitablement, au même genre, au genre règle : les lois scientifiques sont elles aussi des outils ayant pour vocation essentielle de donner la mesure du possible, plus précisément d'indiquer que « dans telles circonstances, tel type de phénomène doit se produire, ou ne peut

5. *Théorie pure du droit*, 2^e éd., traduction Charles Eisenmann, Dalloz, 1962, p. 7 s.

pas se produire, ou peut se produire ou a tant de chances de se produire⁶ ». Ce n'est pas par hasard qu'on a été amené à les qualifier de « lois », encore que cette référence aux règles juridiques, inspirée par les arrière-plans métaphysiques et religieux qui ont historiquement présidé aux premières conceptions de la science⁷, ne soit pas dépourvue d'ambiguïté. En effet, ces règles n'ont évidemment pas pour vocation spécifique de diriger la conduite humaine (et encore moins de diriger la conduite de la nature, de la gouverner, ce qui n'a strictement aucun sens) ; elles n'indiquent pas les marges du possible de notre agir pour que nous ajustions nos faits et gestes sur elles ; ce ne sont pas des outils de direction des conduites visant à encadrer la volonté humaine dans ses accomplissements, mais des outils de repérage face aux flux entremêlés d'événements que le monde nous donne à voir : leur vocation est de nous servir à nous repérer dans les productions du monde, à maîtriser mentalement le dédale des choses que la réalité fait défiler sous nos yeux, en bref à éclairer notre intelligence en lui signalant les degrés de possibilité qu'ont tel ou tel type de choses de se réaliser dans telles ou telles circonstances. Mais elles n'en restent pas moins, comme les règles de conduite, des construits de l'esprit, des outils mentaux ou artefacts intelligibles créés par lui pour ses propres démarches, sans doute en s'appuyant dans cette création sur des données d'observation, mais sans que ces règles soient pour autant elles-mêmes de simples observations, de simples constats ou tableaux du monde susceptibles d'être dits vrais ou faux, puisqu'elles s'articulent elles aussi autour de catégories modales sans référent dans le monde⁸. Elles sont d'autant moins susceptibles d'être dites vraies ou fausses qu'à l'instar des règles de conduite elles ne se réduisent pas à du *logos*, à de simples contenus de pensée assertés, mais correspondent à des contenus de pensée

6. Le fait, précisément que les lois scientifiques sont d'authentiques règles a inspiré à Galilée sa fameuse formule : « Le livre de la nature est écrit en langage mathématique » (*Le messager céleste*, 1610). En réalité, ce n'est pas la nature qui a une expression mathématique, mais les lois théoriques construites par la science, en tant même que règles s'articulant à l'instar de toutes les autres règles sur les catégories modales, lesquelles ne sont rien d'autre qu'une quantification — sous forme de pourcentages — du possible. L'astrophysicien Laurent Notale observe pertinemment en ce sens : « La question que se posait Einstein et tant d'autres physiciens : « Comment se fait-il que les mathématiques puissent servir à décrire le monde ? » est peut-être une fausse question. Seule l'existence de lois pose un problème... Une fois celle-ci admise, leur expression trouve une forme naturellement compactée dans le langage mathématique » (*La relativité dans tous ses états*, Hachette, 1998, p. 29). Mais ce langage est aussi celui du droit et, plus généralement, de l'éthique, car il est de l'essence même des règles de mettre en œuvre une mathématique du possible.

7. Cf. mon étude « La science et le problème de la liberté humaine » publiée dans cette revue, vol. 27 n° 2, automne 2000, p. 408 s.

8. Voir mon étude déjà citée, Rev. dr. publ., 1992, p. 1036 s.

réifiés, constitués en choses, en instruments ou appareils mentaux destinés à des utilisations spécifiques et donnant lieu, si l'on peut dire, à des manipulations de l'esprit : il s'agit non pas d'assertions, mais de *formules*, d'espèces de clefs ou grilles de lecture qui, appliquées mentalement sur le livre du monde, visent à permettre de pré-voir l'à-venir, ou de reconstituer le fil d'événements passés, ou bien encore de provoquer délibérément la production de telle ou telle chose en créant les circonstances adéquates qu'elles indiquent. Ce sont ces prévisions de la réalité à venir ou ces rétropections de la réalité passée effectuées par leur truchement qui sont de nature à être vraies ou fausses en fonction des données expérimentales. Au contraire, et comme il en va pour tous les outils, y compris ceux du monde sensible, on ne peut à proprement parler tenir ces règles elles-mêmes pour vraies ou fausses, mais seulement pour bonnes ou mauvaises en fonction de leur valeur pragmatique, de leur utilité, de la qualité des services qu'elles rendent en pratique, c'est-à-dire selon qu'elles permettent plus ou moins efficacement de se repérer, selon le degré d'exactitude et de précision des prévisions et rétropections que procure leur usage.

Précisément, c'est sous l'inspiration de vues logicistes réductrices méconnaissant la chosité des lois scientifiques, les ramenant aux seuls contenus de pensée dont elles sont faites et les assimilant à de pures assertions, qu'en logique normative ou déontique on qualifie couramment les catégories modales à l'œuvre dans le cadre de ces lois de « modalités aléthiques » par opposition aux « modalités déontiques » des règles de conduite : la *nécessité*, l'*impossibilité* et la *possibilité* ne seraient ainsi pas exactement de la même nature que l'*obligation*, l'*interdiction* ou la *permission*, même si l'on reconnaît une certaine « analogie » entre les unes et les autres. En réalité, il s'agit toujours des mêmes catégories du possible fonctionnant simplement dans des contextes instrumentaux différents, pour des usages différents, cette instrumentalisation leur imprimant une coloration particulière qui ne leur est pas inhérente et ne tient pas à leur essence propre. L'obligation n'est jamais que la nécessité de faire, l'interdiction l'impossibilité de faire, et la permission la possibilité de faire envisagées dans le cadre d'une direction de la conduite humaine : il n'y a pas de différence au niveau des catégories modales elles-mêmes en cause par rapport à la nécessité, l'impossibilité ou la possibilité de se produire des lois scientifiques. Au demeurant, sur un plan terminologique, il serait plus approprié d'appeler, non pas « aléthiques », mais « ontiques » les modalités du possible lorsqu'elles sont utilisées dans l'ordre des faits, des étants du monde, ces modalités étant dites « déontiques » lorsqu'il en est fait usage dans l'ordre des à-faire des hommes.

- 3) En ramenant à la suite de Kant les règles ou normes de conduite à l'idée de *Sollen*, en alléguant que « la norme est un «devoir-être» (*Sollen*)⁹ », Kelsen cherche à exprimer confusément que ces règles visent à diriger la conduite de ceux à qui elles sont adressées ; mais au lieu de parler de « devoir » ou « devoir-être », il aurait été mieux inspiré de parler de « pouvoir faire » : c'est l'idée générique du possible, de la possibilité d'agir qui caractérise le plus exactement ces règles (comme le révèle lumineusement la langue française qui place les règles juridiques sous l'appellation « Droit » évoquant l'idée du possible juridique). En utilisant le terme *Sollen* suggéré par l'objectif directif des règles de conduite pour caractériser l'être même de ces règles, leur consistance, Kelsen a été amené à croire que toutes les règles de conduite n'articulent que des obligations, des *Sollen*, et à éliminer laborieusement la catégorie modale des permissions devenue difficilement compréhensible dans son mode de pensée : comment, en effet, une norme pourrait-elle constituer un *Sollen* ou devoir permissif ? Finalement, les trois fonctions normatives, obligation, interdiction, permission, se ramèneraient à une seule véritable : l'obligation. C'est la seule fonction normative évoquée dans la première édition de la *Théorie pure du droit*. Dans la seconde édition, puis dans la *Théorie générale des normes*, Kelsen mentionne aussi l'interdiction et la permission, mais s'évertue à démontrer qu'elles ne font en réalité qu'un avec l'obligation.

Ainsi, l'interdiction est présentée simplement comme une variété d'obligation ou obligation de s'abstenir d'agir exactement de la même essence que l'obligation d'agir elle-même. Ce ne sont pas là, expose-t-il, « deux fonctions différentes, c'est au contraire une seule et même fonction relative à des comportements différents : une action et l'abstention d'une action¹⁰ ». Et comme il s'agit d'actes contraires, les deux fonctions sont en définitive interchangeables ou réversibles à ses yeux : il revient au même d'interdire une action ou d'imposer l'obligation de s'en abstenir, d'obliger à accomplir une action ou d'interdire de s'en abstenir¹¹.

Toute cette manière de raisonner est très superficielle, empreinte de paralogisme et passe en vérité à côté de l'essentiel. Bien sûr, lorsqu'un comportement est interdit, cela implique par hypothèse même — c'est là pure tautologie — qu'on ne peut pas se comporter de telle manière, qu'*on doit ne pas se comporter ainsi* ; même formulée dans ces derniers termes, une norme articule une

9. Kelsen, *op. cit.*, p. 7.

10. *Théorie générale des normes*, traduction Olivier Beaud et Fabrice Malkani, P.U.F., 1996, p. 125.

11. « Toute interdiction d'un comportement est le commandement de l'abstention de ce comportement, tout commandement d'un comportement donné est l'interdiction de l'abstention de ce comportement (*ibid.*). »

interdiction et non une obligation d'agir, mais Kelsen assimile ce « ne pas se comporter ainsi », cette exclusion logique impliquée par l'interdiction et qui exprime le degré nul de la possibilité, à un donné de fait, à un certain comportement (une espèce de comportement négatif ou « abstention ») qui serait en tant que tel l'objet d'une obligation¹². De même, lorsqu'un comportement est obligatoire, cela implique qu'*on ne peut pas ne pas se comporter ainsi*; même formulée dans ces termes, une norme articule toujours une obligation et non une interdiction d'agir, mais là encore Kelsen assimile ce « ne pas se comporter ainsi », cette exclusion logique impliquée par l'obligation et qui exprime le degré nul de l'impossibilité, à un certain comportement ou abstention qui serait en tant que tel l'objet d'une interdiction. Kelsen n'a pas compris le sens et l'irréductibilité de l'interdiction et de l'obligation en tant que degrés extrêmes opposés sur l'échelle bipolaire du possible de l'agir humain : l'interdiction ou degré minimal excluant, pour celui ou ceux dont on veut diriger la conduite, toute possibilité de faire telle chose et l'obligation ou degré maximal excluant toute possibilité de ne pas (c'est-à-dire toute impossibilité de) la faire, avec au milieu le degré intermédiaire de la permission incluant la possibilité de faire ou de ne pas faire cette chose.

Précisément, s'agissant de la permission, elle se rattacherait elle-même à l'obligation selon Kelsen. En effet, explique-t-il¹³, quand une norme indique qu'« on peut », cela peut avoir deux sens. En premier lieu, cela peut vouloir dire qu'il y a déjà par ailleurs une réglementation prohibitive générale en vigueur à laquelle on veut apporter une exception ; cette norme apparemment permissive est donc en réalité un élément d'une réglementation prohibitive : au lieu de formuler, par exemple, la règle générale prohibitive « il est interdit à tous les commerçants d'ouvrir le dimanche », puis la règle en forme permissive « les boulangers peuvent ouvrir le dimanche », le législateur aurait pu simplement énoncer la norme prohibitive « il est interdit à tous les commerçants, sauf les boulangers, d'ouvrir le dimanche ». Raisonnement purement artificiel qui méconnaît qu'on peut précisément tirer de la norme ainsi formulée, et malgré l'allure apparemment prohibitive de sa lettre, à la fois que les

12. Ne pas faire quelque chose, ce n'est pas faire le contraire, comme le croit Kelsen qui a des idées bien confuses à propos des actes contraires : il met ainsi sur le même plan l'accomplissement d'une action et son non-accomplissement, ou abstention, et l'acte de dire la vérité et l'acte de mentir qui sont d'authentiques actes contraires. Mais justement, s'abstenir de dire la vérité, ce n'est pas dire un mensonge, et obliger à dire la vérité n'équivaut pas à interdire de dire des mensonges. Kelsen aurait dû méditer à ce propos une mise en garde de son maître à penser : dans son *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* (1763), Kant invite, en effet, à bien distinguer entre les « oppositions logiques » (par exemple l'opposition entre être en mouvement et être au repos, c'est-à-dire ne pas être en mouvement) et les « oppositions réelles » (par exemple l'opposition entre se lever et se coucher) : si ne pas être au repos équivaut à être en mouvement, ne pas se coucher n'équivaut pas à se lever (voir mon étude déjà citée, Rev. dr. publ., 1992, p. 1025 s.)

13. *Théorie pure du droit*, p. 22.

boulangers « peuvent » ouvrir le dimanche et que les autres commerçants « ne peuvent pas » en faire autant.

La norme indiquant qu'« on peut » peut signifier, en second lieu, selon Kelsen, que telle personne ou catégorie de personnes a le droit de faire telle chose : ici, dit-il, la norme a le sens de conférer un droit (*Berechtigen*) et pas simplement d'ouvrir une possibilité (*Erlauben*). Mais ce droit ne fait que refléter une obligation, c'est en quelque sorte une obligation exprimée à l'envers :

Lorsque dans les rapports entre A et B, écrit-il, il est prescrit à A de supporter que B se comporte d'une certaine façon, on dit qu'il est permis à B (c'est-à-dire que B a le droit) de se comporter de cette façon. Et lorsqu'il est prescrit à A de prêter à B tel ou tel objet, on dit qu'il est permis à B (c'est-à-dire qu'il a le droit) d'obtenir de A la prestation en question. Alors, dans le premier cas, la phrase « il est permis à B de se conduire de telle façon » a exactement la même signification que la phrase « il est ordonné à A de supporter que B se comporte de telle façon » ; et dans le second cas, le contenu de la phrase « il est permis à B d'obtenir telle prestation de A » est exactement l'équivalent de la phrase « il est prescrit à A d'effectuer telle prestation à B ». Le *caractère permis* de la conduite de B n'est que la réflexion du *caractère prescrit* de la conduite de A. Ce *permettre* n'est pas une fonction de l'ordre normatif qui serait distincte de celle de prescrire¹⁴.

Là encore le raisonnement de Kelsen apparaît bien artificiel : il n'y a aucune différence entre « pouvoir » et « avoir le droit de » en tant que permissions ou possibilités de faire ou de ne pas faire reconnues par des règles de conduite, et spécialement par des normes juridiques. Simplement, dans certains cas, la réglementation juridique offre par ailleurs, explicitement ou implicitement, aux intéressés une garantie en imposant à d'autres catégories de personnes l'obligation de ne pas apporter d'entraves ou certaines entraves à l'exercice de leur droit d'agir ou de ne pas agir et en leur ouvrant des voies de recours pour faire respecter cette obligation : dans ces cas, le droit reconnu aux intéressés reste un élément distinct et foncièrement différent de ces autres éléments de la réglementation et ne saurait en aucune manière être présenté comme un simple « reflet » de ces autres éléments¹⁵. De même, dans d'autres cas, la réglementation juridique impose à certains l'obligation de fournir telles ou telles prestations à d'autres et reconnaît à ces derniers le droit d'exiger, notamment devant les tribunaux, le respect de cette obligation. On parle souvent, dans ces cas, de « droits à », de « droits » aux prestations en question ou encore de « droits de créance », droits que l'on présente couramment, à l'instar de Kelsen, comme le reflet des obligations des débiteurs de prestations et qui se distingueraient ainsi des autres droits. C'est là une vue erronée

14. *Théorie pure du droit*, p. 22.

15. D'autant, d'ailleurs, que les mêmes garanties peuvent être reconnues par la réglementation aux titulaires, non pas de permissions, mais d'obligations, en imposant aussi que des entraves ne soient pas apportées par autrui à l'accomplissement de ces obligations : on n'a jamais eu l'idée de parler à ce propos d'obligations-reflets d'obligations.

induite d'une manière peu rigoureuse de s'exprimer : il n'y a pas, à proprement parler, de « droit » à telle prestation, de « droit » de créance ; un droit est toujours une possibilité de faire ou de ne pas faire. En l'occurrence, les prétendus titulaires de « droits à » ou « droits de créance » sont plus exactement des « bénéficiaires » des prestations qui leur sont dues en vertu des obligations instituées à la charge des débiteurs. Le seul droit proprement dit que leur reconnaît la réglementation, c'est la possibilité d'exercer des voies de recours en cas d'inexécution de leurs obligations par les débiteurs des prestations ; mais ce droit de recours — ce droit d'exiger — est évidemment là encore un élément de réglementation distinct et foncièrement différent desdites obligations, un élément à part entière qui ne se confond pas avec elles, qui ne se dissout pas en elles : il est dépourvu de sens de le présenter comme en étant un simple « reflet » — d'autant, d'ailleurs, qu'il n'est pas nécessairement prévu par les textes qui instituent ce type d'obligations.

Si Kelsen s'est ainsi fourvoyé dans toutes ces impasses, c'est encore une fois parce qu'il n'a pas du tout saisi que l'obligation, la permission et l'interdiction correspondent aux trois degrés de l'échelle logique du possible, trois degrés qu'il est vain de prétendre ramener à un seul. Le manque d'élaboration de sa pensée en la matière éclate, du reste, dans un contresens magistral développé par lui à propos de l'obligation elle-même : il a été, en effet, amené à soutenir que lorsqu'une norme juridique oblige à faire telle chose sans que soit prévue une sanction en cas d'inexécution de cette obligation, cette obligation n'en serait pas vraiment une et il n'y aurait pas véritablement de norme dans cette hypothèse¹⁶ : comme si la catégorie modale du devoir n'était pas parfaite par elle-même et avait besoin du secours de cet élément complètement étranger de la sanction ! Le maître autrichien confond manifestement ici une catégorie logique avec des données psychologiques¹⁷.

- 4) Dans le dernier état de sa pensée, Kelsen a cru pouvoir ajouter d'autres catégories aux catégories classiques de l'obligation, de l'interdiction et de la permission. Dans la deuxième édition de la *Théorie pure du droit*, il disait déjà que les fonctions normatives consistaient non seulement à ordonner de faire ou de ne pas faire et à permettre, mais aussi à « habilitier » — tout en semblant dans certains passages considérer l'habilitier comme une variante du permettre¹⁸. Dans sa *Théorie générale des normes*, il élargit encore le

16. Voir par exemple *Théorie pure du droit*, p. 158 s.

17. Il est proche sur ce point des idées de Bentham (cf. infra) qu'il a pourtant prétendu rejeter catégoriquement (*Théorie générale des normes*, p. 90 s.).

18. Voir par exemple *Théorie pure du droit*, p. 6 s. : « des actes portent en intention sur la conduite d'autrui quand ils ont pour signification, soit d'ordonner (ou commander) cette conduite, soit également de la permettre, et en particulier de l'habilitier, c'est-à-dire de conférer à l'autre un certain pouvoir, en particulier le pouvoir de poser lui-même des normes [...] aussi bien que commander, une norme peut permettre, et en particulier donner pouvoir ».

nombre des fonctions normatives en mentionnant, à côté du « commandement » (obligation positive ou négative) et de la « permission », « l'habilitation » et « l'abrogation »¹⁹. C'est encore une autre manifestation d'une vision bien confuse de la nature même des normes et des modalités déontiques qu'elles articulent. Qu'est-ce, en effet, que ces deux prétendues fonctions ainsi mises sur le même plan que les catégories modales ?

Il y a habilitation, dit Kelsen, quand une norme confère à un individu le pouvoir de poser ou d'appliquer des normes, « appliquer des normes » signifiant pour lui requérir une sanction (comme il appartient, par exemple, dans une instance pénale au ministère public ou à un plaignant), prononcer une sanction (comme il revient couramment aux autorités juridictionnelles) ou exécuter la sanction prononcée (cette exécution pouvant incomber, par exemple, aux gendarmes, aux gardiens de prisons ou aux bourreaux)²⁰. Il est curieux de rassembler ainsi sous la même étiquette des hypothèses aussi disparates dont on discerne mal le dénominateur commun. Mais surtout, ces actes d'édiction ou d'application de normes, que la réglementation « habiliterait » à accomplir, sont en vérité des actes humains comme les autres et des actes que la réglementation encadre exactement comme les autres en indiquant, selon les cas, ce qui peut, ce qui ne peut pas ou ce qui doit être accompli par les intéressés : il n'y a pas une modalité « habilitation » à côté de ces trois modalités. Kelsen reconnaît lui-même que ces actes « habilités » peuvent être, selon la réglementation, obligatoires pour les intéressés, mais ne le sont pas nécessairement ; ils peuvent être seulement permis, ils peuvent aussi être interdits²¹ : c'est bien que la prétendue « habilitation » n'est pas une fonction propre à côté de l'obligation, de la permission et de l'interdiction. En fait, ce que Kelsen appelle « habilitation » paraît se ramener tout simplement à ce qu'on nomme plus couramment dans la théorie juridique — et spécialement dans la théorie du droit public — « compétence », c'est-à-dire le pouvoir agir reconnu aux différentes catégories d'acteurs juridiques — et spécialement aux autorités publiques — tel qu'il résulte des différentes marges qui leur sont fixées par la réglementation.

L'abrogation n'est pas, elle non plus, une fonction normative ou déontique. Kelsen a été victime ici du manque de pertinence et d'approfondissement de ses vues en matière d'actes juridiques²². Pour lui, et bien qu'il le qualifie d'acte de volonté, un acte d'édiction de normes juridiques, c'est simplement

19. *Théorie générale des normes*, p. 125 s.

20. *Théorie générale des normes*, p. 137.

21. *Théorie générale des normes*, p. 134 s.

22. Voir à ce propos mes contributions sur « l'acte juridique à travers la pensée de Charles Eisenmann » (in *La pensée de Charles Eisenmann*, sous ma direction, Economica, 1986, p. 47 s.) et « Le locutoire et l'illocutoire dans les énonciations relatives aux normes juridiques » (*Revue de métaphysique et de morale*, 1990, p. 400 s.).

un acte de dire des normes juridiques, une énonciation de normes juridiques. Il n'a pas su apercevoir l'épaisseur pragmatique de cet acte de parole, sa nature (sa « valeur illocutoire » comme diraient les spécialistes de la théorie des actes de langage) d'acte d'autorité consistant, non pas seulement à énoncer des normes, mais à les « poser » ou les « établir », c'est-à-dire à les mettre en vigueur, à les rendre applicables, à les mettre autoritairement en service, en activité, dans un certain espace social qu'elles sont ainsi appelées à régir. Cette « force » des normes juridiques découlant de l'acte même de mise en vigueur accompli par le locuteur — par le législateur — dans l'exercice de ses fonctions sociales de commandement, Kelsen l'a assimilée à leur « validité », cette dernière signifiant pour lui tout à la fois que ces normes sont « valables » (*gilt*), qu'elles ont été régulièrement édictées, en conformité avec les normes supérieures régissant cette édicition, et que conséquemment elles sont obligatoires (*verbindlich*), en vigueur²³ : de sorte que cette « validité » ne provient pas, à ses yeux, de la nature même de l'acte d'édicition, mais uniquement des normes supérieures en conformité desquelles il a été accompli.

N'ayant pas su rendre compte des actes de mise en vigueur des normes juridiques, Kelsen ne pouvait qu'avoir des idées brouillées de ces autres actes juridiques d'autorité que sont les actes de mise hors vigueur, hors service, temporairement ou définitivement, et les actes de modification de la réglementation antérieurement mise en vigueur qui sont des actes contractant à la fois une mise hors vigueur des dispositions modifiées dans leur teneur initiale et une mise en vigueur d'un dispositif nouveau dont la teneur résulte de la modification apportée : exercer une fonction sociale de commandement, ce n'est pas simplement faire entrer en vigueur des règles, mais plus exactement moduler à l'adresse des dirigés le tissu de règles en vigueur qu'ils ont à observer, à mettre en pratique dans leurs conduites. Concevant l'acte de mise en vigueur comme un acte purement énonciateur d'une norme, Kelsen a été amené à se représenter corrélativement l'acte de mise hors vigueur également comme un acte énonçant une norme, mais une norme « négative » : il s'agirait, prétend-il, d'un « acte de législation négative », le législateur faisant office en l'occurrence de « législateur négatif »²⁴. La norme négative ainsi émise, statuant « non pas un devoir-être, mais un non-devoir-être », aurait par là une fonction originale qui ne serait ni d'imposer, ni d'interdire, ni de permettre un certain comportement, mais d'abroger une autre norme, de supprimer sa validité²⁵. Kelsen n'a guère été troublé par l'atypisme de cette prétendue variété de normes, qu'il a pourtant lui-même souligné : qu'est-ce que ces règles

23. *Théorie pure du droit*, p. 10 s. et p. 255. À différentes reprises, Kelsen assimile expressément « validité » et « vigueur » (par exemple p. 11 : « une norme qui *vaut*, qui est *en vigueur* ... » ; ou p. 14 : « la norme n'*acquiert* *validité*, elle n'*entre en vigueur* [...] »).

24. Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'État*, traduction Béatrice Laroche et Valérie Faure, Bruylant-L.G.D.J., 1997, p. 317. Ces idées ont été reprises en particulier par Charles Eisenmann (*Cours de droit administratif*, tome 2, L.G.D.J., 1983, p. 352 et 417 s.).

25. *Théorie générale des normes*, p. 139 s.

de conduite qui ne viseraient pas des conduites humaines mais des normes et qui seraient par suite insusceptibles d'être observées ou appliquées, qui ne pourraient non plus être violées, qui seraient du même coup dépourvues par elles-mêmes de « validité », de force obligatoire²⁶?

Les courants négationnistes dans la pensée juridique et éthique

La théorie de la science a toujours été réfractaire à apercevoir dans les lois scientifiques des lois ou règles authentiques — comme si les règles étaient seulement des règles de conduite, des règles pratiques encadrant la gouverne des hommes dans la production de leurs faits et gestes, et ne pouvaient pas être aussi des règles théoriques encadrant leur lanterne face aux productions du monde dont ils sont spectateurs. L'on a tendu jusqu'ici à occulter complètement les catégories modales du possible que ces « lois de la nature » — comme on les appelle encore couramment — articulent, et l'on se représente généralement ces dernières comme des descriptions du monde susceptibles d'être dites vraies ou fausses ; plus précisément, une loi scientifique serait simplement une description des conditions de survenance d'un type de phénomène dans toute la série de ses apparitions au monde, passées et futures : « Chaque fois que telles circonstances se réalisent, tel type de phénomène se produit. » Ces vues générales — universelles — relatives à l'ensemble des manifestations historiques d'un phénomène seraient inférées à partir des cas d'espèce expérimentés par le savant : elles seraient induites de ces observations particulières, cette opération logique d'induction revêtant en l'occurrence un caractère problématique (le fameux « problème de l'induction scientifique ») puisqu'on ne peut jamais être sûr qu'une proposition générale inférée de quelques propositions particulières vraies soit elle-même vraie. Les énonciations scientifiques correspondraient ainsi à d'audacieux pronostics ou paris sur l'avenir, rien ne permettant d'affirmer avec certitude que tel phénomène dont on a observé la survenance dans certaines circonstances se produira toujours, invariablement, dans les mêmes circonstances ; elles n'auraient jamais que la valeur de pures hypothèses ou conjectures, toujours susceptibles d'être infirmées — « falsifiées », comme dit Karl Popper — par l'expérience.

Cette conception couramment répandue des lois scientifiques a exercé une profonde influence sur les théoriciens du droit et de l'éthique : soit que

26. Ayant défini la validité comme le « mode spécifique d'existence » des normes, Kelsen a dû reconnaître, par un tour particulièrement audacieux de haute voltige intellectuelle, une certaine validité — une sorte de validité fugace ou instantanée — à la norme abrogatoire : « elle ne peut pas être valide par elle-même, explique-t-il (*Théorie générale des normes*, p. 140), elle peut être valide seulement en relation avec une autre norme, la norme dont elle supprime la validité. Les normes abrogatoires sont en ce sens des normes non indépendantes » : assez bizarrement, on le voit, la validité ici ne proviendrait plus de la norme supérieure à laquelle l'acte d'édiction de la norme abrogatoire serait conforme, mais de la norme abrogée elle-même, norme dont la norme abrogatoire dans le même instant emprunterait et supprimerait la validité. En quelque sorte, la norme abrogatoire s'autodétruirait elle-même en supprimant « l'existence » de la norme abrogée dont elle tirerait elle-même sa propre « existence »...

ces théoriciens l'aient reprise pour opposer radicalement les règles juridiques et éthiques aux lois scientifiques, simples descriptifs déconnectés de toute catégorie modale, — c'est le cas par exemple, on l'a vu plus haut, de Kelsen ; soit — et c'est ce qui nous intéresse ici — que ces théoriciens aient succombé à la folle tentation de placer le domaine du droit et de l'éthique sous le label flamboyant de la science et de l'expérience et qu'ils aient été ainsi amenés à concevoir les règles juridiques et, plus largement, éthiques sur ce modèle généralement admis des lois scientifiques, en prétendant dénier toute consistance véritable aux modalités déontiques, en développant à leur propos des thèses négationnistes. Les notions de « droit » et « d'obligation » dans le domaine des règles pratiques seraient des notions archaïques, fictives, parfaitement superflues et mystificatrices dont il conviendrait — dans un souci de réalisme — de débarrasser la théorie juridique et éthique. Ce courant négationniste correspond de fait à une tendance tenace : il s'est manifesté à bien des reprises, à des époques et sous des cieux différents, à travers des représentants venant d'horizons de pensée fort divers. Il n'est pas question dans ces quelques pages d'en présenter une étude exhaustive et approfondie, mais d'en faire un rapide survol à travers ses illustrations les plus saillantes.

- 1) Dans la pensée juridique française contemporaine, Michel Villey est incontestablement la figure de proue du courant négationniste²⁷. Ses convictions jusnaturalistes l'ont conduit, en effet, à envisager le droit comme une démarche de pure connaissance visant non pas à « prescrire une conduite » — ce qui serait du ressort de la morale — mais à « indiquer une réalité », plus précisément à indiquer « ce qui est à chacun », la « juste part » qui lui revient et qui se trouve inscrite dans la nature des choses : c'est ce que traduirait la fameuse formule romaine « *suum cuique tribuere* ». Les notions d'obligation, d'interdiction et de permission utilisées par le législateur et par la théorie juridique seraient des notions superfétatoires, illusoire, des espèces de trompe-l'œil inspirés par une confusion du droit avec la morale qui remonterait à la pensée biblique. Débarrassé de ces scories, le droit — *jus* — dans son essence véritable « dit ce qui peut être aperçu du juste dans les rapports sociaux, comme le poète décrit le beau perçu dans les choses ». Cette nature fondamentalement descriptive serait attestée par l'usage même, très fréquent, de l'indicatif — « mode le mieux approprié » — dans les énoncés juridiques,

27. Voir notamment son précis *Philosophie du droit*, tome 1, Dalloz, 1975, n° 35 s., et surtout son article « De l'indicatif dans le droit », *Archives de philosophie du droit*, 1974-19, p. 33 s. (dont sont extraits les fragments cités au texte). On retrouve un négationnisme comparable à l'étranger dans les conceptions partageant la même approche « cognitiviste » des valeurs ; c'est en particulier le cas de l'axiologie phénoménologique développée dans le sillage d'Edmund Husserl et Adolf Reinach et selon laquelle les normes ne seraient que l'expression de « valeurs » objectivement constatées : « on doit faire ceci » serait l'équivalent de « il est bon de faire ceci », « faire ceci est naturellement doté d'une valeur positive saisissable par l'intuition ».

particulièrement en droit romain : « Le discours juridique romain n'est pas déontique. Il n'y est pas question de ce qu'on *doit* ou *ne doit pas faire* (déontologie) [...] On ne s'y occupe point de nos conduites [...] Ce discours vise à indiquer ce qui *est* à chacun — indicatif. » La même observation vaudrait pour le droit moderne, et par exemple pour le Code civil français lui aussi « écrit à l'indicatif et à l'indicatif présent ». Sans doute, reconnaît Villey, « le futur se rencontre aussi ; et nous constatons qu'il est même la forme ordinaire dans le Code pénal ». Mais ces descriptions au futur s'expliqueraient par le fait que le législateur ne parvient pas toujours à discerner clairement le juste immanent à la réalité et qu'il est ainsi appelé à inventer pour suppléer l'insuffisance de ses observations : « Il s'agit alors de juste *positif*, c'est-à-dire créé par la loi, et qui par définition même n'*existera* qu'une fois la loi promulguée. » Mais, souligne Villey, « quand bien même l'office du juriste n'est pas purement spéculatif [...], reste que le droit proprement dit n'entretient pas de relation immédiate avec la *praxis* ; il ne vise pas à commander les conduites humaines, il *dit* ce qui *est* ou qui *sera*. »

S'inscrivant dans cette visée de simple reconnaissance de ce qui est ou revient à chacun, les « droits » correspondraient, non pas à de prétendues permissions ou pouvoir agir, mais à une attribution de choses, biens corporels ou avantages ; de même, les « obligations » et les « interdictions » correspondraient, non pas à des devoir faire ou ne pas faire, mais à une attribution de choses ou valeurs « négatives » telles que des dettes, des désagréments ou des désavantages. C'est ainsi qu'il faudrait interpréter, par exemple, les dispositions du Code pénal : « Le droit pénal n'a pas pour fonction d'*interdire*, quoi que certains prétendent, l'homicide, le vol ou l'avortement ; ces défenses relèvent de la morale ; un jury ou le Code pénal *répartissent* les peines, à chacun la peine qui lui revient²⁸. » Les normes du droit pénal se réduiraient ainsi à des espèces de formules de tarification : « Voici ce que coûte le vol ou le meurtre », « Voici ce qui revient à celui qui vole ou qui tue. »

- 2) Ce sont aussi des vues négationnistes que l'on voit s'exprimer, mais sous des inspirations radicalement différentes et même opposées, dans le mouvement réaliste qui a vu le jour à partir de la fin du XIX^e siècle dans la pensée juridique américaine. Aux antipodes de toute conviction métaphysique et se défiant même du « théorique » en général, se voulant — dans la lignée du pragmatisme de Charles Sanders Peirce, William James et John Dewey — résolument réalistes et

28. *Philosophie du droit*, tome 1, n° 40. Cpr. Philippe Jestaz qui juge à cet égard « ringarde » « l'idée que la norme serait une règle de conduite » (note in *Archives de philosophie du droit*, 1998-42, p. 418).

démystificateurs, les représentants de ce mouvement ont été amenés, dans leur souci même de réalisme, à développer à propos du droit et de sa théorie des idées réductrices assez frustes. Pour eux la théorie du droit en tant que « science » — et conformément à la conception dominante du travail et des lois ou propositions scientifiques — doit être uniquement axée sur des faits et s'efforcer de formuler à leur propos des prévisions fiables. En l'occurrence, les faits dont la science juridique a à s'occuper, ce sont les décisions judiciaires : c'est qu'en effet, pour la *realistic jurisprudence*, « le droit, c'est ce que les juges disent être le droit²⁹ » ; toute l'expérience juridique tourne autour du juge et est réduite à une expérience judiciaire³⁰. Les règles posées par le législateur n'auraient en tant que telles aucune importance véritable d'un point de vue « réaliste » : ces règles dépendent, en effet, de ce que le juge en fera, de sorte que le droit réel — le droit à l'œuvre dans la réalité et tel que devrait l'exposer une « science juridique » authentique —, c'est uniquement ce que le juge sera amené à décider dans les cas d'espèce dont il aura à connaître. Herbert Hart résume ainsi l'esprit général du réalisme américain : « Parler de règles constitue un mythe qui masque la réalité, à savoir que le droit consiste simplement dans les décisions des tribunaux et la prédiction qu'on peut en faire³¹. » Telle est bien l'emblématique profession de foi exprimée par Holmes : « Les prédictions de ce que feront les tribunaux, et rien d'autre de plus prétentieux, sont ce que j'entends par droit³². » Les règles édictées par le législateur sont conçues tout au plus comme des instruments destinés à permettre d'effectuer ces prédictions, encore qu'il faille tenir compte par ailleurs de bien des facteurs circonstanciels susceptibles d'influer sur les décisions judiciaires. C'est ce que souligne, par exemple, Karl Llewellyn : « Les règles sont importantes dans la mesure où elles nous aident à prédire ce que les juges vont faire. C'est en cela que réside leur importance, à part le fait qu'elles constituent de beaux jouets³³. »

En définitive, on le voit, au nom d'une prétendue exposition réaliste et scientifique du droit, la réglementation juridique et les modalités déontiques qu'elles impliquent se trouvent complètement dénaturées :

29. Françoise Michaut, *L'école de la sociological jurisprudence et le mouvement réaliste américain*, Université de Lille III, 1985, p. 70.

30. Il est vrai que beaucoup des réalistes américains ont été eux-mêmes des juges, notamment à la Cour suprême (par exemple Holmes, Cardozo ou Douglas).

31. Herbert Hart, *Le concept de droit*, traduction Michel Van de Kerchove, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1976, p. 169.

32. Oliver Wendell Holmes, « The Path of the Law », *Harvard Law Review*, 1897, vol. 10, p. 466.

33. Karl Llewellyn, *The Bramble Bush. On our Law and its Study*, Oceana Publications, New-York, 2^e édition, 1951, p. 14.

Les droits et obligations élémentaires dont s'occupe la science du droit ne sont pas autre chose que des prédictions [...] ce qu'on appelle obligation juridique n'est pas autre chose que la prédiction de tel ou tel mal qui sera infligé à un homme en vertu du jugement du tribunal si cet homme fait ou omet de faire quelque chose ; il en va de même pour ce qui est du droit³⁴.

- 3) Dans cette manière de vider de leur signification propre les catégories modales à l'œuvre dans les règles juridiques, les réalistes américains s'inscrivent eux-mêmes dans le sillage des idées développées par Jeremy Bentham entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e. Le fondateur de la morale utilitariste a, en effet, développé dans différents écrits, et en particulier dans ceux publiés sous le titre *Of Ontology*³⁵, une théorie des fictions inspirée pour une grande part par une réflexion sur le droit. Selon Bentham, notre pratique langagière articule inévitablement ce qu'il appelle des « entités fictives », des entités qui n'ont pas de réalité, pas de référent observable dans le monde, mais qui correspondent simplement à nos manières de parler, de nous exprimer, et « dont on ne pourra jamais se passer aussi longtemps que le langage sera en usage parmi les êtres humains³⁶ ». Bentham cite, par exemple, « des mots tels que Relation, Situation, Faculté, Pouvoir et d'autres du même genre ». Plus précisément, « une entité fictive est une entité à laquelle on n'entend pas attribuer en vérité et en réalité l'existence, quoique, par la forme grammaticale du discours que l'on emploie lorsqu'on parle d'elle, on la lui attribue³⁷ » : on parle, en effet, de ces êtres purement langagiers ou verbaux de la même façon que l'on parle d'entités réelles, « comme si » elles étaient des entités réelles, en les mettant déjà sur le même plan que ces dernières par le fait même de les désigner aussi par un substantif, ce qui paraît renvoyer à une substance réelle. Ainsi, « c'est au langage, et au langage seul, que les entités fictives doivent leur existence, leur impossible et néanmoins indispensable existence³⁸ ». Mais, en pratique, on a plus ou moins tendance à perdre de vue qu'il s'agit de fictions et à les hypostasier, à les concevoir comme des entités réelles, bien entendu illusoire, « fallacieuses » : on transforme ce qui est simple procédé langagier en affabulation, des mots en êtres fabuleux qui existeraient réellement. On dispose, toutefois, d'un antidote pour ne pas céder à cette

34. Oliver Wendell Holmes, *op. cit.*

35. Cet ouvrage, qui se compose de textes rédigés entre 1813 et 1821, a été édité avec d'autres textes annexes en version française aux Éditions du Seuil en 1997 (traduction et commentaires de Jean-Pierre Cléro et Christian Laval). C'est cette édition qui sera citée au texte.

36. *De l'ontologie*, p. 87.

37. *Op. cit.*, p. 165 (voir aussi p. 87).

38. *Op. cit.*, p. 85.

penne : il est possible, en effet, de dissoudre une entité fictive en exprimant autrement ce qu'on veut exprimer à travers elle, en recourant à des paraphrases n'articulant d'elles que des entités réelles.

Bentham a relevé des entités fictives dans bien des secteurs de notre pratique discursive : la matière et la forme, la quantité, la qualité, le temps, le lieu, l'existence, sont ainsi cités comme des entités physiques fictives, fictivement abstraites des entités physiques réelles dont elles font partie ; de même, « facultés-pouvoirs de l'esprit, dispositions : toutes ces entités sont irréelles. Elles ne sont toutes qu'autant d'entités fictives³⁹ ». Mais ce sont les entités fictives du droit qui ont principalement intéressé Bentham : la plupart des catégories utilisées dans ce domaine ont, pour lui, cette nature et appellent donc une salutaire déconstruction par la méthode de la paraphrase⁴⁰. Et parmi elles, ce sont précisément les « droits » et les « obligations » qui ont surtout retenu son attention : il s'agit là, en effet, de cas typiques de fictions n'ayant d'autre réalité que purement langagière. Ainsi, l'obligation serait uniquement une manière de dire que ne pas avoir tel comportement ou au contraire — dans le cas d'une obligation de ne pas faire — avoir tel comportement va entraîner une sanction, une peine ou un désagrément :

Une obligation (c'est-à-dire l'obligation de se conduire d'une certaine manière) est imposée à un homme, ou plutôt on dit qu'elle est imposée à un homme si, pour le cas où il manquerait de se conduire de cette manière, la douleur ou la perte de plaisir est envisagée comme ce dont il doit subir l'épreuve. Comme ce n'est pas le nom d'une entité réelle mais seulement celui d'une entité fictive, et comme cette dernière n'a pas de genre supérieur, cette entité n'est pas considérée comme susceptible de définition sous la forme ordinaire, *per genus et differentiam*, mais plutôt comme redevable d'une exposition par la voie de la paraphrase [...]. On peut bâtir sur l'exposition que nous avons donnée du terme *obligation*, qui servira ainsi de base, les autres expositions des droits, quasi-droits ou avantages analogues aux droits⁴¹.

39. *Op. cit.*, p. 173.

40. « Pouvoir, droit, prohibition, devoir, obligation, charge, immunité, exemption, privilège, propriété, sécurité, liberté, ainsi qu'une multitude d'autres termes que l'on pourrait citer, sont tous autant d'entités fictives qui peuvent être considérées, pour parler communément, comme des créations et des instruments du droit dans des circonstances données. Il n'est pas une opération que le droit n'accomplisse sans que l'on ne voie la création et l'utilisation d'une façon ou d'une autre de ses productions imaginaires. Il est clair que tout ceci n'est qu'une pure œuvre de fantaisie, une sorte d'allégorie, une énigme dont la solution ne peut être donnée qu'en retraçant l'histoire des opérations qu'effectue le droit en relation à certaines entités réelles [...]. Ces dénominations fantastiques constituent une sorte de papier-monnaie : si nous savons à tout instant comment les échanger et comment obtenir à leur place de la monnaie de bon aloi, tout est pour le mieux. Si nous ne le pouvons pas, nous sommes trompés, et au lieu d'être les maîtres d'une connaissance réelle dont nous entendions nous pourvoir par leur moyen, nous n'avons alors que sophistique et non-sens » (*Of Laws in General*, cité dans *De l'ontologie*, p. 221 s.).

41. *Essay on Logic*, cité dans *De l'ontologie*, p. 213 s.

Dire que quelqu'un a le « droit » de faire telle chose se ramènerait donc uniquement à indiquer que, s'il fait cette chose, il n'encourra aucune sanction, aucune douleur, il pourra goûter au plaisir d'agir sans crainte⁴², autrui s'exposant par contre, le cas échéant, à des désagréments s'il essayait de l'empêcher d'agir.

En qualifiant ainsi de fictives les catégories modales élaborées par les règles juridiques et plus généralement éthiques, Bentham commet un contresens manifeste. Sans doute s'agit-il, on l'a vu, de catégories purement logiques sans référent dans le monde extérieur ; sans doute aussi nos manières usuelles de parler peuvent induire en erreur si on les prend à la lettre, si on donne notamment le même sens à « avoir un droit (ou une obligation) » et à « avoir deux yeux » ou « avoir deux euros en poche ». Mais ces notions ne sont pas fictives pour autant ; ce ne sont pas des espèces de fantasmes suscités par notre pratique langagière et qu'une modification de celle-ci ferait s'évanouir. Peu importe qu'elles n'aient pas de référent dans le monde extérieur ; elles interviennent au niveau des opérations de l'esprit lui-même et des outils construits et utilisés par lui, en particulier les règles de conduite : à ce niveau elles jouent en tant que telles, avec leur signification propre et irréductible à une autre, un rôle réel et nullement fictif, qui se traduit à travers les accomplissements observables des usagers de ces outils. Les choses du monde sensible ne sont pas les seules entités réelles ; les produits de l'esprit, actes et objets mentaux, y compris les concepts ou catégories, sont aussi des réalités, comme l'a particulièrement souligné la phénoménologie husserlienne ou, plus récemment, Karl Popper avec ses entités du « Monde 3 »⁴³.

42. Pour Bentham, « la douleur peut avoir pour équivalent une perte de plaisir, et le plaisir de même peut avoir pour équivalent un évitement de la douleur » (*ibid.*).

43. Karl Popper, *La quête inachevée*, traduction Renée Bouveresse, Calmann-Lévy, 1981, p. 262 s. Voir à ce propos mes observations dans « Le droit dans les esprits », in *Controverses* autour de l'ontologie du droit, sous ma direction, P.U.F., 1989, p. 42 s., et « Les règles juridiques en tant qu'objets mentaux », *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, vol. 79-1993, Heft 3, p. 315 s.

En fait, la théorie des fictions de Bentham amalgame confusément deux choses très différentes. On a tendance en pratique, à travers nos façons mêmes de nous exprimer, à donner une réalité naturelle, indépendante de nous, à ce qui n'est que produit de notre esprit. Par exemple, nous inclinons facilement à hypostasier les classements que notre esprit opère à l'égard des choses du monde, à croire que celles-ci « se divisent » naturellement sous nos yeux en classes qui se donneraient ainsi à observer avec elles, qui feraient partie avec elles du mobilier du monde ; de même, nous sommes facilement portés à projeter dans le monde lui-même les rapports ou relations que notre esprit établit entre les choses, à imaginer ainsi que le savant se contente d'observer les rapports qui « existeraient » entre les phénomènes ou encore qu'il ne ferait que découvrir les « lois de la nature » qui seraient présentes en tant que telles en face de lui. Mais une chose est d'observer cette tendance de l'esprit à s'occulter dans ses propres productions, à oublier qu'il en assume la paternité ; une autre chose est de tenir les produits de l'esprit pour de simples fictions induites par le langage et qu'on pourrait dissiper en s'exprimant différemment.

Ce négationnisme à l'égard des catégories modales revient en tout cas, là encore, à donner une vue complètement tronquée des règles éthiques, en en faisant non plus des instruments de direction des conduites, mais des instruments de persuasion, d'action sur les motivations — le législateur étant lui-même réduit au simple rôle « de distribuer la douleur, ou du moins la menace de la douleur⁴⁴ ». Cette vision, il est vrai, se situe parfaitement dans le prolongement des idées utilitaristes professées par Bentham et qui font du plaisir et de la douleur les seuls véritables moteurs des comportements humains. C'est à partir de là qu'il a construit sa théorie de l'éthique, — ce qu'il a appelé « déontologie »⁴⁵.

- 4) La réduction des catégories modales à l'œuvre dans l'éthique et le droit à des fictions inhérentes à nos pratiques langagières ; on les retrouve également dans les conceptions du positivisme logique qui a prospéré au cours de la première moitié du XX^e siècle dans le prolongement du Cercle de Vienne. Ce courant philosophique repose, on le sait, sur le principe selon lequel — en dehors des énoncés analytiques à contenu purement tautologique — les seuls énoncés pourvus de sens sont ceux qui ont un contenu factuel, qui décrivent des faits empiriques et dont on peut contrôler expérimentalement s'ils sont vrais ou faux. Tous les autres énoncés sont considérés comme dénués de sens, non pas simplement faux mais absurdes, vides de contenu intelligible : ces énoncés métaphysiques correspondent à une espèce de fausse monnaie linguistique qui circule et abuse les esprits tant qu'on ne s'aperçoit pas qu'il ne s'agit que de pur papier linguistique ne valant rien, ne voulant rien dire. Dans cette perspective, les énoncés éthiques en général — les énoncés de valeur et non de fait empirique — et les énoncés de règles de conduite en particulier devraient se trouver condamnés à être rangés parmi ces énoncés métaphysiques. Mais le positivisme leur a reconnu une place à part dans la catégorie des énoncés non signifiants, ne disant rien sur le monde empirique : ils auraient, en effet, la nature de pures manifestations émotionnelles, d'expressions de sentiments intérieurs au locuteur.

Cette conception a abouti à dénier aux modalités déontiques leur identité propre et leur rôle spécifique : le « devoir » de l'adressataire d'une norme morale ou juridique se ramènerait en réalité simplement à

44. Gérard Ginester, notice sur « Bentham » in *Dictionnaire des philosophes*, sous la direction de Denis Huisman, vol. 1, P.U.F., 1984, p. 267.

45. L'ouvrage de Bentham *Introduction aux principes de morale et de législation* (1789) s'ouvre par cette célèbre phrase emblématique : « La nature a placé l'humanité sous la gouverne de deux maîtres souverains, le plaisir et la douleur. C'est à eux, et à eux seuls, de nous indiquer ce que nous devons faire comme de déterminer ce que nous allons faire. Sont attachées à leur trône d'un côté les normes du bien et du mal et de l'autre la chaîne des causes et effets. »

l'expression d'un désir, d'un désir pressant du locuteur émetteur. C'est ce qu'a soutenu en particulier le fondateur du positivisme logique, Moritz Schlick :

Je dois faire quelque chose ne signifie jamais rien d'autre que *quelqu'un d'autre désire que je le fasse*; et certes le désir d'autrui, qui m'est adressé, est désigné comme un devoir-être seulement quand cette personne est en mesure de conférer une certaine pression à ce désir, et donc de récompenser son accomplissement, ou punir son non-accomplissement, ou au moins d'avertir de toutes les conséquences naturelles de l'obéissance ou de la négligence⁴⁶.

On doit souligner, au passage, une certaine contradiction dans le positivisme juridique, et notamment chez Schlick : d'un côté, en effet, on considère les énoncés de règles dans le domaine de l'éthique comme des non-sens, puisque sans contenu factuel ; d'un autre côté, on admet que les lois scientifiques — conçues, selon les idées couramment reçues et par-delà les catégories modales qu'elles articulent elles aussi, comme des énoncés purement descriptifs à caractère général — ne sont pas, du fait même de cette généralité, des propositions susceptibles d'être dites vraies ou fausses (ce à quoi Popper objectera, d'ailleurs, qu'elles peuvent au moins être « falsifiées », infirmées par l'expérience), mais qu'elles ont du sens néanmoins en tant qu'instruments de production d'énoncés prédictifs apophantiques dans des cas particuliers, — ce qui revient bien à reconnaître qu'il s'agit d'outils mentaux spécifiques et non de véritables propositions descriptives. Le positivisme logique réserve ainsi à deux espèces d'outils mentaux appartenant au même genre — les règles pratiques ou éthiques et les règles théoriques ou scientifiques — deux traitements radicalement différents. Pourtant, ces deux sortes de règles, lorsqu'on les applique à des cas concrets (lorsqu'on leur subsume des cas concrets), donnent pareillement lieu à des énoncés qu'on peut dire à caractère prévisionnel ou projectif, indiquant ce que « prévoient » ces règles dans ces cas, c'est-à-dire ce qui va certainement ou éventuellement se réaliser ou ne pas se réaliser (pour les lois scientifiques), ce qui est forcément, ou au gré de l'agent concerné, à réaliser ou à ne pas réaliser (pour les règles éthiques) ; et ces énoncés sont pareillement susceptibles de contrôle expérimental, de confrontation à la réalité. Simplement, ce contrôle aboutit à établir la vérité ou la fausseté de l'énoncé projectif émis sur la base de la loi scientifique, et indirectement à donner la mesure de

46. Moritz Schlick, *Fragen der Ethik*, Springer, Vienne, 1930, p. 81. Voir : Kelsen, *Théorie générale des normes*, p. 92 s. ; Christian Bonnet, « Le positivisme éthique de Schlick », *Les Études philosophiques*, 2001-3, p. 371 s. On retrouve des vues similaires exposées chez d'autres représentants du positivisme juridique, par exemple Alfred Jules Ayer pour qui les normes éthiques servent pareillement à la fois « à exprimer des sentiments » et « à susciter des sentiments, et ainsi à stimuler l'action » (*Langage, Vérité et Logique*, 1936, traduction Joseph Ohanna, Flammarion, 1956, p. 152).

la validité ou de la valeur pragmatique de cette dernière, c'est-à-dire de son efficacité en tant qu'outil de démêlement du cours des choses ; tandis qu'il conduira à faire apparaître la validité (régularité) ou la non-validité (irrégularité) de la réalité elle-même, de la réalisation ou conduite humaine encadrée par la règle éthique, et indirectement à donner la mesure de l'effectivité de celle-ci, c'est-à-dire la mesure dans laquelle cette règle est effectivement suivie et remplit sa fonction directive.

- 5) Ce sont aussi des vues négationnistes à l'égard des catégories modales dans le domaine du droit et de l'éthique qui caractérisent le réalisme scandinave. Ce courant de pensée juridique est très proche, sur ce point, du positivisme logique⁴⁷. Il a pris, en effet, ses racines dans un mouvement philosophique plus général connu sous l'étiquette « École d'Uppsala » créé au début du XX^e siècle par le philosophe suédois Axel Hägerström, et qui professait précisément des idées tout à fait similaires à celles soutenues à la même époque par le Cercle de Vienne et devenues ensuite les bases du positivisme logique : seul ce qui est réel et vérifiable expérimentalement peut faire l'objet d'une connaissance et donner lieu à des énoncés théoriques sensés ; les énoncés autres que descriptifs de réalités empiriques sont des énoncés métaphysiques dépourvus de sens et qu'une analyse logique vigilante doit débusquer et démonétiser ; il peut s'agir aussi de simples expressions de sentiments, — c'est le cas pour les énoncés de valeur. L'École d'Uppsala n'a guère prospéré, dans la philosophie générale scandinave, au-delà des années 1940 ; elle a eu, en revanche, des prolongements durables au niveau de la philosophie du droit scandinave à travers le mouvement réaliste qu'elle a inspiré et qu'on présente d'ailleurs comme « sa branche juridique »⁴⁸. Hägerström lui-même avait déjà appliqué, en effet, dans ses ouvrages, ses idées et ses mots d'ordre au domaine du droit ; des juristes scandinaves se sont inscrits dans son sillage, en particulier les suédois Vilhelm Lundstedt et Karl Olivecrona, et le danois Alf Ross.

Partant du même principe selon lequel, en tant que « science » produisant des énoncés sensés, la théorie du droit ne doit étudier que des réalités empiriques⁴⁹, ces réalistes ont tous été amenés à donner des règles juridiques une image déformée, occultant complètement la signification propre et le rôle

47. Encore qu'il présente aussi, on le verra, des ressemblances avec le réalisme américain.

48. S. Strömholm et H.H. Vogel, *op. cit.*, p. 5.

49. Ce qu'exprime le titre-phare de l'ouvrage célèbre d'Olivecrona : *Law as Fact*, Stevens and Sons, Londres, 1939. Sur ce point, le réalisme scandinave se démarque des conceptions éthiques du positivisme logique et rejoint plutôt le réalisme américain : le droit n'est pas réduit à de simples expressions de sentiments, mais à des faits. Ross est particulièrement proche des réalistes américains puisque pour lui le droit en vigueur, c'est ce que les tribunaux font (c'est-à-dire décident) et que la science du droit a pour objet de prédire.

spécifique des modalités déontiques. Pour eux, une norme de conduite, c'est simplement un énoncé linguistique par lequel le locuteur cherche à obtenir un comportement d'autrui en exerçant une pression de fait sur lui, et notamment en le menaçant de sanction s'il n'a pas ce comportement : c'est à cela que se réduirait la fonction de direction des conduites des règles juridiques et éthiques. Aucune importance, aucune épaisseur n'est reconnue aux catégories modales ; il s'agirait de pseudo-concepts, de catégories fictives, vides de sens, puisque sans référents dans le monde réel⁵⁰.

Tout essai de formuler, sur une base scientifique, l'hypothèse que le droit pourrait comporter des *devoirs*, autrement qu'en exerçant une pression de pur fait sur les hommes, est voué à l'échec. De tels essais ne sauraient aboutir qu'à des contradictions et à d'autres erreurs. Nous voici donc à la frontière entre réalisme et métaphysique, entre la science et le mysticisme dans l'explication de ce qu'est le droit⁵¹.

La notion de « droit » serait pareillement, en tant que telle, une idée creuse, sauf à la ramener à un simple fait, celui d'occuper une « position favorable », spécialement de bénéficier de la protection des tribunaux dans l'accomplissement d'une action ou la disposition d'une chose :

Le droit subjectif se dérobe à toute tentative pour en fixer le contenu. On ne réussit jamais à le saisir. Pour cette raison, on incline facilement à se replier sur quelque chose de compréhensible et de manifeste. La *position favorable* en tant que fait se présente alors naturellement à l'esprit⁵².

La présentation la plus caricaturale du prétendu caractère superfétatoire et archaïque des modalités déontiques, on la trouve dans une curieuse étude d'Alf Ross intitulée « Tû-Tû »⁵³. Il y est question d'une tribu vivant dans les îles Noisulli au milieu du Pacifique sud, la tribu des Noît-cif qui compte parmi les peuples humains les plus primitifs actuellement au monde. Selon le rapport d'un anthropologue, les membres de cette tribu emploient, dans les cas d'infractions à divers tabous, un mot bizarre, le mot *tû-tû*. Par exemple, « si un homme a une relation avec sa belle-mère, ou si un animal totem est tué, ou si quelqu'un a mangé une nourriture préparée pour le chef [...] les membres de la tribu disent que celui qui a commis cette infraction est devenu *tû-tû* » ; et dans chacun de ces cas, une même conséquence est tirée : « celui qui est devenu tû-tû doit être soumis à une cérémonie spéciale de purification. »

50. Plus généralement, « les notions de justice, de droits subjectifs, d'obligations, de responsabilité sont dépourvues de sens », soutenait Vilhelm Lundstedt (1882-1995), le plus extrémiste des réalistes scandinaves dans *Le défaut de caractère scientifique de la science juridique* (1932-1936). Ces concepts ne peuvent pas être objet de science » (J.C. Billier et A. Maryioli, *Histoire de la philosophie du droit*, Armand Colin, 2001, p. 185).

51. Karl Olivecrona, cité par S. Strömholm et H.H. Vogel (*op. cit.*, p. 54).

52. Karl Olivecrona, cité par S. Strömholm et H.H. Vogel (*op. cit.*, p. 56).

53. *Harvard Law Review*, vol. 70, 1956-1957, p. 812 s. (cette étude se trouve partiellement reproduite en traduction française dans l'ouvrage de M. Troper, F. Michaut et C. Grzegorzczak, *Le positivisme juridique*, Story Scientia — L.G.D.J., 1992, p. 207 s. : les citations du texte en sont extraites).

Il est évident, pour Ross, que « *tû-tû* n'est rien du tout ; c'est un mot dépourvu de toute espèce de signification ». Il aurait seulement pour fonction de permettre une espèce de décomposition des énoncés normatifs. Ross cite ainsi ces deux phrases entendues et rapportées par l'anthropologue :

1. « Si quelqu'un a mangé la nourriture du chef, il est *tû-tû*. »
2. « Si quelqu'un est *tû-tû*, il sera soumis à une cérémonie de purification. »

On pourrait parfaitement, observe Ross, supprimer cet intermédiaire ou relais du mot *tû-tû* et dire simplement : « Si quelqu'un a mangé la nourriture du chef, il sera soumis à une cérémonie de purification. » Selon le penseur danois, les « droits » et « obligations » dont on parle dans le champ juridique seraient d'exactes équivalents du mot *tû-tû*, des termes vides de sens dont on pourrait en théorie pareillement se passer. Il prend l'exemple de ces deux propositions :

1. « Si un prêt a été accordé, alors naît une créance » (on pourrait dire aussi une dette, une obligation).
2. « Si une créance ou une dette existe, alors le paiement sera effectué le jour de l'échéance. »

On pourrait faire abstraction des mots « créance », « dette », « obligation », et dire simplement : « Si un prêt a été accordé, alors le paiement (plus exactement le remboursement) sera effectué le jour de l'échéance » — cette proposition signifiant plus précisément, selon la conception « judiciaire » du droit de Ross, que « le tribunal condamnera l'emprunteur au remboursement à compter du jour de l'échéance ». Il serait ainsi possible, théoriquement, de se passer des termes modaux (dont on voit, à travers cet exemple, que Ross s'est de toute façon débarrassé de la signification logique pour leur faire signifier un pur fait). Théoriquement, car en pratique, prétend Ross, il faudrait alors alourdir considérablement les énoncés juridiques, ce qui serait très peu commode : il faudrait, pour chaque fait générateur de dette, détailler les conséquences juridiques qui se trouvent impliquées derrière ce terme (« si un dommage est causé, alors le tribunal condamnera son auteur à payer des dommages et intérêts à la victime à compter de la survenance de ce dommage », « si la vente d'une chose a lieu, alors le tribunal condamnera l'acheteur à payer le prix à compter de la remise de la chose », « si un appartement est loué, alors le tribunal condamnera le locataire à payer le loyer aux termes échus », etc.). On obtient, au contraire une avantageuse simplification en disant que le dommage, la vente ou la location sont générateurs de « dettes » et en énonçant par ailleurs, de manière synthétique, que « si une dette existe, le tribunal condamnera le débiteur au paiement au jour de l'échéance ». Voilà à quoi se réduirait la fonction des droits et obligations : ce seraient bien des héritiers du *tû-tû* des Noît-cif, qui remplissait déjà la même fonction — des espèces de placebos langagiers.

On voit, au terme de ce panorama — et ce sera la conclusion de mon étude —, que la recherche ontologique dans le domaine du droit et plus généralement de l'éthique, mais aussi dans celui de la science, a encore bien du chemin à parcourir avant de parvenir à dégager et à enraciner fermement dans les esprits une vue claire des règles — pratiques et théoriques — et de leur mode de fonctionnement. Dans ces domaines, la fameuse maxime gravée sur le fronton du temple d'Apollon à Delphes continue de nous lancer son lancinant défi : « Connais-toi toi-même. »

Le critère d'absence d'envie dans les théories contemporaines de la justice

Caroline Guibet Lafaye

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013890ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013890ar>

[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

Guibet Lafaye, C. (2006). Le critère d'absence d'envie dans les théories contemporaines de la justice. *Philosophiques*, 33 (2), 419–433.
<https://doi.org/10.7202/013890ar>

Résumé de l'article

Le critère d'absence d'envie, introduit par J. Tinbergen et utilisé par certaines théories de la justice distributive, ne permet pas, dans tous les cas, d'identifier des allocations de biens respectant l'exigence de pareto-optimalité. Pour cette raison il a été, durant un temps, délaissé. Néanmoins, ce critère demeure utile dans certains contextes dont nous voudrions préciser les caractéristiques. En effet, plusieurs travaux récents d'économie normative ont montré que, sous certaines conditions et même dans un contexte de production, l'absence d'envie offre une solution à la recherche d'allocations équitables. Ainsi, nous voudrions examiner, à partir de ces résultats, sous quelles conditions le champ d'application du critère d'absence d'envie peut être étendu, en vue d'identifier des allocations équitables, dans un contexte économique d'échange comme de production.

Le critère d'absence d'envie dans les théories contemporaines de la justice¹

CAROLINE GUIBET LAFAYE

Université de Zurich

c.guibetlafaye@wanadoo.fr

RÉSUMÉ. — Le critère d'absence d'envie, introduit par J. Tinbergen et utilisé par certaines théories de la justice distributive, ne permet pas, dans tous les cas, d'identifier des allocations de biens respectant l'exigence de pareto-optimalité. Pour cette raison il a été, durant un temps, délaissé. Néanmoins, ce critère demeure utile dans certains contextes dont nous voudrions préciser les caractéristiques. En effet, plusieurs travaux récents d'économie normative ont montré que, sous certaines conditions et même dans un contexte de production, l'absence d'envie offre une solution à la recherche d'allocations équitables. Ainsi, nous voudrions examiner, à partir de ces résultats, sous quelles conditions le champ d'application du critère d'absence d'envie peut être étendu, en vue d'identifier des allocations équitables, dans un contexte économique d'échange comme de production.

ABSTRACT. — The non envy criterium, introduced by Tinbergen and convoqued by some theories of justice, cannot always be used to identify allocations which also satisfy the requirement of Pareto-optimality. This is the reason why it had been neglected for a while. Nevertheless, it is still useful in some contexts we would like to describe. In fact, recent conclusions of normative economy demonstrated that, in some conditions and even in the framework of production, this criterium provide a solution for fair allocations. Precisely, we would like, on the basis of these results, to determine which extent has the implementation of non envy criterium in order to identify fair distributive allocations in a context of exchange and production as well.

Le concept de non-envie a été introduit pour la première fois par J. Tinbergen (1946), puis par D. Foley dans sa dissertation doctorale (1967). Serge-Christophe Kolm (1972), Hal Varian (1974) et Elisha Pazner (1976), notamment, en ont proposé les premières études systématiques. Ce critère requiert qu'aucun individu ne préfère à la combinaison de biens qui lui est allouée la combinaison de biens qui est allouée au moins à un autre individu. Ainsi défini, il s'avère spécifiquement intéressant, en matière de justice sociale, lorsqu'on tient compte de la perception qu'ont les agents concernés de l'équité d'une distribution. En effet, ce critère semble répondre, en première approche, à l'idée intuitive selon laquelle une distribution est équitable lorsqu'aucune personne n'en envie une autre ou lorsqu'aucune paire d'individus ne se trouve dans cette

1. L'élaboration de ce texte n'aurait pas été possible sans les conditions scientifiques et matérielles qui m'ont été offertes au sein du programme européen « Applied Global Justice » (Fifth Framework Program, European Commission, numéro de contrat : HPRN-CT-2002-00231). Que son coordinateur (Jean-Christophe Merle) et ses participants en soient remerciés.

situation. De fait, l'absence d'envie est le critère le plus souvent proposé par les théories libérales de la justice, lorsque le *distribuendum* auquel elles se réfèrent possède une pluralité de dimensions (ressources internes et externes, bien-être, préférences). Néanmoins, l'usage de ce critère, dans des contextes pluridimensionnels tenant compte des ressources externes, des talents et des préférences individuelles, pose des difficultés qui paraissent en limiter la pertinence et l'usage par des théories égalitaristes de la justice. Notre ambition est donc d'identifier, dans les pages qui suivent, les contextes au sein desquels la référence à l'absence d'envie permet de dégager des allocations équitables. Afin de cerner ces contextes, nous examinerons l'usage du critère de non-envie dans l'allocation interindividuelle de ressources externes, puis les difficultés rencontrées par cette approche dans un cadre d'échange, pour enfin considérer la mise en œuvre de l'absence d'envie dans un contexte économique de production. Notre propos sera, en dernière analyse, de déterminer dans quelle mesure les résultats récents de l'économie normative (Fleurbaey, 1994; Fleurbaey et Maniquet, 1996, 1997) permettent d'étendre, au-delà des difficultés jadis rencontrées, l'usage du critère de non-envie, pour compenser des dotations individuelles inéquitables. Nous verrons ainsi comment ces résultats motivent un légitime regain d'intérêt pour la référence à l'absence d'envie dans l'évaluation et l'identification de distributions équitables de biens entre agents.

1. Envie et allocation de ressources

1.1 Critère de non-envie et sentiment d'envie

La pertinence du critère d'absence d'envie que font intervenir certaines théories de la justice, en l'occurrence les théories solidaristes, soucieuses d'égalité, tient au fait qu'il ne se résout pas dans un sentiment social d'envie. En effet, il ne s'agit pas d'utiliser le *sentiment* d'envie pour justifier une redistribution des ressources mais de considérer l'envie de façon rationnelle, autrement dit de prendre en compte le fait qu'un individu puisse dire que, tout bien considéré, il préférerait la situation de telle autre personne à la sienne. Dans ce cas, son envie s'enracine, non dans un mimétisme inconscient, mais dans une situation réellement inégale, et le recours à l'absence d'envie est alors justifié. De même, l'envie peut jouer le rôle d'un test, permettant de statuer sur la viabilité de principes de justice égalitaristes. Ainsi, Rawls a recours au test de l'envie pour déterminer « si les principes de la justice, et en particulier le principe de différence et de juste égalité des chances, risquent d'engendrer dans la pratique une envie générale trop destructrice² ». En effet, lorsque les comparaisons interpersonnelles sont faites en termes de biens premiers objectifs, c'est-à-dire par référence à la liberté et aux possibilités offertes, au revenu et à la richesse, l'envie — en l'occurrence l'envie excusable générale

2. Rawls (1971), p. 574; voir aussi p. 580.

— joue un rôle de test. Il est alors pertinent de distinguer, d'une part, l'*envie générale*, telle que « les plus défavorisés envient les plus favorisés » pour le genre de biens qu'ils possèdent (une richesse plus grande, des possibilités plus vastes) plutôt que pour tel ou tel objet particulier, de l'*envie particulière*, d'autre part, qui naît dans le cadre de la rivalité concernant les emplois, les honneurs ou l'affection d'autrui. Si une structure de base respectant les principes de la justice risque de susciter une telle dose d'envie excusable (envie générale), il est nécessaire de reconsidérer le choix de ses principes.

Pourtant, le souci d'éviter l'émergence d'un sentiment d'envie ne peut constituer une raison suffisante de favoriser l'égalité socio-économique. Une théorie de la justice ne peut exclusivement se définir en référence à quelque chose ni être fondée sur le *sentiment* d'envie, dont elle viserait à juguler toute manifestation, bien que ces théories puissent, par ailleurs, contribuer à l'exclusion de situations inéquitables qui, comme telles, suscitent, entre autres choses, de l'envie³. De même, l'absence d'envie ne peut motiver, à elle seule, la mise en œuvre d'une égalité économique. En effet, des situations d'envie ne paraissent inacceptables qu'en référence à des valeurs d'égalité auxquelles on a, préalablement, donné son adhésion. Ainsi, le critère d'absence d'envie ne trouve de justification éthique que fondée sur d'autres considérations — d'équité, d'efficacité, d'impartialité ou de liberté réelle — et non en raison de l'exclusion induite par tout sentiment d'envie. En d'autres termes, c'est l'absence d'envie, en tant qu'outil mis en œuvre par certaines conceptions de la justice, qui est justifiée par l'égalitarisme, et non l'inverse⁴.

1.2 Egalitarisme ressourciste et absence d'envie

a) Paramètres d'analyse

Les théories de la justice, soucieuses d'impartialité et d'égalité, invoquent le critère d'absence d'envie pour identifier des allocations de biens satisfaisant ces principes. Parmi les traditions égalitaristes, le welfarisme ordinal, d'une part, et l'égalitarisme post-welfariste, considérant les ressources ou les chances, d'autre part, ont recours au critère d'absence d'envie, étant entendu que l'approche post-welfariste regroupe principalement deux écoles, l'une préconisant l'égalité des ressources (Dworkin, Van Parijs, Rawls) et l'autre l'égalité des chances (Arneson, Cohen, Sen). Le welfarisme ordinal, qui vise à égaliser le bien-être des agents en n'utilisant que de l'information ordinale sur les préférences individuelles, a motivé les développements formels les plus connus sur l'absence d'envie. Le post-welfarisme, pour sa part, confère à l'absence d'envie, dans la perspective d'une égalisation des ressources, une pertinence renouvelée. L'usage du critère d'absence d'envie est donc spécifiquement pertinent, lorsqu'il s'agit d'identifier une distribution équitable des ressources.

3. Voir Fleurbaey (1994b), p. 17.

4. Voir Fleurbaey (1996), p. 228.

Ainsi, il joue le rôle de vecteur d'égalisation des ressources et d'égalisation des chances dans les approches initiées par Rawls et Dworkin, prolongées par Sen, puis formulées par Arneson, Cohen, Van Parijs, Kolm et Roemer, en particulier. En l'occurrence, le critère d'absence d'envie est mis en œuvre pour définir l'équité dans des contextes pluridimensionnels, où l'on considère les différentes catégories de biens dont bénéficient les agents, sachant que la première et principale difficulté devant laquelle on se trouve alors confronté est de déterminer ces ressources et, corrélativement, ce que l'on peut attendre d'une éthique égalitariste de la ressource.

L'approche post-welfariste distingue trois types de paramètres. La première catégorie (notée x) est celle des ressources externes qu'il est possible de redistribuer entre les individus. La seconde (y) est celle des ressources personnelles inaliénables, c'est-à-dire celles des talents dont les agents ne sont pas responsables et dont on souhaiterait compenser l'influence sur le bien-être, dans la mesure où elles consistent en talents et handicaps, dont l'inégalité entre individus est indésirable. La troisième catégorie (notée z) regroupe les choix ou les variables de la personnalité, c'est-à-dire les paramètres personnels qui ont une influence sur le bien-être des agents et dont les inégalités entre individus peuvent se répercuter sur le bien-être individuel. Nous verrons que le critère d'absence d'envie trouve une utilité spécifique ici puisqu'il offre une solution à la recherche d'équité, dans des situations complexes où l'on s'efforce de tenir compte d'une pluralité de paramètres, c'est-à-dire pas seulement des ressources individuelles, mais aussi des préférences des agents, de leurs goûts et de leurs talents. Précisément, l'usage le plus pertinent de ce critère se révèle dans les cas spécifiques où l'on vise à compenser les individus pour des différences de talent mais également lorsque l'on tient compte de leurs préférences. C'est en particulier dans la compensation des individus pour des différences de talents, y compris en tenant compte de leurs préférences, que la référence à l'absence d'envie est la plus utile.

b) Application du critère d'absence d'envie aux ressources externes

Le cas le plus simple d'application du critère d'absence d'envie est celui où l'on ne considère que les ressources externes x et où les talents et les préférences sont soit identiques soit négligés. Lorsqu'il n'y a qu'une seule ressource, homogène et divisible, à partager, la distribution sans envie est définie par une *distribution égale* du bien transférable x . La distribution étant égale, aucune compensation ne peut être exigée. Ce résultat est spécifiquement vrai dans un cadre économique d'échange, où un marché de concurrence parfaite opère et dans lequel chacun a reçu des dotations identiques. L'équilibre walrassien à revenus égaux, dans lequel les agents bénéficient de *dotations initiales identiques*, et où les prix sont déterminés par un régime hypothétique de libre concurrence, est alors la solution la plus commune permettant de réaliser une allocation sans envie. Dans ce cadre de marché concurrentiel parfait, où les parties ont un pouvoir d'achat égal, les allocations satisfaisant l'absence

d'envie sont également efficaces, au sens faible de la pareto-optimalité⁵. Le recours au critère d'absence d'envie est, dans ces configurations simples, pertinent.

2. L'absence d'envie et la compensation des ressources personnelles dans un cadre d'échange

2.1 Les enchères et l'esclavage des talentueux

Un cas plus difficile à résoudre, en revanche, est celui où les dotations individuelles *internes* sont différentes. Il s'agit, dès lors, de compenser, par des ressources externes transférables x , des ressources internes ou talents individuels y en eux-mêmes inaliénables. Le critère d'absence d'envie peut ici être utilement invoqué. L'allocation équitable qu'il permet d'obtenir est celle à laquelle on parvient, lorsque l'équilibre concurrentiel à revenus égaux prend la forme d'une enchère. Ainsi R. Dworkin utilise, dans l'article « *What is Equality? Part 2: Equality of Resources* », la procédure d'enchère pour définir l'égalité en tant que telle⁶. Il s'agit, dans ce cas, d'une enchère étendue, c'est-à-dire d'un équilibre walrassien à revenus égaux, dans lequel les ressources internes des individus sont virtuellement mises sur le marché et échangées contre des ressources externes. Chacun rachète ses propres ressources à l'équilibre. La procédure d'enchères (le marché) garantit la satisfaction du critère d'absence d'envie, en particulier lorsque les talents sont identiques, car le résultat auquel on parvient est nécessairement tel que personne ne préférera le panier, qui sera finalement attribué à quelqu'un d'autre, au sien. En ce sens, « un idéal égalitaire de distribution est tel qu'il doit satisfaire une version complexe et appropriée du test d'«envie» : personne n'enviera la propriété attribuée ou contrôlée par une autre personne⁷ ». Toutefois, lorsque l'on se place dans le cadre d'un modèle productif, au sein duquel seuls les *talents productifs* apparaissent, on ne peut éviter ce que H. Varian nomme l'« esclavage des talentueux », puisque les agents doivent racheter leur loisir au prix de marché qu'est leur salaire⁸. Les talentueux sont donc désavantagés, ce qui, dans un souci d'équité, est insatisfaisant.

2.2 La solution par les ressources étendues

De la même façon, l'usage du critère d'absence d'envie, dans un cadre où l'on prend en considération les ressources étendues des agents, c'est-à-dire leurs dotations externes et leurs talents personnels, comme le suggèrent Dworkin (1981) et Van Parijs (1995), soulève plusieurs difficultés. Lorsque chaque indi-

5. Voir P. Champsaur et G. Laroque (1981).

6. R. Dworkin (1981). Dans des articles plus récents, Dworkin considère que le critère d'absence d'envie fournit une définition de l'égalité elle-même.

7. Voir R. Dworkin (2000), p. 200-201.

8. H. Varian (1974).

vidu évalue le bien-être qu'il pourrait obtenir avec les ressources étendues des autres agents, le critère d'absence d'envie est satisfait si chacun préfère ses propres ressources à celles d'autres individus. Dans ce cadre, le critère d'absence d'envie est un moyen, pour l'égalitarisme de la ressource, de « tester » l'égalité des ressources étendues (x , y). Toutefois, la compensation sélective des ressources personnelles inaliénables (y) pose plusieurs difficultés. En effet, que l'on introduise le revenu potentiel des talents⁹, dans la richesse à égaliser, ou que l'on institue un système d'assurance virtuelle sur les talents, comme le fait Dworkin, le test d'envie se révèle soit inopérant soit trop exigeant. La solution par les ressources étendues repose sur une hypothèse de dotations internes identiques des individus, ce qui interdit de tenir compte des handicaps naturels et semble non souhaitable eu égard à un souci minimum d'équité. Mais si on tient compte de ces handicaps et que l'on cherche à égaliser, avant toute enchère, les circonstances de départ de chacun — en l'occurrence les dotations internes des individus — dans le but d'améliorer prioritairement la situation des personnes gravement handicapées, alors chacun est empêché de parvenir à ses fins, dans la mesure où cette priorité suppose de larges transferts de biens des individus non handicapés vers les individus handicapés. C'est en particulier à ce type de résultats que l'usage, proposé par Dworkin, du critère d'absence d'envie, dans une perspective de compensation des dotations internes inégales des agents, est confronté. Bien que la référence au critère d'absence d'envie n'offre pas de solution satisfaisante à la compensation des handicaps, identifiés à des ressources échangeables dans un marché concurrentiel, le test d'envie demeure utile dans la recherche d'allocations équitables de ressources rapportée à d'autres conditions.

2.3 La compensation des ressources personnelles inaliénables

Le recours au critère d'absence d'envie retrouve sa pertinence pour évaluer une compensation des talents personnels lorsque l'on considère ces derniers, ainsi que le font R. Dworkin (1981) et P. Van Parijs (1990), non pas comme des talents productifs mais comme des ressources personnelles *inaliénables*, c'est-à-dire non transférables. Cette option, formulée par M. Fleurbaey dans un cadre de distribution pure sans production de biens, demande néanmoins à être justifiée, car, dans la plupart des travaux économiques sur les ressources personnelles, seuls les talents productifs sont pris en considération. L'intérêt

9. Le revenu « plein » ou « potentiel » désigne le revenu que l'individu aurait s'il travaillait tout le temps, sans prendre de loisir, et selon la rémunération que lui confère sa productivité. Le concept de *full-income fairness* exige que soit neutralisé l'impact des différences, dans les dotations internes et matérielles des agents et requiert une égalité du revenu « potentiel ». L'absence d'envie en ce sens vise à ce que *des productivités différentes ne conduisent pas à des différences de revenus*. Néanmoins, cette formulation du critère de non-envie désavantage les individus qualifiés, qui se voient forcés de travailler puisque leur loisir est très coûteux à racheter et que chacun paie son loisir à un prix égal à son salaire (voir H. Varian, 1974, et R. Dworkin, 1981).

de l'hypothèse de Fleurbaey tient au fait que les ressources personnelles, en général, altèrent les possibilités de consommation des agents. Appréhendés du point de vue de la société et de ses institutions de base, les individus se présentent en effet avant tout comme des receveurs de ressources, dans une situation initiale, — qu'il s'agisse du revenu, du patrimoine ou de la formation — lesquelles leur permettent de développer des activités de production et de consommation. Or ces activités de production ont une influence, à la fois directe et indirecte, sur le bien-être des individus, à cause du revenu qu'elles génèrent. Les différences dans les capacités de consommation individuelle ont donc une importance comparable à celle des différences entre talents productifs puisque les handicaps physiques, l'origine sociale, le niveau de formation ont, au même titre que la capacité productive des individus, des répercussions sur leur capacité de transformer les biens de consommation en bien-être ou en « fonctionnements » (A. Sen), c'est-à-dire en modes d'être ou d'actions. En outre, le modèle de Fleurbaey place la réflexion à un niveau plus fondamental que ne le fait le modèle des talents productifs, tout en prenant en considération ses principaux éléments.

Ainsi, dans l'article « On Fair Compensation » (1994), M. Fleurbaey analyse les difficultés rencontrées par la recherche d'un modèle de répartition juste, au sein d'une économie d'échange pur, quand certaines dimensions des ressources sont personnelles, inaliénables et ne peuvent par conséquent pas être redistribuées. Dans ce modèle les individus sont caractérisés par leurs ressources personnelles y et leur caractère z , par leur fonction de bien-être b et par leur consommation c ¹⁰. Afin d'effectuer une redistribution compensatoire des ressources restantes, un ensemble de propriétés normatives désirables, telles que la « compensation stricte » et la « compensation pleine », peut être défini. Le critère d'absence d'envie se révèle susceptible de garantir ces propriétés et offre un ensemble de solutions non vide, lorsqu'on veut compenser les agents seulement pour leurs ressources personnelles internes y , et non pour leur caractère z , tout en voulant les compenser pleinement. La propriété de compensation stricte traduit l'idée de donner aux agents, qui ont les mêmes talents y , la même ressource x . Cette propriété répond au souci de ne pas privilégier les individus aux « goûts dispendieux » — c'est-à-dire ceux dont le bien-être, à consommation égale, est plus faible — et de ne pas pénaliser les individus aux « goûts adaptatifs », c'est-à-dire ceux qui s'accommodent de leurs handicaps aussi bien que de faibles consommations. Dans une version forte de cette pro-

10. On suppose également, dans ce modèle, que le bien-être d'un individu ne dépend que de sa consommation et de ses caractéristiques personnelles de consommateur (c'est-à-dire de ses ressources y_i et de son caractère z_i). La consommation de chacun est égale au revenu de production, lequel dépend des ressources initiales que lui fournit la société, et des caractéristiques personnelles de l'individu (c'est-à-dire de ses talents y_2 et de l'effort z_2 qu'il déploie). Dans le modèle proposé par Fleurbaey, ni le choix du paramètre z par chaque individu ni les préférences individuelles qui le guident ne sont représentés.

priété, on exige cette égalité pour toute paire d'individus aux talents égaux¹¹. Cette propriété de « compensation stricte deux à deux » est également appelée « *Equal Resource for Equal Handicap* » (EREH). La propriété de « compensation pleine », pour sa part, exige qu'en présence de talents différents, des individus qui ont le même caractère z obtiennent le même bien-être b .

Or le critère d'absence d'envie satisfait plusieurs de ces propriétés de compensation, révélant ainsi son utilité pour des théories de la justice visant l'équité de la distribution des ressources, dans une situation pluridimensionnelle. Ce critère garantit, en l'occurrence : 1) la compensation stricte deux à deux, qui exige que soit allouée la même ressource x aux agents qui ont les mêmes talents y pour toute paire d'individus ; 2) la compensation pleine deux à deux, qui requiert que deux individus au même caractère z obtiennent le même bien-être ; et 3) une version extrêmement forte de la compensation adéquate¹², voulant qu'un individu qui *se sent* handicapé soit en mesure d'exiger une compensation positive pour ses talents. Toutefois, comme le souligne Fleurbaey, le critère d'absence d'envie risque d'être vide dans un grand nombre de cas, car on ne peut garantir à la fois que les agents aient des revenus égaux *et* que chacun accepte de racheter son propre talent y . En revanche, l'ensemble des solutions est non vide si les talents sont identiques ou si les préférences sont identiques¹³. Autrement dit, on parvient à des allocations équitables, respectant la non-envie : 1) lorsqu'à des agents aux talents identiques on distribue la même ressource ; 2) lorsqu'à des agents aux préférences identiques on attribue le même bien-être ; et 3) lorsqu'on alloue des ressources différentes à un individu, qui est unanimement reconnu comme étant affecté d'un handicap. Ainsi se trouvent cernés les usages possibles du critère d'absence d'envie par des théories égalitaristes de la justice, dans un cadre économique d'échange.

L'analyse des difficultés suscitées par des redistributions guidées par ces propriétés de compensation révèle cependant deux résultats d'impossibilité. En premier lieu, la compensation stricte ne respecte la double exigence de ne pas privilégier les individus aux « goûts dispendieux » et de ne pas pénaliser les individus aux « goûts adaptatifs » que dans un cadre où les individus ont les mêmes talents et que l'un des deux, au moins, a des goûts qui ne sont ni dispendieux ni adaptatifs. Ainsi — et tel est le premier résultat d'impossibilité — il n'existe pas de solution satisfaisant en général et *simultanément* la compensation stricte deux à deux (selon laquelle on donne la même ressource x aux agents qui ont les mêmes talents y , pour toute paire d'individus aux talents égaux) et la compensation pleine deux à deux (telle que deux individus

11. M. Fleurbaey (1994b), p. 25.

12. La propriété de compensation adéquate exige une différence de ressources, si m individus, dont i et j , reconnaissent le handicap de j .

13. Voir Fleurbaey (1994b), p. 29.

au même caractère z doivent obtenir le même bien-être)¹⁴. On parvient également à un second résultat d'impossibilité concernant, cette fois, la compensation pleine. Cette propriété requiert qu'un handicap de talents indiscutable appelle une compensation positive par rapport aux individus favorisés. Si les individus i et j admettent que j est relativement handicapé, alors j doit recevoir plus de ressources. Dans ce cas, il ne s'agit plus seulement d'attribuer des ressources égales à des individus qui ont des talents identiques mais de distribuer des ressources différentes, en vue de compenser adéquatement des différences de talents. Or, lorsque les handicaps sont très graves, on peut trouver excessif le sacrifice que la compensation pleine exige des individus favorisés. Pourtant, si l'on fait droit à cette considération, on se trouve contraint de renoncer à l'objectif de pleine compensation, ce qui est insatisfaisant. Ainsi, il apparaît qu'il est, en général, impossible de compenser complètement des agents, de sorte qu'aucun handicap ne justifie une perte de bien-être, lorsqu'on veut compenser les agents seulement pour ces handicaps et non pour d'autres paramètres personnels qui n'appellent aucune compensation¹⁵. Il est donc manifeste qu'en matière de compensation des inégalités entre individus, l'élément décisif consiste moins dans la prise en compte de leurs talents productifs que dans l'identification de leurs ressources personnelles et de leur définition. L'analyse des propriétés de compensation qu'offrent les mécanismes redistributifs, soucieux des ressources individuelles, montre que le critère d'absence d'envie, dont on a précédemment saisi les limites, notamment dans l'usage qu'en propose Dworkin, peut être pertinemment exploité dans un cadre où l'on considère que les talents individuels sont des dotations inaliénables. Il convient cependant encore de déterminer si les propriétés précédemment mises en évidence quant à l'application du critère de non-envie dans un cadre économique d'échange et en vue d'identifier des allocations équitables, sont respectées dans un contexte économique de production.

3. L'absence d'envie dans le cadre de la production

3.1 La compensation des dotations personnelles dans le cadre de la production

L'approche par la non-envie a été ébranlée par la démonstration selon laquelle, au sein d'une économie de production et avec des agents, qui ont des préférences et des talents différents, l'axiome de non-envie ne peut, dans tous les cas, être satisfait par une distribution respectant la pareto-optimalité¹⁶. Néanmoins, dans ce même cadre, il est possible d'identifier des allocations sans envie, lorsque les agents ont des ressources personnelles (des talents) identiques ou des préférences identiques. On veut alors que la propriété simple de compensation pleine deux à deux, qui traduit un principe d'« égal traite-

14. M. Fleurbaey (1994b), p. 26.

15. Voir Fleurbaey (1994b), p. 27-28.

16. Voir E. Pazner et D. Schmeidler (1974) et H. Varian (1974).

ment des égaux » (*Equal Welfare for Equal Preferences* ou EWEP), soit satisfaite¹⁷. Cette propriété exige en effet que des individus qui ont le même caractère z ne connaissent aucune différence de bien-être. Dès lors, la propriété d'« égalité de bien-être pour des préférences égales », rapportée au cas d'individus qui ont des préférences identiques, permet de trouver des allocations qui satisfont la non-envie.

Dans une économie de production où les agents ont, cette fois, des talents productifs inégaux, en raison de handicaps hérités, de dotations physiques ou intellectuelles distinctes, ou en raison de capacités qui ne relèvent pas de leur responsabilité, et où ils sont tenus pour responsables de leurs préférences quant à la consommation et au loisir z , il est également possible de proposer une compensation pour des différences de talents y , par le critère de la non-envie. Les résultats auxquels sont parvenus M. Fleurbaey et F. Maniquet (1996) sont, de ce point de vue, décisifs. Le recours à l'absence d'envie permet d'identifier des distributions telles que les handicaps n'induisent pas un niveau de bien-être inférieur à celui dont jouissent les agents non handicapés. Ainsi, lorsqu'on juge que les agents sont responsables de leur propre utilité (c'est-à-dire de leur niveau de bien-être) et de leurs préférences¹⁸, le principe d'équité qui guide la redistribution ne concerne pas tant les niveaux d'utilité que les ressources, parmi lesquelles figurent les handicaps. Il s'agit alors de déterminer si les axiomes de compensation précédemment exposés et proposés par Fleurbaey (1994, 1995) pour les handicaps, dans le cadre d'une économie d'échange pur, peuvent être appliqués à un modèle de production.

L'adaptation de ces axiomes à une économie de production présuppose deux conditions :

- 1) Dans la première, les *différences de talents* des agents doivent être *pleinement compensées*, en ce sens que des agents qui ont la même fonction d'utilité doivent, en dernière analyse, avoir le même degré d'utilité. Par conséquent, des individus qui ont les mêmes préférences doivent être placés sur une même courbe d'indifférence, car leurs capacités ne doivent pas avoir d'influence directe sur leur satisfac-

17. Le principe d'« égal traitement des égaux » conduit à deux propriétés désirables : l'« égalité de bien-être pour des préférences égales » (EWEP) et l'« égalité de ressources pour des handicaps égaux » (EREH). Cette deuxième propriété stipulant que si le schéma de compensation est motivé seulement par une distribution arbitraire des talents y , les individus qui bénéficient d'une même dotation en ressources personnelles doivent recevoir la même somme de ressources variables (aliénables). Le cas échéant, une distribution inégale signifierait que quelque chose d'autre — comme les goûts des individus, pour lesquels on ne peut proposer aucune compensation légitime — intervient. L'« égalité de ressources pour des handicaps égaux » revient à une compensation stricte deux à deux, qui exprime la visée éthique d'une compensation des agents seulement pour leurs ressources personnelles et non pour des caractéristiques de leurs préférences. Voir M. Fleurbaey (1994a), p. 282-283.

18. Comme l'admettent, par exemple, Rawls (1971), Dworkin (1981), Van Parijs (1990), Fleurbaey et Maniquet (1996).

tion. Réciproquement, si deux individus, responsables de leurs utilités, ont des préférences identiques mais des fonctions d'utilité différentes, il n'y a aucune raison pour qu'ils reçoivent des indemnités différentes.

- 2) La deuxième condition est qu'une indemnité ne doit être donnée aux agents que pour des différences de capacités y et non pour des différences dans les préférences z . Dans le modèle à un bien de Fleurbaey (1994, 1995), cette condition est interprétée comme signifiant qu'un handicap égal implique une égalité de ressources. Dans un modèle à deux biens invoquant le travail et la consommation, l'idée de « ressource égale » se conçoit comme une exigence de « budget égal ». La condition de non-envie, qui requiert que les agents ne préfèrent pas, strictement, le panier de biens d'un autre agent au leur, répond, dans ce contexte, à l'idée de donner à tous les agents le *même ensemble de chances*¹⁹, car les agents qui maximisent leur bien-être avec le même ensemble de chances ne peuvent pas envier une autre personne²⁰.

3.2 Préférences et absence d'envie dans un modèle de production

Bien que les propriétés de compensation précédemment analysées satisfassent un souci d'équité, elles risquent néanmoins de se voir écartées, lorsqu'on tient compte des préférences et que l'on attend, en outre, que le critère de la pareto-optimalité soit satisfait. En effet, on ne peut effectivement pas exiger que les différences de talents des agents soient pleinement compensées, de telle sorte que les agents qui ont la même fonction d'utilité aient le même degré d'utilité, d'une part, ni qu'une compensation ne soit donnée que pour des différences de capacités mais pas pour des différences dans les préférences, d'autre part. Lorsqu'on considère que les agents sont responsables de leurs fonctions d'utilité — et que l'on présuppose que ces degrés d'utilité sont interpersonnellement comparables —, l'égalisation des utilités visant à compenser adéquatement les différences de handicaps n'est plus satisfaisante, car elle compense non seulement les handicaps de talents mais également les différences d'utilité, de telle sorte qu'un agent qui a des talents élevés mais une fonction d'utilité faible recevra autant d'indemnité qu'un agent handicapé. Par conséquent, lorsqu'on s'attache à ce que les agents soient compensés seulement

19. Toutefois, la non-envie est une condition plus faible que l'« égalité de budget », car la condition de compensation, appliquée exclusivement aux capacités, exige seulement que des agents avec des talents égaux ne s'envient pas les uns les autres.

20. On constate ici combien le terme « envie » est inapproprié. La condition de non-envie ne vise en effet pas à éliminer l'envie au sens commun. Ainsi, dans les analyses précédemment proposées, on ne tient pas compte du fait qu'un agent puisse envier les talents hautement productifs d'un autre agent ni qu'il puisse souhaiter avoir les préférences d'un autre agent. Comme nous l'avons vu, la référence au sentiment d'envie est une justification éthiquement discutable de la condition de non-envie.

pour leur y et non pour leur z , l'exigence de « ressource égale » et celle de « budget égal » se révèlent incompatibles. La prise en considération de la *responsabilité personnelle*, dans une perspective de compensation équitable des différences individuelles, est donc, dans un cadre économique de production, hautement problématique. Pourtant, une solution peut être trouvée, si l'on consent à affaiblir l'un ou l'autre de ces axiomes.

M. Fleurbaey et F. Maniquet montrent ainsi qu'il est possible de caractériser une classe de solutions, appelée *Reference Welfare Equivalent Budget* (RWEB) (« budgets équivalents pour des préférences de référence »)²¹, qui permettent de sélectionner des distributions dans lesquelles les ensembles de budgets des agents sont considérés, à partir de préférences de référence, comme étant équivalents²². Un agent qui a des préférences de référence sera indifférent aux meilleurs choix portant sur ces ensembles de budget. Néanmoins, la pleine compensation pour des préférences égales est relativement limitée, car elle ne peut être réalisée que pour des agents qui ont des préférences de référence²³. Or la non-envie n'implique pas seulement que deux agents qui ont des préférences identiques doivent être placés sur la même courbe d'indifférence, elle exige également que des agents également doués ignorent l'envie, ce qui suppose : 1) que les différences de talents des agents soient pleinement compensées ; et 2) qu'une compensation ne soit attribuée que pour des différences de capacités et non pour des différences dans les préférences. Bien que la compatibilité des conditions 1 et 2 soit problématique, une solution à la compensation des talents personnels d'agents, dont on ne néglige pas les préférences, est néanmoins envisageable si l'on se situe entre les deux extrêmes²⁴ que sont le modèle du « plein revenu » des agents et la règle de distribution du bien-être de Varian²⁵. Les solutions envisagées par Fleurbaey et Maniquet, dont la solution « budgets équivalents pour des préférences de

21. M. Fleurbaey et F. Maniquet (1996), p. 73.

22. Ce qui suppose le choix d'un ordre de référence concernant les préférences. Bien que les résultats proposés par Fleurbaey et Maniquet n'apportent aucune solution quant à la façon dont ce choix doit être fait, le choix de préférences de référence n'implique aucun paternalisme concernant les préférences individuelles, puisque celles-ci reflètent simplement la politique sociale relative aux différences de talents.

23. M. Fleurbaey et F. Maniquet (1996), p. 73.

24. Comme le font M. Fleurbaey et F. Maniquet (1996), p. 74. La méthode consistant à chercher des solutions intermédiaires entre ces deux bornes de la classe du « Reference Welfare Equivalent Budget » permet en effet d'éviter leurs inconvénients symétriques.

25. H. Varian a proposé une règle de distribution du « bien-être », qui sélectionne la distribution walrassienne, où seules les dotations en ressources externes (le partage des profits, en l'occurrence) sont égalisées. Cette règle de distribution favorise les agents les plus talentueux et ne propose aucune compensation pour les handicaps (voir Thomson et Varian, 1985). Or cette solution constitue une application discutable du critère d'absence d'envie puisqu'un agent faiblement talentueux ne peut envier un agent hautement talentueux que s'il considère qu'il fournit la même contribution de travail productif que ce dernier, ce qui peut être très difficile pour un agent faiblement doué.

référence », se ramènent à la règle de l'égalité de profit walrassienne, dans le cadre de talents jugés égaux. L'application de la non-envie à des individus uniformément talentueux, au moins, est donc possible, y compris en considérant que ces agents sont responsables de leurs préférences. Comme on le sait, la règle walrassienne d'égal profit satisfait la non-envie, lorsque les agents ont les mêmes talents productifs. Or cette solution d'égal profit walrassienne peut aussi être généralisée aux cas de talents productifs inégaux d'agents qui ont des préférences égales²⁶. Les solutions mises en évidence par Fleurbaey et Maniquet permettent ainsi de conférer une plus grande généralité à l'analyse de l'équité non-envie dans un modèle économique de production et montrent qu'un compromis entre les conditions de pleine compensation et les conditions de responsabilité de l'agent à l'égard de ses propres préférences est réalisable²⁷. Elles apportent ainsi des éléments majeurs à la réflexion sur l'équité dans la distribution des ressources en tenant compte des préférences individuelles et, par conséquent, de la responsabilité individuelle de chacun quant à ses propres préférences.

Ces analyses ont permis de montrer que la référence au critère d'absence d'envie était pertinente dans plusieurs types de situations où l'on visait à attribuer des allocations équitables de ressources. En effet, l'absence d'envie peut être garantie : a) en premier lieu dans un cadre économique d'échange, où il n'y a qu'une seule ressource, homogène et divisible, à partager, et où les préférences des agents sont monotones. La distribution sans envie est alors définie par une distribution égale du bien transférable x , quelle que soit la distribution des talents ou des dotations personnelles y ; b) Le critère d'absence d'envie assure également une certaine égalité des ressources dans un contexte de production et pour des agents sans talent ni handicap mais pleinement responsables de leurs préférences ; c) enfin, dans une économie de production où les agents ont des préférences et des talents différents, l'axiome de non-envie ne peut être satisfait qu'à condition d'abandonner le critère d'efficacité et d'admettre qu'aucun principe de distribution ne respectera la pareto-optimalité, c'est-à-dire ne garantira une situation à laquelle aucune autre configuration n'est susceptible d'être préférable.

De façon générale, la mise en œuvre du critère d'absence d'envie suppose d'établir avec précision ce qui est à placer du côté des ressources personnelles inaliénables y , et ce qui est à placer du côté du caractère z , c'est-à-dire du côté des paramètres dont l'individu est tenu pour responsable. L'approche post-welfariste, en l'occurrence, vise à compenser les agents exclusivement pour leurs talents y et considère que les différences de caractère z n'appellent aucune compensation. Or la volonté de dissocier finement entre ce qui, dans

26. Voir M. Fleurbaey et F. Maniquet (1997), p. 1215-1219. Dans cet article, les auteurs analysent le modèle ici proposé, en insistant sur la valeur de pleine compensation pour des préférences égales.

27. Voir M. Fleurbaey et F. Maniquet (1996), p. 87, tableau 1.

les dotations individuelles, relève des talents inaliénables, d'une part, et ce qui est à placer du côté des goûts et des préférences, d'autre part, dont on suppose qu'ils relèvent de la responsabilité des agents, induit d'importantes difficultés dans l'identification d'allocations équitables. En particulier, lorsqu'on veut compenser les agents seulement pour des différences de talents et non pour d'autres caractéristiques personnelles, il s'avère très difficile de proposer une compensation adéquate des handicaps, dans un cadre économique d'échange comme de production. Pourtant, les développements récents de l'économie normative démontrent qu'une compensation est possible, pour des talents productifs inégaux, y compris dans un cadre de production où l'on tient également compte des préférences des agents, pour la consommation et le loisir, à condition que ces préférences soient des préférences de référence ou des préférences identiques. En revanche, dans un modèle de production, il n'est pas possible de compenser les agents seulement pour des ressources personnelles différentes, quand leurs préférences sont différentes, pas plus qu'il n'est possible de compenser les agents complètement, afin d'éviter qu'un handicap n'induisse une perte de bien-être. Toutefois, les conclusions auxquelles sont parvenus Fleurbaey et Maniquet, dont nous avons ici rappelé certains des résultats, ont contribué à élargir le champ d'application du critère de non-envie, utilisé dans l'identification d'allocations équitables, au sein d'une économie de production, et demandent, de ce fait, à être pris en considération dans l'élaboration de théories égalitaristes de la justice, visant à réaliser des distributions justes, dans des configurations socio-économiques complexes comme celles suscitées par des contextes de production.

Références

- Arneson, R. J. 1989, « Equality and Equal Opportunity for Welfare », *Philosophical Studies*, 56, p. 77-93.
- Champsaur, P. et G. Laroque. 1981, « Fair Allocations in Large Economies », *Journal of Economic Theory*, 25, p. 269-282.
- Dworkin, R. 1981, « What is Equality ? Part 2 : Equality of Resources », *Philosophy and Public Affairs*, 10, p. 283-345.
- . *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000.
- Fleurbaey, M. 1994a, « On Fair Compensation », *Theory and Decision*, 36, p. 277-307.
- . 1994b, « L'absence d'envie dans une problématique post-welfariste », *Recherches économiques de Louvain*, 60, p. 9-41.
- Fleurbaey, M. 1995, « Equal Opportunity or Equal Social Outcome ? », *Economics and Philosophy*, 11, p. 25-55.
- . « Théories économiques de la justice », Paris, *Economica*, 1996.
- Fleurbaey, M. et F. Maniquet. 1996, « Fair Allocation with Unequal Production Skills : the No Envy Approach to Compensation », *Mathematical Social Sciences*, 32, p. 71-93.
- . 1997, « Implementability and Horizontal Equity require No-Envy », *Econometrica*, 65, p. 1215-1219.

- Foley, D. K. 1967, « Resource Allocation and the Public Sector », *Yale Economic Essays*, vol. 7, p. 45-98.
- Kolm, S.-C. *Justice et Équité*, Paris, CNRS, 1972.
- Pazner, E. A. 1976, « Recent Thinking on Economic Justice », *Social Goals and Social Organization, Essays in Memory of Elisha Pazner*, in L. Hurwicz, D. Schmeidler et H. Sonnenschein (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Pazner, E. et D. Schmeidler. 1974, « A Difficulty in the Concept of Fairness », *Review of Economic Studies*, 41, p. 441-443.
- Rawls, J. *Theory of Justice*, Cambridge (Massachusetts), Belknap Press of Harvard University Press, 1971 ; trad. franç., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
- Tinbergen, J. *Redelijke inkomensverdeling*, Haarlem, De Gulden Pers, 1946.
- Thomson W. et H. Varian. 1985, « Theories of Justice Based on Symmetry », in *Social Goal and Social Organization*, Hurwicz, Schmeidler et Sonnenschein (éd.), Cambridge University Press.
- Van Parijs, P. 1990, « Equal Endowments as Undominated Diversity », *Alternatives to Welfarism*, M. De Vroey (dir.), *Recherches économiques de Louvain*, 56, numéro spécial, p. 327-355.
- . *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Varian, H. 1974, « Equity, Envy and Efficiency », *Journal of Economic Theory*, 9, p. 63-91.

Peut-on se passer de la position originelle?

Soumaya Mestiri

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013891ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013891ar>

[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

Mestiri, S. (2006). Peut-on se passer de la position originelle? *Philosophiques*, 33 (2), 435–454. <https://doi.org/10.7202/013891ar>

Résumé de l'article

À quoi sert la position originelle? La réponse à cette question s'impose immédiatement à l'esprit du lecteur de Rawls: la PO sert à garantir l'impartialité et l'équité des principes de justice en jetant un voile d'ignorance sur les intérêts particuliers des partenaires. Elle permet l'unanimité autour des principes de justice en créant les conditions nécessaires à la validation du processus kantien d'universalisation, puisque les principes sont considérés comme des impératifs catégoriques par ceux qui les choisissent.

Nous défendons la thèse selon laquelle les raisons invoquées par Rawls pour justifier et légitimer la PO ne sont pas de bonnes raisons. Après avoir examiné ce qui met à mal la légitimité conceptuelle de cet «artifice d'exposition», nous proposerons un chemin différent qui conduit aux principes élus par Rawls lui-même *sans* passer par la PO, et en tirant les implications du conflit traditionnel entre intérêt personnel et morale.

Peut-on se passer de la position originelle ?

SOUMAYA MESTIRI

Université de Tunis

mestirisoumaya@yahoo.fr

RÉSUMÉ. — À quoi sert la position originelle ? La réponse à cette question s'impose immédiatement à l'esprit du lecteur de Rawls : la PO sert à garantir l'*impartialité* et l'*équité* des principes de justice en jetant un voile d'ignorance sur les intérêts particuliers des partenaires. Elle permet l'unanimité autour des principes de justice en créant les conditions nécessaires à la validation du processus kantien d'universalisation, puisque les principes sont considérés comme des impératifs catégoriques par ceux qui les choisissent.

Nous défendons la thèse selon laquelle les raisons invoquées par Rawls pour justifier et légitimer la PO ne sont pas de bonnes raisons. Après avoir examiné ce qui met à mal la légitimité conceptuelle de cet « artifice d'exposition », nous proposerons un chemin différent qui conduit aux principes élus par Rawls lui-même *sans* passer par la PO, et en tirant les implications du conflit traditionnel entre intérêt personnel et morale.

ABSTRACT. — What's the purpose of the original position ? The answer to this question seems obvious to Rawls' reader : the OP makes the principles of justice impartial and fair by dropping a veil of ignorance on the partners' particular interests. It also makes the unanimity on these principles of justice possible by creating the conditions which will validate the kantian process of universalization, given the fact that principles are viewed as categorical imperatives by those who choose them.

In this paper, I will try to show that the reasons Rawls gives to justify his use of the OP are not good ones. After studying the lack of conceptual legitimacy of this «device of exposition», I will then propose another road to Rawls' principles of justice, *without* using the OP. This will be done principally by analysing the consequences of the traditional conflict between morality and personal interest.

Introduction

La théorie de la justice comme équité a besoin d'une justification en deux temps. Elle se fonde sur deux justifications de type différent et qui interviennent à deux moments bien distincts. Les deux principes de justice tirent leur légitimité, dans un premier temps, du modèle procédural employé, à savoir le voile d'ignorance qui gomme toute partialité. Mais la procédure ne suffit pas à assurer la légitimité des deux principes de justice rawlsiens. En effet, la théorie a besoin d'être légitimée par des individus pleinement conscients de ce qu'ils sont et non par des êtres fantomatiques qui ignorent jusqu'à leurs propres déterminations¹.

1. D'aucuns pourraient, à cette étape niveau, souligner l'importance du concept rawlsien d'équilibre réfléchi et montrer que les principes de justice sont justifiés par le va-et-vient

C'est à la fois l'inadéquation et l'insuffisance de la justification des deux principes de justice qui expliquent l'introduction du consensus par recouplement². Le voile d'ignorance est alors levé, et l'on peut débattre des raisons de souscrire aux principes de justice en toute connaissance de cause.

Le fait que la PO ne suffise pas à assurer la légitimité des principes de justice n'est-il pas une raison valable pour vouloir faire reposer la théorie de la justice comme équité sur une autre justification, cette fois-ci adéquate³ ?

La solution de rechange que nous proposons s'appuie sur le constat suivant : si Rawls a élaboré ce remarquable artifice qu'est la PO et son voile d'ignorance, c'est bien parce qu'il pensait que si les citoyens devaient faire leur choix en toute connaissance de cause, avec une information complète, ils s'empresseraient de choisir des principes qui satisferaient leur intérêt personnel, même si ceux-ci sont objectivement iniques en regard de la situation d'autres individus⁴. En somme, Rawls part d'une observation banale de la nature humaine : seul le saint ou une personne mue par un sentiment surérogatoire serait capable de faire un choix moral qui irait au mieux à l'encontre de ses intérêts, au pire le conduirait à un sacrifice de soi. Le voile d'ignorance

concluant entre ces mêmes principes et nos idées intuitives fondamentales. Mais le problème reste entier, dans la mesure où la justification est encore une justification procédurale, qui se fait dans un contexte de complète ignorance. Cf. Thomas Scanlon, « Rawls on Justification », dans Samuel Freeman, dir., *The Cambridge Companion to John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 139, affirmant qu'il y a trois types de justification à la théorie de la justice comme équité : position originelle, équilibre réfléchi et raison publique (ce que nous appelons consensus PR).

2. Rawls introduit le consensus PR seulement à partir de *Libéralisme politique*, lorsqu'il perçoit précisément l'insuffisance de stabilité de la théorie de la justice comme équité. En effet, il sait bien qu'on peut lui reprocher l'illégitimité de sa procédure dans la mesure où, en ôtant l'individualité aux individus, en ne leur laissant que la raison et en déléguant le choix aux partenaires, la responsabilité des personnes situées derrière le voile d'ignorance peut être mise en doute — et ce, à plus d'un titre. C'est pourquoi la procédure ne fait que garantir l'impartialité des principes de justice tandis que le consensus par recouplement, lui, assoit leur légitimité concrète en permettant aux citoyens d'affirmer publiquement et *a posteriori* les raisons de leur allégeance aux principes de justice.

3. Nous aurions pu nous demander si la PO permet bien de faire ce qu'elle est censée faire : garantir-elle vraiment l'impartialité des principes de justice, réussit-elle réellement à mettre en place une procédure de choix kantienne au terme de laquelle les principes de justice peuvent se prévaloir d'être des impératifs catégoriques, etc. ? Mais c'est là, selon nous, la perspective critique qui met Rawls le moins en défaut, car elle s'attaque à un système extrêmement cohérent qu'il est très difficile de contrer. Nous préférons suivre une autre route et nous demander si les raisons avancées par Rawls pour justifier que la PO est indispensable sont de *bonnes* raisons ? Selon lui, la PO est le seul dispositif qui permette de réaliser l'égalité morale, de rendre compte de nos jugements moraux, d'expliquer notre sens de la justice et de représenter nos jugements bien pesés en équilibre réfléchi. Selon nous, ce ne sont pas là des raisons déterminantes, dans la mesure où l'on peut imaginer un contexte et des conditions de choix, à certains égards, bien moins contraignantes que la PO, et qui reprennent les « avantages » de celle-ci.

4. *Ibid.*, § 20, p. 152 : « Le bien absolu, pour tout être humain [...], ce serait qu'on exige que tous les autres agissent de manière juste, mais que lui-même soit autorisé à s'exempter de cette exigence, selon son bon plaisir. »

trouve ainsi sa légitimité dans la prise de conscience de la nature relativement intéressée de l'être humain, qui n'hésite pas à aller contre certains réquisits moraux *s'il sait qu'il en tirera profit*⁵.

Or, puisque la conception de la personne est ce qui sous-tend le choix des principes de justice en déterminant la procédure idoine en la matière, il semble justifié de penser que si nous arrivons à proposer la trame générale d'une conception de la personne qui, d'une manière ou d'une autre, dépasserait le conflit traditionnel de la morale et de l'intérêt (considérés classiquement comme deux sphères distinctes, supportant un lot de raisons normativement divergentes), alors nous pourrions nous passer de la PO⁶.

Nous nous attacherons notamment à brosser les contours d'une reconstruction de la théorie de la justice comme équité que même des personnes intéressées peuvent accepter. Nous retrouverions ainsi l'exigence d'unanimité que permettait le voile d'ignorance, préservant ainsi le principal attrait d'une théorie libérale comme celle de Rawls. La théorie que nous proposons est celle d'un intérêt bien compris, qui met en lumière que l'altruisme n'est ni un héroïsme ni une surrogation et qui, plutôt que disqualifier purement et simplement les contradictions pouvant naître entre les personnes en jetant un voile sur leur identité, se donne pour but de donner à la controverse la place qui lui revient en replaçant le débat public démocratique au cœur de l'élaboration de la théorie de la justice comme équité. En ce sens, il n'y a pas de choix à faire entre deux extrêmes, d'un côté un égoïsme psychologique imperméable aux jugements moraux et, de l'autre, un altruisme forcément naïf oublieux de soi et de ses intérêts. Une implication essentielle de la révision que nous proposons est par conséquent de montrer qu'une théorie de la justice *libérale* peut à bon droit se fonder sur une anthropologie ou une théorie des sentiments moraux sans pour autant être partielle ni idéaliste.

Dans quelle mesure cela est possible, sous quelles conditions, avec quelle procédure de choix et quelles conséquences sur l'esprit de la pensée de Rawls, c'est ce que nous nous proposons d'examiner ici.

I. La dimension contractuelle de la PO en question

Commençons par l'insuffisance de légitimité conceptuelle de la PO. Nous verrons qu'elle s'explique principalement par le fait que Rawls identifie cette situation initiale à un contrat ; nous montrerons par la suite comment la nécessité d'un consensus par recoupement prouve l'incapacité de la PO à asseoir la légitimité des principes de justice.

5. Cela ne signifie pas que les seules raisons d'agir que nous avons dérivent de notre intérêt, mais bien plutôt que nous si pouvons privilégier notre intérêt sans avoir à en subir les conséquences, nous le faisons.

6. Nous verrons notamment comment il est possible de proposer une conception politique de la personne sans recourir à la PO puisque nous nous centrons essentiellement sur les modalités du raisonnement pratique.

L'idée que la PO, en raison de son voile d'ignorance, est un argument superflu a été développée par Dworkin. Son argument est le suivant : la PO n'est pas un contrat réel. « Rawls ne suppose pas qu'un groupe ait jamais conclu un contrat social du genre qu'il décrit. Il affirme seulement que si un groupe d'individus rationnels se trouvait dans les conditions de la PO, ils s'engageraient en faveur de ces deux principes. » La PO est, en conséquence, un « contrat hypothétique ». Or, souligne Dworkin, « un contrat hypothétique n'est pas simplement la pâle figure d'un contrat réel, ce n'est pas un contrat du tout⁷ ».

À partir de là, la PO, contrairement à un contrat réel, ne nous oblige en rien : une fois le voile d'ignorance levé, les individus qui étaient dans la PO peuvent très bien — et en toute légalité — se dire non concernés par les principes de justice sur lesquels ils s'étaient « hypothétiquement » mis d'accord.

Dès lors, si la PO n'est pas un contrat réel, en quoi peut-elle nous obliger ? Dworkin souligne le fait que dans le cas d'un contrat hypothétique, très souvent, les « contractants » sont convaincus par le simple bon sens, sans que l'on ait besoin de recourir à cet artifice pseudo-contractuel. Il prend l'exemple de deux personnes jouant au poker : si l'une d'entre elles découvre, au milieu de la partie, qu'il manque une carte dans le jeu, alors cette personne n'a pas besoin d'invoquer un contrat hypothétique pour faire cesser la partie. Elle n'a pas besoin de dire à son partenaire qu'il aurait très certainement accepté d'arrêter la partie si elle « avait soulevé à l'avance la possibilité qu'il puisse manquer une carte dans le jeu », et qu'en vertu de cet accord hypothétique, il est obligé d'interrompre la partie en cours.

Pourquoi n'a-t-elle donc pas besoin de l'argument du contrat hypothétique ? Premièrement, parce que son partenaire n'a pas souscrit effectivement à ce « contrat » et qu'il n'est donc, de ce fait, en rien obligé. Deuxièmement, (et c'est là un point crucial) parce que le partenaire sera tout à fait convaincu par l'idée qu'il est injuste de jouer au poker avec une carte manquante. Ce qui le convainc, c'est précisément le bon sens de la chose. Le recours à l'argument du contrat hypothétique est donc superflu : « Votre argument principal, c'est que votre solution est juste, et le fait que je l'aurais choisie moi-même n'ajoute aucun élément substantiel à cet argument⁸. »

À quoi sert donc la PO si elle échoue visiblement à garantir l'allégeance des contractants aux principes de justice ? Si le bon sens semble suffire à convaincre et à obliger, nous n'avons aucun besoin du voile d'ignorance.

D'un autre côté, si l'on veut absolument garder le voile d'ignorance, on échoue à montrer pourquoi les personnes auraient intérêt à choisir les principes de Rawls. Nous sommes dans l'impossibilité de justifier l'idée que les partenaires, derrière le voile d'ignorance, ont tous de *bonnes raisons* d'adhérer aux principes de justice de Rawls. Du fait que nous sommes obligés de distinguer un avant la levée du voile et un après, nous sommes également

7. Dworkin Ronald, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995, p. 240.

8. *Ibid.*, p. 240.

obligés de distinguer un « intérêt antérieur » et « un intérêt réel », selon les mots de Dworkin. Il est dans notre intérêt antérieur — sous-entendu antérieur *à la levée du voile d'ignorance* — de souscrire aux principes de Rawls. En effet, ne sachant pas ce que je suis, il vaut mieux que je ne prenne pas de risque et agisse selon le principe du *maximin* qui me dicte le choix des principes de justice rawlsiens. Mais une fois le voile d'ignorance levé, je peux très bien me rendre compte que ces principes me lèsent ou, tout du moins, ne m'avantagent pas, et que j'aurais dû prendre le risque d'en choisir d'autres mieux à même de servir mes intérêts. Dans ce cas de figure, il est clair que mon intérêt antérieur et mon intérêt réel ne coïncident pas. Si la PO révèle quelque chose, cela ne peut être que par rapport à mon intérêt antérieur.

Rawls pourrait avancer l'objection qu'il n'est pas gênant que la PO ait le statut de contrat hypothétique. De fait, il affirme :

Que la PO soit hypothétique ne pose pas de difficulté. Nous pouvons simuler que nous sommes dans cette situation simplement en raisonnant en accord avec les contraintes stipulées. Si nous acceptons les valeurs exprimées par ces contraintes et de ce fait les valeurs formelles incarnées dans la notion de société bien ordonnée, dans l'idée d'équité et le reste, nous devons alors accepter les limites qui découlent de la nature des conceptions de la justice et rejeter les principes qui en sont exclus⁹.

Si, pour Rawls, il n'est pas problématique que la PO soit hypothétique, c'est parce qu'elle ne sert pas à nous obliger, comme le voudrait un contrat réel. Rawls ne dit d'ailleurs nulle part qu'elle nous engage. Dworkin ne peut de ce fait conclure à l'échec de la théorie rawlsienne en usant d'un argument qui trahit la pensée de Rawls. En réalité, on peut penser que ce qui nous engage, ce n'est pas la PO, mais le raisonnable ancré en nous. Ce qui nous engage, c'est le fait qu'on ait souscrit à des principes de justice et que notre sens de la justice nous oblige. Ainsi, peu importe, une fois le voile d'ignorance levé, que nos intérêts — antérieur et réel — ne coïncident pas¹⁰.

9. Rawls, *TJ*, p. 237-38.

10. Certains pourraient avancer ici que là précisément réside l'intérêt d'une démarche de légitimation procédurale, en défendant l'idée qu'il nous est familier de nous persuader du bien-fondé de ce qui ne nous avantage pas (on donne souvent l'exemple de l'élection d'un candidat à une élection qui nous déplaît) à partir de considérations procédurales. Mais cette objection n'est pas tenable. En effet, il semble évident que l'institution électorale ne permet pas de décider *qui* est le meilleur candidat. De fait, si on choisit le candidat X, c'est bien parce qu'on pense que si chacun décidait du meilleur candidat, il y aurait de graves désaccords et que ces désaccords auraient un coût considérable puisque chacun voudrait faire triompher son point de vue par tous les moyens, y compris en usant de violence.

En revanche, le système électoral permet à chacun de s'exprimer, et s'il est accepté par les gens (ce qui est en général le cas, sauf fraude avérée et massive), il élimine les coûts de désignation des candidats. C'est bien pour cela que nous y tenons. Or, si l'on veut continuer le parallélisme avec la PO jusqu'au bout, alors on doit en même temps que lui reconnaître les mêmes avantages qu'à l'institution électorale, admettre qu'elle n'est pas certaine, tant s'en faut, de déterminer les *meilleurs* principes qui soient, tout comme une élection ne décide pas du *meilleur* candidat. Cela introduit de sérieuses réserves quant à l'intérêt proprement heuristique de la PO.

Mais on pourrait alors penser qu'il n'y a nul besoin du dispositif de la PO. Si c'est le raisonnable qui nous engage, si notre engagement réside dans la définition même de la personne morale rawlsienne, nous pouvons tout à fait nous passer de la PO. Invoquer, comme le fait Rawls, la PO pour expliquer ce qu'est notre sens de la justice serait donc totalement inutile.

Il reste à Rawls une unique défense, dont il se sert au demeurant, consistant à affirmer que la PO a une double utilité. Elle garantirait, dans un premier temps, l'égalité morale des individus, en les mettant tous au même niveau, comme le ferait un état de nature « supérieur » où les aptitudes naturelles et les talents individuels seraient désamorcés et où le marchandage et les rapports de force n'auraient pas cours. Elle donnerait, d'autre part, une importance fondamentale à nos « convictions bien pesées », nos intuitions éthiques fondamentales par le biais de l'équilibre réfléchi. Or si nous parvenons à montrer que cette égalité morale, elle-même cause de l'impartialité, peut être réalisée sans la PO, et que nos convictions éthiques fondamentales peuvent être préservées sans cet « artifice d'exposition », alors nous aurons montré qu'il n'y a aucune bonne raison à garder un tel dispositif.

II. Un réexamen du problème : bien-être, intérêt personnel et morale

1. Le conflit de la morale et de l'intérêt personnel

Si le voile d'ignorance trouve ainsi sa légitimité dans la prise de conscience de la nature relativement intéressée de l'être humain, capable de bafouer certains principes moraux lorsqu'il sait pouvoir en retirer des bénéfices, il paraît essentiel de revenir sur ce thème classique du conflit entre l'intérêt personnel et la morale et de voir si on peut lui trouver une solution qui ne s'incarne pas dans la PO. Cela signifie qu'il y aurait une autre manière de déduire les principes de justice de Rawls : elle consisterait à faire un sort à ce conflit qui ne soit pas la disqualification pure et simple des individualités présidant au choix de la structure de base de leur société.

L'intuition qui sous-tend notre propos est que la morale (ou la justice) et l'intérêt personnel ne sont pas deux sphères distinctes et séparées. Cela a une conséquence d'importance : nous n'aurions plus besoin du voile d'ignorance pour penser la théorie de la justice de Rawls.

Sortir de ce conflit suppose de repenser la catégorie d'intérêt personnel. Nous voulons montrer en quoi le fait de passer de l'intérêt personnel (classiquement défini comme étant l'égoïsme) au bien-être — notion qui englobe nombre d'éléments chers à Rawls — permet de rejoindre le propos de celui-ci en offrant plusieurs pistes qui évitent de recourir à la PO. L'idée générale est en effet la suivante : si nous admettons ce que Rawls admet, nous sommes bien obligés d'admettre d'autres éléments qui permettent d'aller dans le sens où nous voulons aller. Donc, si nous retenons la notion de projet de vie et l'importance fondamentale que Rawls lui donne (n'oublions pas qu'elle est l'une des deux facultés qui définit la personne morale), si nous admettons le respect

de soi (qui est le bien premier rawlsien le plus important), alors nous pouvons suivre une voie qui prend au sérieux ces deux éléments tout en privilégiant une direction qui conduit aux principes de Rawls sans passer par la PO. Avant de voir les détails de ce cheminement, il est bon de s'arrêter sur l'affirmation *a priori* contre-intuitive selon laquelle intérêt personnel et morale ne sont pas des domaines séparés.

Affirmer que le domaine moral et celui de l'intérêt personnel ne sont pas distincts n'est pas nier que les deux domaines puissent entrer en conflit. Pour autant, cette constatation ne doit pas être la conséquence de l'affirmation d'une séparation essentielle entre la moralité et l'intérêt personnel¹¹. Il faut se défaire de la vision commune qui consiste à penser que le conflit entre la moralité et l'intérêt personnel est une résultante « du fait que la moralité et le bien-être (*well-being*) sont deux domaines séparés et indépendants (sans pour autant qu'ils n'aient aucun lien l'un avec l'autre)¹² ».

Si la morale et le bien-être ne sont pas deux domaines séparés, c'est que ceux-ci ne divergent pas fondamentalement quant à leur normativité. Cela signifie qu'il n'y a rien dans les exigences ou réquisits moraux qui justifie leur classement à part. Pour preuve, il suffit d'examiner le processus de délibération qui précède l'action. « Lorsque nous délibérons, nous considérons quelles raisons ont le plus de poids [*pressing*] et ce, d'une manière qui défie la division classique entre considérations morales et personnelles [*self-interested*] (et autres)¹³. »

La question qui se pose de savoir si un agent doit aller du côté de la moralité ou de son intérêt personnel (c'est-à-dire de la rationalité) lorsque les deux sont en conflit s'inscrit donc dans un faux débat. La rationalité pratique n'est pas une norme ou une perspective parmi tant d'autres. Il faut la comprendre comme ce qui a une importance dans la délibération pratique ou ce qu'il est éminemment raisonnable de faire. En ce sens, la frontière entre raisonnable et rationnel, telle que l'envisage Rawls, tend à disparaître totalement.

Considérons l'exemple suivant. Jean se trouve face à une alternative : il peut choisir d'utiliser sa voiture pour aller passer un court mais agréable séjour à la campagne, comme il peut choisir de la prêter à un ami, Pierre, qui en a besoin pour rejoindre la ville voisine et rendre visite à son jeune fils, gravement malade, à l'hôpital. Il est courant, dans ce genre de cas, de demander si l'autre personne (en l'occurrence Pierre) a la possibilité de se déplacer autrement qu'en empruntant ledit véhicule, par exemple en voyageant en train ou en autocar, etc. Tenons donc pour acquis qu'il est objectivement impossible à Pierre de se rendre au chevet de son fils autrement qu'en se servant de

11. « Il n'est pas surprenant que les raisons de prudence et les raisons morales soient souvent en conflit », Raz, Joseph, *Engaging Reason. On the theory of Value and Action*, Oxford, 2001, p. 305.

12. *Ibid.*, p. 304.

13. *Ibid.*, p. 306.

la voiture de Jean. La vision classique de ce dilemme consiste à dire qu'il y a là un conflit entre deux raisons normativement différentes, et que la morale dicte à Jean de prêter son véhicule à Pierre, alors qu'une fin de non-recevoir opposée à ce dernier serait considérée comme témoignant d'un égoïsme immoral. Mais nous disons qu'il n'est pas important qu'une des deux raisons soit une raison morale : après réflexion, s'il s'avère que c'est la raison la plus forte, alors Jean devra prêter sa voiture à Pierre. Il aura bien agi parce qu'il aura fait ce qu'il aura jugé important (et de ce fait sa vie aura gagné en qualité) et non parce que la morale est par définition inconditionnelle et que l'on s'y soumet comme à une contrainte à laquelle on ne peut se soustraire. Il est vrai que Jean se sera privé de l'occasion de passer de bons moments à la campagne (sachant qu'aucune autre solution objectivement agréable ne l'enthousiasme) mais, du point de vue de son bien-être, il était plus gratifiant pour lui de prêter sa voiture à Pierre.

Si tel est le cas, alors il n'y a plus de raison de jeter un voile d'ignorance sur les partenaires ralwsiens de crainte que leur choix ne soit motivé par des considérations personnelles partiales. Car ce ne sont pas les raisons que nous jugeons quand nous délibérons, mais bien la réussite ou l'échec de nos projets : nous analysons le résultat de nos actes et non la nature, morale ou prudentielle, des mobiles de notre action. Cela signifie que raisons morales et prudentielles sont sur un même plan et ont tout autant de chances de motiver l'action les unes que les autres. Penser que les individus sont toujours mus par des mobiles personnels et que seul le saint agit moralement, telle est l'intuition de la psychologie morale classique qui vient fausser les théories de la justice qu'elle sous-tend. C'est à cet égard qu'il faut récuser toute « théorie hybride »¹⁴, celle qui pense une ligne de partage entre des mobiles impartiaux et d'autres personnels selon lesquels il faudrait penser le choix individuel. Raz affirme, à juste titre, que nous ne soutenons jamais que « le bien-être d'un individu est assuré par la poursuite de raisons de prudence [*prudential reasons*] ou d'intérêt personnel ». Cela vient du fait que « lorsque nous jugeons du bien-être d'une personne, nous jugeons le succès ou l'échec de sa vie, non les moyens de ce succès ou de cet échec »¹⁵. L'idée de Raz est que notre bien-être dépend du succès que nous rencontrons dans la poursuite de fins qui nous sont chères. Peu importe, dès lors, pour autant que ce sont de bonnes raisons, que ces fins vaillent la peine d'être poursuivies au regard de raisons morales ou d'autres raisons. De ce fait, si la dichotomie raisons morales/raisons prudentielles est intuitivement convaincante, en revanche, elle est bien irréaliste et intenable : une fois que l'on examine les choses en détail, elle ne tient plus la route.

14. On pense notamment à Nagel. Cette expression est utilisée par Dancy, Jonathan, *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 18, même si son utilisation ne recouvre pas exactement la nôtre. On la retrouve également chez Scheffler, Samuel, *The Rejection of Consequentialism*, New York, Oxford University Press, 1982.

15. Raz, Joseph, *The morality of freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 289.

Il est bon, à cette étape, de répondre à deux objections que Rawls pourrait faire. *Premièrement*, assurer qu'il n'y a pas de conflit essentiel entre la morale et le bien-être individuel *ne* revient *pas* à dire que la morale est une sorte de stratégie dont le but est de satisfaire, à long terme, l'intérêt personnel¹⁶. Mais la morale ne peut être réduite à la prudence ou à l'intérêt personnel pour un certain nombre de raisons, dont la plus éclairante consiste *précisément* en ce que l'on pourrait appeler la « corruption » de la prudence par la morale. Faire valoir cette raison revient à penser que les valeurs de la prudence ne s'arrêtent pas à la lisière de la vie privée d'un individu. Certaines personnes peuvent certes avoir une vision totalement exclusive de leur intérêt personnel. Mais rechercher la satisfaction de ses intérêts privés, ce n'est pas seulement considérer que ce qui a de la valeur pour soi, c'est ce qui compte, *en cet instant précis*, à nos yeux. C'est aussi considérer que ce qui nous est cher, c'est ce qui *devra* compter pour nous une fois que l'on *aura* jaugé nos intérêts à l'aune d'un raisonnement correct et d'une délibération rationnelle sérieuse, comme le montre l'exemple de Jean et de Pierre. Ainsi, ce que l'on considère comme valable ou digne d'intérêt à partir d'un point de vue personnel est, dans une certaine mesure, ce qui vaut moralement¹⁷.

Secondement, nous ne disons pas non plus que le conflit entre morale et bien-être n'est pas un conflit essentiel parce qu'il aurait posé l'identité de la raison pratique et de l'impartialité. Encore une fois, ces deux domaines restent distincts. En ce sens, une théorie comme celle de Stephen Darwall, qui défendant l'idée que les raisons que nous avons d'agir sont toujours des raisons impartiales, n'est en rien celle que nous défendons. Elle se rapproche, au demeurant, de la théorie de Rawls et ce, de l'avis même de Darwall¹⁸.

Pour tenter de se passer de la PO, il ne suffit pas de décréter, peu ou prou, qu'il n'y a pas de différence normative entre raisons de prudence (ou d'intérêt

16. Cette thèse est défendue par David Gauthier et ses partisans. La ligne de force du travail de Gauthier est précisément de réduire la morale à la rationalité. Son peu d'intérêt pour la conception classique de la morale est apparent dans le rejet qu'il fait de tout recours aux intuitions morales et à ce que Rawls nomme nos « convictions bien pesées », lesquelles sont à la base de la notion d'équilibre réfléchi.

17. En ce sens, si nous dénonçons, par la force des choses, le dualisme (puisque notre but est de concilier prudence et morale), ce n'est pas pour autant que nous pensons la fusion de la prudence et de la morale. Chacune supporte un lot de raisons distinctes qui, avant la délibération rationnelle, a autant de chances de l'emporter que le lot opposé.

18. Darwall, Stephen, *Impartial Reason*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1983, p. 17, écrit :

[Ce livre] soutient [la thèse que] la raison pratique est, à son fondement, *impartiale* plutôt qu'auto-centrée. Il affirme, plus spécifiquement, que les raisons à l'action sont enracinées dans des principes qu'il serait rationnel pour une personne de choisir lorsqu'elle adopte une position d'impartialité entre les agents et opte pour des principes selon lesquels tout le monde agira [...]. La raison pratique est ainsi associée aux principes de justice, conçus comme ceux qui seraient choisis dans une position originelle rawlsienne.

personnel) et raisons impartiales (ou raisons morales). Il faut également s'entendre sur ce que recouvre la notion d'intérêt personnel.

Nous avons déjà commencé par donner quelques éléments à ce propos dans ce qui précédait, notamment lorsque nous avons parlé de *bien-être*, et de réussite ou d'échec des projets personnels. Il nous paraît en effet pertinent de remplacer la notion classique d'intérêt personnel par celle de bien-être. De fait, ces deux notions ne sont pas synonymes. Elles diffèrent sur quatre points :

1. L'intérêt personnel est toujours affecté par la frustration des besoins biologiques alors que ce n'est pas le cas pour le bien-être, *si* pareille frustration est endurée au nom de la satisfaction d'une fin qui est chère à l'individu. Cela suppose d'abord que je puisse me priver de nourriture si je suis un ascète, dont le bien-être passe par une frugalité extrême. Cela sous-entend ensuite que je fasse passer mon intérêt immédiat (qui consisterait en l'occurrence à manger à ma faim, voire à me montrer gourmand) derrière mon bien-être en tant qu'ascète. La dimension temporelle est donc primordiale pour la différence entre bien-être et intérêt personnel.
2. La réussite ou l'échec des engagements et des fins qui nous tiennent à cœur est en soi le facteur déterminant de notre bien-être. Ces fins peuvent très bien ne pas nous concerner directement, mais favoriser le bien-être de proches¹⁹. *A contrario*, l'intérêt personnel est ce qui reste une fois que l'on a ôté, de la notion de bien-être, la réussite dans les projets et fins dont la valeur, *pour nous*, réside dans le fait qu'ils contribuent au bien-être des autres.
3. L'intérêt personnel est « sensible à la satisfaction qu'a une personne de sa propre existence » mais est « indifférent au fait que cette satisfaction ou son absence soit justifiée », écrit Raz. Cela signifie que l'intérêt personnel « ne s'intéresse pas » à la poursuite d'une fin en tant que telle ; il ne voit que le résultat — échec ou réussite — sur lequel il ne s'interroge pas.
4. Le bien-être d'une personne dépend de la *valeur* de ses projets et de ses fins, ce qui n'est pas le cas de l'intérêt personnel, qui peut être également satisfait par un engagement dans une cause humanitaire ou une partie de poker²⁰. Le bien-être n'est pas le mobile ou la raison qui détermine notre action. Il est la conséquence de la réussite de projets qui comptent pour nous. Ce n'est pas notre bien-être que nous

19. À ce titre, le bien-être se rapproche de la partialité au sens humien, c'est-à-dire d'un « égoïsme élargi » qui intéresse notre environnement et nos proches, et pas seulement notre propre personne.

20. Raz, *The morality of freedom*, p. 294-299. Griffin, James, *Well-Being. Its meaning, measurement and moral importance*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 56 et suivantes, parle, dans cette optique, d'une relation proportionnelle entre le bien-être d'une personne et la réalisation de son idéal de la vie bonne.

poursuivons — c.-à-d. ce qui détermine notre action — mais nos projets, des projets dont nous jugeons qu'ils sont dignes d'être poursuivis. C'est parce qu'ils sont tels qu'ils définissent notre bien-être. À ce titre, les raisons que l'on peut avoir de promouvoir son bien-être sont des raisons formelles, sans contenu²¹.

Après cette vue d'ensemble sur le conflit entre morale et intérêt personnel, sur la substitution de la catégorie de bien-être au second, nous allons examiner, dans les sections qui suivent, les détails de la solution que nous proposons.

2. Raisons, raison et valeur

La notion de bien-être permet de laisser de côté la rationalité instrumentale, qu'on pense plutôt en rapport avec l'idée d'intérêt personnel, pour revenir à la notion plus pertinente de rationalité axiologique, c'est-à-dire qu'il va s'agir de passer de la simple satisfaction aveugle et systématique de nos désirs à des désirs raisonnés et raisonnables inscrits dans un projet de vie.

En effet, les désirs ne sont pas des raisons à l'action, au sens classique du terme, car nous ne pouvons avoir un désir sans penser qu'il y a une raison à avoir ce désir plutôt qu'un autre. Avoir un désir est une chose purement formelle au sens où ce désir est vide et sans contenu indépendamment des raisons qui le sous-tendent. Un désir devient « pertinent » lorsqu'on a réussi à déterminer les raisons qui font qu'il est digne d'être réalisé. Si nous avons mené cette mission à bien, alors on peut dire que nous avons répondu à la question suivante : « Étant donné ce que sont les choses, serait-il juste que je fasse ce que je veux ? ». En effet, répondre par l'affirmative implique la présence de raisons à mon désir.

Le fait que certaines options ont une certaine valeur est la raison par excellence de l'action. Lorsqu'on arrive à déterminer les raisons qui sous-tendent nos désirs, alors le statut même de ces derniers change. Ce ne sont plus de simples désirs. Ce sont des fins qui comptent pour nous et dont la poursuite effective, si elle est couronnée de succès, contribue à notre bien-être.

Ainsi, passer des désirs aux fins par le biais de la valeur, de l'intérêt personnel aveugle au bien-être, permet de passer de la simple rationalité instrumentale, c'est-à-dire la simple satisfaction de nos désirs, à la rationalité axiologique. Il est important de signaler ici que ce n'est pas pour autant qu'il faut penser une coupure essentielle entre ces deux types de rationalité. L'idée est simplement que la sphère du bien-être dépasse largement celle de l'intérêt personnel, et c'est à ce titre qu'elle permet d'intégrer également une rationalité axiologique non politique, c'est-à-dire faite de valeurs personnelles.

Les implications de cette idée sont essentielles. Entériner une certaine conception de la raison permet de penser la moralité des êtres humains sans recourir à des artifices méthodologiques que l'on adopte lorsqu'on fait de

21. Cf. Raz, *Engaging Reason. On the theory of Value and Action*, p. 63.

l'individu un être essentiellement mû par son intérêt personnel et n'hésitant pas à aller contre ceux d'autrui pour réaliser ses propres désirs.

3. Bien-être, projet de vie et respect de soi

La notion de bien-être est essentielle parce qu'elle montre bien pourquoi, en tant qu'individus qui regardons notre existence de l'intérieur, nous ne pouvons exclusivement et simplement vouloir obtenir ce que nous désirons. Une telle conception du bien-être serait la conception d'un observateur extérieur pour lequel la réussite de l'individu se résumerait à la réalisation de ses désirs. Or une telle conception considère nos désirs comme acquis, comme des faits bruts et définitifs. Ce n'est pas du tout là la manière dont les désirs apparaissent à la personne qui les éprouve et les considère de l'intérieur.

Le fait de considérer ses désirs comme faisant partie d'un cadre général implique de les envisager comme étant sujets à évaluation (nous pouvons éprouver des désirs que nous détestons avoir ou que nous rejetons parce que nous avons l'impression que ce ne sont pas réellement les nôtres). Donc, notre bien-être consiste en partie à avoir des désirs justes, c'est-à-dire bien pensés, ayant passé le test de la raison : lorsque nous avons une raison de désirer quelque chose, nous la désirons ; autrement, si la raison est inadéquate, nous ne la désirons pas (ou plus). Nous n'entérinons un désir que lorsqu'il est intelligible.

Ainsi, dans la mesure où notre bien-être dépend du fait que nous avons des fins appropriées, il ne peut simplement consister dans la satisfaction de certains ou même de tous les désirs que nous éprouvons. Car nous n'attachons pas simplement de l'importance à ce que nos désirs soient satisfaits, mais au fait d'avoir des désirs raisonnables, c'est-à-dire raisonnés²². En ce sens, nous évaluons notre vie à l'aune des projets que nous poursuivons et que nous considérons comme dignes d'intérêt. C'est pourquoi la notion de bien-être, en se démarquant d'une certaine manière des désirs individuels, laisse suffisamment de place à la prise en considération des *devoirs* qu'une personne doit avoir à l'égard d'elle-même.

Cette notion de devoir à l'égard de soi renvoie très exactement à la notion rawlsienne de respect de soi. Rappelons que le respect de soi est, pour Rawls, le premier des biens premiers. Se respecter, c'est avoir un plan de vie qui n'est pas une accumulation de désirs ou de souhaits irrationnels, mais une série de fins, une hiérarchie de projets sujette à révision et à réévaluation sur toute la durée de notre existence. Se respecter, c'est avoir le devoir de réaliser son projet de vie. Selon Rawls, les conditions du respect et de l'estime de soi dépendent

22. On pourrait avancer l'objection selon laquelle il serait impossible, au vu de la définition donnée, de faire un projet de vie d'une collection de belles voitures, par exemple. Mais on pourrait arguer que pareille différenciation entre intérêt personnel et bien-être, en instituant un jugement de valeur à l'égard des projets de vie, va à l'encontre de la liberté des personnes. Cette objection est infondée. Il y a en effet une différence entre une partie de poker ou tout autre plaisir immédiat, et un projet esthétique, à long terme, comme la collection d'automobiles.

de la certitude que notre propre vie a de la valeur et vaut la peine d'être vécue, et cette conviction dépend du fait que notre propre vie est jugée valable à certains égards par d'autres personnes que nous estimons et dont nous apprécions la compagnie²³.

Notre bien-être dépend du succès que nous rencontrons dans la réalisation de notre plan de vie, c'est-à-dire de l'ensemble des désirs réfléchis et raisonnables que nous avons et auxquels nous accordons — ainsi que notre entourage ou une certaine partie de notre entourage — de la valeur.

4. Raison publique et « contraintes formelles du juste »

À la question « par quoi remplacer l'impartialité qui est la raison d'être même de la PO », des éléments de réponse peuvent maintenant apparaître. Ce qui apparaît en premier lieu, c'est que la privation d'informations n'est pas le seul moyen de garantir l'impartialité des principes de justice qui seront choisis.

En effet, la notion de projet de vie permet de donner au citoyen le bénéfice du doute : s'il n'y a pas de conflit essentiel entre la morale et l'intérêt, alors on peut penser un être humain qui régisse ses désirs de manière raisonnée, les hiérarchise pour les inclure dans son plan de vie. Il n'a pas d'intérêt à court-circuiter le plan de vie de son voisin, si ce n'est pour accomplir un acte gratuit ; or l'acte gratuit fait rarement partie d'un projet de vie construit. C'est précisément là que réside la différence entre le bien-être et l'intérêt personnel : je n'ai aucune joie mauvaise, s'agissant de mon bien-être, à accomplir un acte gratuit de cette nature. C'est aussi une manière de faire confiance au sens de la justice, au raisonnable à l'œuvre dans toute conscience, sans pour autant faire preuve d'angélisme. Celui-ci n'est pas la contrepartie nécessaire et incontournable à la circulation de l'information.

Il me semble que le concept de raison publique, borné par les contraintes formelles du juste — deux notions rawlsiennes — peut avantageusement venir remplacer la privation d'informations censée garantir l'impartialité au sein de la PO. Dans le modèle de Rawls, la raison publique est ce qui permet, par le biais du consensus par recoupement, la *justification* des principes de justice quand la position originelle permettait leur *choix*. Il semble, au moins intuitivement, qu'il n'y ait pas de raison de procéder en deux étapes, si l'on peut garantir un contexte équitable et impartial au sein duquel les individus choisissent en toute connaissance de cause.

Qu'entend-on d'abord par « raison publique » ? À côté des valeurs qui déterminent la culture publique démocratique, on trouve une autre sorte de valeurs publiques, des valeurs proprement « techniques » — au sens procédural du terme — qui intéressent l'épistémologie du débat public et ses conditions de possibilité. Elles concernent « les directives à suivre dans les enquêtes publiques qui rendent ces enquêtes libres et publiques » ; elles comprennent également « des vertus politiques — comme le fait d'être raisonnable

23. Rawls, *TJ*, p. 480-481.

et d'être prêt à accepter le devoir (moral) de civilité — qui, en tant que vertus civiques, aident à rendre possible une discussion publique raisonnée des questions politiques²⁴ ». Les valeurs de la raison publique sont donc en réalité des principes proprement fonctionnels qui régissent le débat public, et qui sont eux-mêmes sous-tendus par des valeurs politiques fondamentales (respect de l'interlocuteur, vertu de tolérance, sens de la modération) dont la présence garantit le bon déroulement de la discussion.

Pour résumer, chaque citoyen a un *devoir de civilité*, qui consiste à être capable d'expliquer à tous les autres comment les principes et les politiques qu'il cherche à mettre en œuvre et pour lesquels il vote peuvent être justifiés par des idéaux acceptables par eux dans la mesure où ils sont raisonnables²⁵. Telle est l'exigence de publicité qui caractérise « la forme kantienne de la doctrine du contrat » : chacun doit être en mesure, s'il le désire, d'avoir accès à toutes les raisons qui fondent l'action du pouvoir politique. Cela est nécessaire pour qu'il puisse les affirmer en pleine connaissance de cause et suppose que les principes fondamentaux, les valeurs qui les justifient, comme les méthodes qui permettent de les appliquer — considérés comme le cœur de la culture publique démocratique — soient présentés aux citoyens.

Ce travail de présentation et d'explicitation prend la forme d'un raisonnement pratique, celui que tiennent les citoyens libres et égaux, sorte de forum où chacun avance ses propres arguments et défend ses idées politiques. Rawls le nomme « raison publique », en référence à la célèbre distinction kantienne dans *Qu'est-ce que les Lumières* ?

Voyons à présent ce que recouvrent les contraintes formelles du juste, ces principes qui, pour Rawls, pèsent sur et gouvernent le choix des principes de justice derrière le voile d'ignorance. Ces conditions peuvent, selon nous, être extraites de la position originelle et rapportées sur la place publique pour servir de garde-fous au débat. Elles sont au nombre de cinq : la généralité, l'universalité, la publicité, la capacité à « hiérarchiser les revendications conflictuelles des personnes morales²⁶ ». Tout principe de justice doit au préalable passer avec succès le test de ces cinq conditions pour être entériné.

À quoi ressemblerait le débat public autour des principes de la justice si nous considérons qu'il est régi à la fois par les valeurs de la raison publique, les contraintes formelles du juste et la condition de bien-être, telle que développée précédemment ? Intéressons-nous d'abord à ce qu'implique l'idée même de « raison publique ». Parce que l'ordre politique est illégitime à moins d'être acceptable par tous ceux qui devront vivre sous les conditions qu'il met en place, la justification de l'exercice du pouvoir politique doit être publique, c'est-à-dire transparente. La publicité pleine — qui est également une des cinq contraintes du juste — fait ainsi partie des conditions nécessaires

24. *Ibid.*, p. 481.

25. *Ibid.*, p. 264.

26. Rawls, *TJ*, p. 167.

à l'exercice de l'autonomie dans le cadre de la société politique démocratique²⁷. Il me semble que cette transparence est ce qui doit nous permettre de nous passer du voile d'ignorance : créer les conditions d'un débat transparent évite d'avoir à créer une situation dans laquelle on serait obligé de priver les participants de toute information pour garantir la justice²⁸.

Deux objections peuvent nous être opposées à ce niveau.

1. D'aucuns pourraient nous objecter que l'on peut se passer de repenser les termes du conflit entre la morale et l'intérêt, puisque les contraintes formelles du juste ne font d'emblée aucune place à des attitudes égoïstes ou, plus généralement, immorales. Nous répondons qu'il est nécessaire d'avoir une certaine conception de la personne pour soutenir une théorie de la justice donnée. On peut vouloir expliquer que tels principes de justice impartiaux sont choisis *exclusivement* parce qu'ils respectent un certain nombre de contraintes formelles. Nous retomberions là sur un modèle procédural alors que c'est précisément le procéduralisme de Rawls, avec sa PO, que nous critiquons. Comprendre pourquoi les individus, psychologiquement parlant, si j'ose dire, n'ont pas de raisons de choisir des principes iniques ou immoraux, se situe sur un plan parallèle aux choix effectifs des principes de justice, avec toutes les contraintes formelles qu'il suppose.
2. On pourrait nous objecter que le modèle proposé ne permet pas de garantir l'unanimité dans le choix des principes de justice. Même si le marchandage est exclu du débat, certaines personnes peuvent être en désaccord avec le résultat majoritaire.

Outre que l'on pourrait répondre que le processus intellectuel permettant d'aboutir à l'unanimité dans le modèle rawlsien est pour le moins discutable — dans la PO, quoi qu'en dise Rawls, c'est l'impersonnalité qui fait l'unanimité²⁹ —, il semble raisonnable de dire que l'unanimité est toujours possible quand les raisons avancées par ceux qui débattent sont de *bonnes* raisons qui créent l'équivalent d'un consensus par recoupement.

27. Rawls, John, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1996, p. 99, n. 3.

28. On pourrait objecter que les institutions d'assurance sociale, par exemple, ont besoin de l'indisponibilité de certaines informations (génétiques par exemple), faute de quoi les agents retomberaient dans un système de précaution individuelle et donc de moindre solidarité. Mais il y a une différence essentielle, nous semble-t-il, entre restreindre l'information et priver de *toute* information, d'une part, et entre faire un choix qui nous engage définitivement à nos risques et périls (sachant qu'on aurait pu, si l'on avait fait un choix plus risqué, être dans une bien meilleure situation) et garantir une protection sociale juste pour tous, qu'on soit ou non porteur de gènes déficients.

29. Rawls, *TJ*, p. 171 : « Si quelqu'un, après mûre réflexion, préfère une conception de la justice à une autre, alors tous la préféreront, et on parviendra à un accord unanime. »

5. Délibération publique et choix des principes de justice

Comment les deux principes de justice rawlsiens sont-ils entérinés au terme du débat public³⁰? Ce sont les principes que tout un chacun, s'il désire mener à bien son projet de vie, ne peut que retenir : le premier principe garantit toute latitude pour réaliser ce qui nous tient à cœur. On peut penser *a priori* que l'acceptation unanime du principe de différence pose plus de problèmes : quel intérêt les plus privilégiés ont-ils à avaliser un principe en faveur des plus démunis, sitôt qu'ils connaissent précisément leur situation socio-économique ? Plusieurs réponses peuvent être apportées à cette interrogation. Nous pouvons d'abord avancer que les plus privilégiés peuvent très bien ne pas prendre de risque et conjurer les coups du sort en se disant qu'ils ne sont pas à l'abri d'un changement radical de situation ; dans les sociétés actuelles, rien n'est jamais définitivement acquis.

La deuxième réponse s'appuie sur la psychologie morale ou conception de la personne qui sous-tend la solution que nous proposons. Les mieux lotis n'ont objectivement pas de raison de refuser un principe simplement parce qu'ils n'en sont pas bénéficiaires. Leur but étant de réaliser leur propre projet de vie, ils sont mutuellement désintéressés au sens de Rawls mais dans une perspective restreinte du terme : cela signifie qu'ils ne prennent pas en considération le projet de vie de leur voisin et n'ont pas de raison de le court-circuiter gratuitement en opposant un veto à un principe dont ils pourraient bénéficier³¹. Dans la mesure où ils ne peuvent pas avancer une bonne raison pour le récuser, rien ne s'oppose à ce que le principe de différence soit validé.

En effet, la négation de l'existence d'un conflit essentiel entre la morale et l'intérêt personnel implique, comme nous l'avons vu plus haut, de reconsidérer les données du problème : je n'ai aucune raison, étant bien loti, de ne pas entériner le principe de différence dans la mesure où la joie mesquine que je pourrais tirer d'un tel comportement — celui qui consiste, par pure pique envers autrui, à ne pas adopter un principe qui ne me lèse en rien et qui dans le même temps l'avantage, lui — n'a pas sa place. En effet, mon bien-être dépend de la réussite de mon projet de vie et de ce qui me tient à cœur, et ce genre d'attitude ne maximise en rien ma satisfaction personnelle, ainsi entendue.

D'aucuns pourraient toutefois objecter qu'en lieu et place d'un principe qui ne les dessert pas, les plus privilégiés pourraient valider un principe de justice duquel ils tireraient avantage. Cela rejoint l'objection que Rawls s'adresse

30. Les deux principes de justice sont les suivants : 1) Chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres ; 2) les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois : a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun ; et b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous.

31. Il peut arriver toutefois qu'un projet de vie, par sa nature même, soit en concurrence avec un autre, voire empêche sa réalisation. Dans ce cas précis, des compromis minimaux doivent pouvoir émerger sans entraver la liberté de l'un ou de l'autre individu.

à lui-même dans *TJ*: « on peut objecter que les plus favorisés méritent les avantages plus grands qu'ils pourraient se procurer dans d'autres systèmes de coopération, que ces avantages soient ou non obtenus de façon à bénéficier aux autres³². » Rawls disqualifie cette objection en montrant qu'elle est fondée sur la notion de mérite ; or le mérite ne peut être la base de revendications légitimes en la matière. Si les plus favorisés ont droit à quelque chose, c'est simplement le droit à être protégés en tant que personne, ainsi que tout ce qu'ils peuvent posséder, autant de choses qui relèvent du premier principe. Or cette réponse suppose d'entériner la théorie rawlsienne du mérite, discutable dans ses implications notamment en matière de communauté des ressources. Outre qu'il faudrait pouvoir justifier de manière convaincante, auprès des plus démunis, qu'une inégalité en faveur des mieux lotis leur profiteraient également, il semble que l'attitude la plus rationnelle, quand on fait partie des plus désavantagés, soit de souscrire à un principe institutionnel qui vous protège en tout état de cause, plutôt que de valider une règle dont il faudrait pouvoir mesurer l'impact réel, à tout moment, sur votre situation pour éviter toute dérive. Par ailleurs, un tel principe risquerait de conduire à une différenciation poussée — et en un sens artificielle — des plus démunis³³.

III. Que reste-il de Rawls ?

Résumons le cheminement de notre argumentation. Nous partons de la thèse selon laquelle Rawls juge l'artifice de la PO indispensable pour parvenir à la déduction des principes de justice, pour des raisons X. La déduction des principes de justice à l'intérieur de la PO suppose tout de même que l'on accorde certaines choses aux personnes sous le voile d'ignorance, soit les propriétés Y. Les raisons X (notamment la dichotomie raisons prudentielles/raisons morales) sont discutables et rendent la PO difficilement tenable. En revanche, on ne peut pas faire l'économie des propriétés Y (le sens du raisonnable ancré en nous, le respect de soi, la notion de projet de vie). À l'aide des notions de bien-être et de projet de vie, auxquelles on adjoint les propriétés Y, nous pouvons déduire autrement les principes de justice de Rawls.

Bien que les problèmes de théorie politique soient essentiellement moraux, leur solution doit être politique. Cela ne signifie pas seulement qu'il faut sans cesse être vigilant et veiller à ne pas faire entrer le métaphysique dans le champ du politique ; cela met également en évidence le fait que si nous cherchons à savoir quel cadre politique est le plus à même de respecter les *individualités* des citoyens et de veiller à la préservation de leurs *intérêts*, il est nécessaire d'entamer, en amont, une réflexion sur les liens qui unissent la raison,

32. *Ibid.*, p. 134.

33. On pourrait objecter que le principe de différence n'échappe pas à ce souci : ne suppose-t-il pas une typologie des plus démunis, par définition changeante et qui risque d'être hasardeuse ? L'idée est qu'une société qui avalise des inégalités en faveur des plus avantagés sous prétexte qu'elles bénéficient aux plus démunis est souvent une société qui légitime des inégalités criantes en invoquant des bénéfices minimes pour les plus pauvres.

la morale et l'action pour en tirer des conséquences *pratiques* sur la *réalité* et plus seulement sur le devoir-être désincarné du politique.

Dans cette perspective, un artifice méthodologique comme la PO, aussi ingénieux soit-il, pose plus de problèmes qu'il n'en résout : n'ayant au final aucune légitimité conceptuelle, son seul intérêt aurait été de fournir une situation d'égalité morale où tout marchandage aurait d'office été exclu³⁴. Or nous avons vu que nous pouvions créer les conditions d'une égalité morale en se passant du voile d'ignorance, en mettant en place un débat public régi par les contraintes formelles du juste et les valeurs de la raison publique. L'idée qui sous-tend ce projet est de montrer qu'il n'est pas nécessaire de postuler que les individus n'ont aucune capacité d'abstraction. C'est ce postulat qui légitime la PO et son voile d'ignorance. Or, si l'on suppose qu'ils peuvent faire abstraction de leur intérêt personnel sans le voile d'ignorance, alors il n'y a plus besoin de la PO. Le seul moyen pour y arriver est de fondre la notion d'intérêt individuel : si l'on élargit la notion d'intérêt personnel à celle de bien-être et qu'on relit la théorie de Rawls à l'aune de cet élargissement, le conflit traditionnel entre morale et intérêt personnel qui légitime l'artifice de la PO n'a plus de raison d'être, et nos intuitions éthiques fondamentales y gagnent puisque nous faisons une place légitime à des sentiments moraux premiers comme la sympathie ou l'empathie. Par ailleurs, il est intéressant de constater que la notion de bien-être fait une place à des éléments fondamentaux de la théorie de la justice comme équité, comme la notion de respect de soi et de projet de vie.

En offrant une conception de la personne fondée sur la notion de désirs raisonnés sujets à évaluation, définissant la personne par son bien-être, lequel ne s'oppose pas d'emblée à son sens de la justice — ce qui nécessiterait, pour penser l'impartialité des choix individuels en termes de justice, de penser une coupure entre l'intérêt personnel et le raisonnable — nous construisons le socle de la théorie de la justice. En créant les conditions d'impartialité qui gouvernent le débat public, c'est-à-dire en important de la PO les cinq contraintes formelles du juste auxquelles viennent s'ajouter les principes de la raison publique, nous affermissons l'exigence d'égalité morale des participants au choix des principes de justice.

À ceux toutefois qui objecteraient que la solution proposée est normativement tout aussi chargée que la PO dans la mesure où elle se fonde sur de nombreux présupposés, en exigeant notamment une certaine dose d'altruisme de la part des individus et en prônant une conception de l'intérêt personnel qui n'est pas celle de la simple rationalité instrumentale dont ferait preuve l'individu dans les situations de la vie quotidienne, nous faisons la réponse suivante.

34. Et s'il semble qu'on puisse tout de même voir dans la PO un bon résumé des exigences formelles traditionnelles de qualification des arguments moraux (absence de dépendance par rapport à des éléments factuels faux ou non pertinents, universalité, impartialité, caractère décisif en dernier ressort), il n'en reste pas moins que la capacité d'abstraction qui sous-tend toute cette construction et que l'on doit postuler chez les agents pose un réel problème.

En premier lieu, il est important de remarquer que l'altruisme dont font preuve les individus est relativement minimal. On s'intéresse aux autres dans le cadre de la complémentarité des projets de vie. Il n'y a là rien d'exceptionnel. Il s'agit simplement de faire preuve de bon sens en n'adoptant pas un comportement égoïste, sachant qu'il faut savoir préserver les autres lorsque nous évoluons dans une communauté de projets de vie.

Par ailleurs, regretter que la conception de la rationalité qui soutient la proposition que nous défendons ne s'inscrive dans le cadre de la rationalité instrumentale revient à supposer que l'*homo œconomicus* serait en quelque sorte le référent incontournable pour comprendre l'action individuelle. Mais l'on sait depuis longtemps maintenant que c'est là une conception discutable (parce que réductrice) du fonctionnement de l'humain. Avoir un projet de vie cohérent dans lequel s'organisent les préférences de chacun en vue d'un but général qui oriente l'existence et en vertu duquel le simple plaisir de l'instant peut ne pas faire le poids ne semble pas relever d'une conception de la personne surhumaine. Considérer que la psychologie morale des individus est exclusivement centrée sur la satisfaction du plaisir immédiat et le mépris des autres est très excessif.

Il est vrai, toutefois, qu'on peut s'interroger sur ce qui reste de proprement rawlsien dans cette solution, notamment par rapport à quelques concepts fondamentaux de la théorie de la justice comme équité qui semblent avoir été disqualifiés sans autre forme de procès.

Ainsi, à la question : « La négation de la dichotomie intérêt personnel/morale ne conduit-elle pas fatalement à la négation de la dichotomie juste/bien ? », la réponse est effectivement « oui ». Oui, parce qu'il ne s'agit plus d'examiner les raisons qui motivent mon action pour savoir si le rationnel en moi n'entre pas en conflit avec le raisonnable. Mais cela ne signifie en rien une priorité du rationnel sur le raisonnable, ou même une éviction du raisonnable. Cela signifie simplement qu'il n'y a plus de priorité, quelle qu'elle soit. En d'autres termes, il n'est plus nécessaire de penser la priorité du juste sur le bien pour penser le caractère moral de l'action individuelle.

À la question : « La conception de la personne proposée n'est-elle pas métaphysique ? », la réponse est « non ». Mettre la notion de projet de vie, supposé par définition être changeant selon les individus, au centre de la conception de la personne qui sous-tend le choix des principes de justice ne signifie pas entrer dans une logique compréhensive, anti-politique. Si les gens se définissent par leur projet de vie et par les désirs *raisonnés* qui le soutiennent, alors ils seront favorables à des principes de justice qui leur offrent une marge d'action à la fois étendue et *raisonnable*³⁵. Le premier principe de justice de Rawls est tout à fait conforme à cette perspective.

35. De ce fait, nous nous démarquons substantiellement d'une éthique de la discussion habermassienne fondamentalement normative : les raisons invoquées pour adhérer aux principes de justice ne sont pas « vraies », elles sont simplement raisonnables. Ainsi, même si un plan de

En dernière instance, beaucoup plus d'éléments rawlsiens qu'on n'aurait pu le croire au départ sont conservés. Une déduction des principes de justice de Rawls pourrait donc se faire hors du cadre de la PO, à condition de reconnaître que le voile d'ignorance n'est pas l'élément le plus important dans le système rawlsien. Si l'on considère qu'il n'apparaît que très tardivement dans la construction, alors l'espoir est permis, et l'on peut penser, à tout le moins, qu'il peut y avoir de bonnes raisons d'envisager une autre genèse de la théorie de la justice comme équité³⁶.

vie présuppose une conception du bien incluant, par définition, des éléments compréhensifs, lorsqu'il s'agit de débattre et d'avancer les raisons pour lesquelles nous adhérons aux principes de justice, ces raisons seront proprement politiques. Plus généralement, la théorie rawlsienne et la refonte que nous en proposons se fonde sur une conception de la raison publique plus étroite, excluant ce qu'Harbermas nomme « forums non officiels », qui reprennent très exactement ce que Rawls nomme raison non publique. Nous rejoignons Habermas, en revanche, lorsqu'il parle de « l'intersubjectivité du collectif de délibération », alors qu'il y a chez Rawls, on l'a vu, une réelle impersonnalité qui se cache derrière l'impartialité.

36. En 1967, très précisément.

L'art *in extremis*: le monochrome chez Theodor W. Adorno et Yves Klein

Iain Macdonald

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013892ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013892ar>

[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

Macdonald, I. (2006). L'art *in extremis*: le monochrome chez Theodor W. Adorno et Yves Klein. *Philosophiques*, 33 (2), 455–471.
<https://doi.org/10.7202/013892ar>

Résumé de l'article

L'oeuvre de Theodor W. Adorno, et plus particulièrement sa *Théorie esthétique*, témoigne de sa défense soutenue de l'art moderne. Toutefois, dans le cadre de ses réflexions, on ne doit pas oublier qu'elle comporte également une dimension critique. Sa polémique à propos du jazz, par exemple, est devenue célèbre. Par contraste, sa critique de la peinture monochrome demeure relativement inconnue. Ce texte propose d'abord d'esquisser les éléments de celle-ci afin de tester ensuite ses limites en analysant une oeuvre monochrome d'Yves Klein: *IKB 79*.

L'art *in extremis* : le monochrome chez Theodor W. Adorno et Yves Klein

IAIN MACDONALD

Université de Montréal

iaain.macdonald@umontreal.ca

RÉSUMÉ. — L'œuvre de Theodor W. Adorno, et plus particulièrement sa *Théorie esthétique*, témoigne de sa défense soutenue de l'art moderne. Toutefois, dans le cadre de ses réflexions, on ne doit pas oublier qu'elle comporte également une dimension critique. Sa polémique à propos du jazz, par exemple, est devenue célèbre. Par contraste, sa critique de la peinture monochrome demeure relativement inconnue. Ce texte propose d'abord d'esquisser les éléments de celle-ci afin de tester ensuite ses limites en analysant une œuvre monochrome d'Yves Klein : *IKB 79*.

ABSTRACT. — Theodor W. Adorno's defence of modern art in *Aesthetic Theory* and other writings is well known, as is his scathing attack on jazz. Less well known is his critique of monochromatic painting. This article first sketches the stakes and terms of this critique in relation to Clement Greenberg's dismissal of much monochromatic or near-monochromatic painting, before moving on to an analysis of Adorno's position. For the purposes of this analysis, Yves Klein's *IKB 79* serves as a test case.

Dans la résistance au monde fongible de l'échange,
est irréductible celle du regard qui ne veut pas que le
monde perde toutes couleurs.

ADORNO, *Dialectique négative*

Certaines tendances de l'art moderne, dont celles de la peinture monochrome et de l'abstraction radicale, sont parfois reçues avec hésitation, si ce n'est avec scepticisme. Est-ce de l'art ou non ? Si c'en est, ne serait-ce pas simplement du mauvais art ? Ces questions ne s'expliquent pas par un simple manque de culture ou par l'attitude relâchée qui présuppose que l'art est ce qui se trouve accroché aux murs du musée. Dans une perspective formaliste, Clement Greenberg, par exemple, a notoirement rejeté la plupart de la peinture monochrome en invoquant son caractère arbitraire ainsi que la surenchère de l'abstraction qui conduit la peinture à perdre sa capacité à formuler quoi que ce soit.

Ainsi, Greenberg considère que, loin d'avoir cristallisé l'idéal moderniste, les tendances les plus extrêmes de l'évolution de la peinture vers l'abstraction et le monochrome au milieu du XX^e siècle l'ont vicié. La réduction tout à fait légitime de la peinture à ses composantes les plus fondamentales (à savoir, selon Greenberg, la forme de la toile, la planéité de sa surface et le pigment) serait

allée trop loin dans la peinture monochrome parce qu'elle transforme une purification créative de la peinture en une évacuation de possibilités expressives. En ce sens, l'art se voit menacé d'un danger pressant : les peintures monochromes seraient trop « arbitraires », trop « sculpturales » ou trop « chosiques » — ce qui, en fin de compte, signifie qu'elles courent le risque de compromettre toute distinction entre l'art et le non-art. En appréhendant inadéquatement et en exagérant l'histoire interne du haut-modernisme, en transformant la tendance légitime vers une purification du médium en un débordement dans le domaine du non-art, les œuvres monochromes traquent aveuglément les éléments premiers de la peinture (ou de l'art en tant que peinture) au point où elles sombrent dans le non-art ou — dans le meilleur des cas — du mauvais art : une œuvre authentiquement monochrome, de dire Greenberg, est indiscernable d'une simple toile tirée, montée et apprêtée. Bien que Greenberg soit considéré, à juste titre, comme l'un des défenseurs les plus hardis de la peinture moderniste, sa réaction au monochrome témoigne de son exaspération face à ce dépérissement de l'art :

J'ai été surpris de voir à quel point [les peintures blanches et noires de Rauschenberg] étaient faciles à « saisir », à quel point elles avaient quelque chose de familier et de superficiel [*slick*] même. Ça n'a pas été différent par la suite quand j'ai vu les monochromes, ou quasi-monochromes, de Reinhardt, Sally Hazlett et Yves Klein. [...] Une surface plane monochromatique, qu'on pouvait voir comme une étendue limitée et différente d'un mur, élève désormais cette prétention d'être automatiquement un tableau, de l'art¹.

Comme nous le verrons plus loin, Theodor Adorno est également assez peu sympathique aux œuvres modernes les plus extrêmes, mais sa perspective théorique et critique va plus loin que les considérations formalistes de Greenberg. La question qui nous occupera est la suivante : dans son antipathie, Adorno ne sous-estime-t-il pas la capacité d'expression du monochrome ? À cela ajoutons déjà cette précision, à savoir que la réponse que nous formulerons à cette critique sera tout aussi adornienne que la question qui l'a suscitée.

La théorie esthétique d'Adorno se développe autour d'une analyse de l'expérience esthétique qui garde l'œuvre concrète à portée de vue et qui situe ainsi la vérité de l'art dans un certain mouvement commun à l'œuvre et à l'expérience esthétique : « la théorie de l'art, affirme-t-il, n'a pas à se situer au-delà [de l'art] mais doit s'abandonner aux lois de son mouvement² », de

1. Clement Greenberg, « Recentness of Sculpture » in Clement Greenberg, *The Collected Essays and Criticism*, sous la direction de J. O'Brien, 4 tomes (Chicago : University of Chicago Press, 1993), t. 4, p. 251. Sur Greenberg et la peinture monochrome, voir Thierry de Duve, *Kant after Duchamp* (Cambridge, MA : The MIT Press, 1996), pp. 199-280.

2. Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique. Paralipomène, Théories sur l'origine de l'art, Introduction première*, trad. Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, nouvelle édition revue et corrigée (Paris : Klincksieck, 1989, 1995), p. 183. *Gesammelte Schriften [GS]*, sous la direction de Rolf Tiedemann, 20 tomes (Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997), t. 7, p. 194.

sorte que la vérité de l'art n'apparaisse que dans l'expérience esthétique, à savoir dans la reconnaissance des lois énigmatiques immanentes à l'œuvre singulière. Mais cela n'est pas toujours facile, car l'œuvre d'art ne se laisse pas interpréter immédiatement : « Les œuvres d'art sont énigmatiques en tant que physionomie d'un esprit objectif qui n'est jamais transparent à soi-même au moment de son apparition³. » Autrement dit, les œuvres d'art sont physionomiques en ce sens qu'elles sont, chacune à sa façon, clairement saturées d'une dimension spirituelle et expressive : dans la constellation d'éléments qui constituent l'œuvre, il se trouve des lois d'expression uniques à partir desquelles celle-ci semble exprimer quelque chose d'humain — son objectivité *signifie* et, en vertu de cette signification apparente, demande à être interprétée. Mais, en même temps, ces « lois du mouvement » immanentes de l'œuvre d'art sont telles que cette signification ne pourra jamais être claire et distincte ; elles ne sont jamais (du moins en ce qui concerne les œuvres réussies) susceptibles d'être déchiffrées « une bonne fois pour toutes », bien que l'on doive comprendre l'œuvre comme une source de normativité qui guide l'interprétation. Le va-et-vient entre sujet et objet, interprète et œuvre, ne peut être supprimé parce que la possibilité d'une interprétation ultérieure, divergente mais cohérente, empêche toute compréhension finale et totalisante. Parler de la physionomie énigmatique de l'œuvre d'art est donc une façon de résumer sa capacité particulière d'expression.

Ainsi, parce qu'elle reconnaît cette exigence d'interprétation, difficile et parfois frustrante, présente dans toute œuvre authentique, la pensée cherche à comprendre l'œuvre et l'art en tant que tels (même la question familière « est-ce de l'art ? » implique la question « qu'est-ce que l'art ? »). Par conséquent, l'interprète n'y répond pas par une subsumption de l'œuvre concrète dans l'esprit subjectif ou par un simple acte classificatoire (par exemple, « c'est un tableau ») ; il doit trouver les concepts qui conviennent à l'expérience esthétique particulière sans détourner les yeux de l'œuvre, tout en admettant qu'une explication compréhensive ne peut jamais émerger de cette expérience : « L'expérience artistique exige un comportement cognitif et non une réaction affective à l'égard des œuvres⁴. » Face à l'œuvre singulière, à la norme particulière qu'elle exprime de manière ambiguë, l'interprétation doit s'avérer aussi singulière que l'œuvre, bien que l'on sache qu'aucune œuvre n'est transparente au point qu'une seule interprétation puisse la capturer définitivement⁵. Comme l'affirme Adorno, il y a des « moments de l'art irréductibles au sujet, impossibles à posséder dans leur pure immédiateté⁶ ».

3. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 183. *GS*, t. 7, p. 194.

4. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 492. *GS*, t. 7, p. 528.

5. Ces « singularités en parallèle », l'idée que l'interprétation doit s'avérer aussi singulière que l'œuvre déterminée par l'interprétation ouvre une piste pour comprendre pourquoi Adorno emploie le terme *mimesis* pour caractériser le rapport entre l'identité et la non-identité.

6. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 489. *GS*, t. 7, p. 524.

Autrement dit, la vérité de l'art repose à la fois sur sa normativité ambiguë et sur l'interprétation qui répond à cette normativité. De la même manière, Adorno sépare aussi le contenu de l'œuvre d'art des thèmes et des intentions subjectives spécifiques qui pourraient s'y manifester. Ainsi, les moments de l'œuvre « irréductibles au sujet, impossibles à posséder dans leur pure immédiateté », proviennent précisément de la dialectique immanente propre à l'expérience esthétique, c'est-à-dire de la médiation de l'esprit et de la matière ; ils ne peuvent être réduits aux intérêts universels d'un contenu thématique spécifique quelconque, que ce soit celui d'un récit, d'un sujet ou d'un objet représenté. Dans le cas d'œuvres d'art très abstraites, c'est clair : elles semblent signifier, mais leur signification ne peut être saisie sans équivoque par le biais d'une explication unique. Elles signifient, mais de façon ouverte, souvent parce qu'elles refusent toute dépendance à un contenu thématique. Cette capacité apparente à signifier énigmatiquement, indépendamment de toute objectivité représentée, constitue ce que Adorno appelle l'apparence esthétique (*Schein*). La vérité de l'art, ou la substance de l'œuvre, réside alors dans cette apparence, car elle ne peut résider ni dans la forme, ni dans un contenu thématique quelconque, ni dans une technique pré-établie qui lie ceux-là ensemble (une méthode mécanique de production, par exemple). En d'autres termes, elle réside dans une relation irréductible qui lie la pensée et l'être, l'esprit et la nature — non pas en tant que contraires mis en relation, mais plutôt en tant que dimensions essentielles de l'expérience qui, toujours, s'interpénètrent.

Par conséquent, l'apparence esthétique est à comprendre à partir de la signification, à partir du caractère « interpellant » de l'art et de la manifestation énigmatique de l'esprit dans l'ipséité de l'œuvre. Celle-ci nous donne une norme *faible*, pour ainsi dire, dans la mesure où la pure invention n'a pas sa place dans la réponse qu'elle exige de l'interprétation : elle doit nous guider, même si elle reste muette face à nos tentatives de compréhension. En ce sens, l'apparence de l'art est totalement immanente aux œuvres individuelles et à leur caractère historique ; elle ne repose pas, par exemple, sur un idéal représentationnel. Cela conduit Adorno à lire l'esthétique de la forme et du contenu comme désespérément limitée :

Le contenu immanent des œuvres, leurs matériaux, et ses mouvements, sont fondamentalement différents du contenu en tant que détachable de l'intrigue d'une pièce de théâtre ou du sujet d'un tableau, tels que Hegel, en toute innocence, les identifie. [...] Le contenu d'un tableau n'est pas seulement ce qu'il représente, mais tout ce qu'il contient d'éléments de couleur, de structures, de rapports ; le contenu d'une musique, par exemple, est — selon Schönberg — l'histoire d'un thème. L'objet [représenté] peut lui aussi compter comme élément, de même en littérature, l'action ou l'histoire narrée ; mais ne compte pas moins tout ce qui se passe dans l'œuvre, ce par quoi elle s'organise, ce par quoi elle se modifie⁷.

7. Adorno, *Théorie esthétique*, pp. 493-494 . *GS*, t. 7, p. 529.

Dès lors, nous ne pouvons en rester avec le schéma général des formes d'art modelant un contenu thématique. Forme et contenu sont déjà inextricablement liés dans l'articulation et l'arrangement des matériaux « bruts » ; la matière spiritualisée fait partie du contenu de l'œuvre et elle est bel et bien distincte de n'importe quel contenu thématique de celle-ci. Dans un paysage, la traduction de la nature sur la toile peut être enregistrée de diverses façons et à divers degrés selon la technique employée : dans le cas d'un tableau de Gerhard Richter, par exemple, ce sera par des coulées ou des traînées de peinture, ou bien par un effet de flou. Ces effets ne sont nullement secondaires ; au contraire, la *manière* dont Richter rend la nature fait explicitement partie de la construction de l'œuvre ; *ce* qu'il rend est secondaire et doit se comprendre uniquement selon le « comment » de son apparence. De même, dans plusieurs tableaux de Mondrian, où des lignes superposées définissent des carrés monochromes de couleurs primaires, la réalité est rendue selon des opérations quasi-géométriques. *New York City* (1942), par exemple, est moins un paysage urbain (sans que cette signification ne soit pour autant perdue) que la présentation unique d'une règle subjective de l'abstraction, liée rigoureusement et étroitement à la réalité dont l'œuvre est dérivée⁸. La nature et le contenu représentationnel deviennent des moments évanescents dans l'art abstrait, proportionnellement à l'élaboration des lois internes du médium et du processus spirituel par lesquels l'œuvre vient au jour⁹.

Ainsi, il semble naturellement découler de la thèse d'Adorno que l'art abstrait tend à être « plus vrai », pour ainsi dire, que l'art représentationnel. Après tout, une fois la nécessité du contenu thématique compromise, une fois libéré des considérations dérivées ou accessoires du médium artistique spécifique, l'art est libre d'explorer ses structures internes. On peut dès lors concevoir l'art abstrait comme s'étant émancipé de la représentation et des contraintes arbitraires, comme ayant découvert son « contenu immanent », à savoir, tous ces « éléments de couleur, de structures, de rapports » qu'une œuvre contient. À cet égard, la théorie d'Adorno peut même ressembler à celle de Greenberg.

En effet, Adorno semble défendre l'abstraction comme la manière même dont les œuvres d'art deviennent « modernes » et conscientes de leur apparence ainsi que de l'indétermination du sens qui les caractérise :

Se défaire des intentions dans la production des œuvres — « faire en sorte que l'on ne puisse dire ce que sont les choses » — prête à l'œuvre le caractère de signe.

8. Par « règle subjective » nous entendons ce en vertu de quoi on peut dire que *New York City* est une œuvre de Mondrian, en dehors de considérations para-artistiques (une signature ou une déclaration verbale provenant de l'artiste, par exemple).

9. Bien entendu, Hegel tient compte de cet aspect de la peinture dans ses leçons sur l'esthétique, mais il s'agit toujours pour lui d'une transformation subjective de l'objet représenté ; il n'aurait jamais prévu la « perte » de l'objet qui caractérise les formes les plus poussées de l'art moderne.

Elle devient un signe précisément à travers une rupture entre elle-même et tout signifié. L'*écriture* en musique et en peinture [c'est-à-dire l'apparente élaboration du sens], toutefois, n'est pas directement comme un script ; elle ressemble plutôt à un script encrypté. Autrement, l'œuvre reste sur le plan de l'imitation. L'*écriture* est par conséquent d'essence historique : elle est moderne. Elle est libre en vertu de ce que nous appelons — selon une expression malheureuse — l'abstraction, c'est-à-dire, un certain refus de l'objectivité [*Gegenständlichkeit*]¹⁰.

Or on pourrait bien être tenté, à partir de ce passage, de conclure que le contenu d'une œuvre n'a pas besoin d'être autre chose que les « éléments de couleur, de structures, de rapports ». Car si l'histoire de l'art du XX^e siècle est bien la preuve de quelque chose, semble-t-il, alors elle est la preuve que le contenu en tant que sujet représenté est à concevoir comme secondaire par rapport à la constellation des matériaux de l'œuvre. On peut même envisager qu'il serait possible de se dispenser complètement du sujet portraituré, exception faite de ce sujet primitif qui concerne le médium et la disposition expressive de ses matériaux. Évidemment, dans le contexte d'un tel concept d'abstraction, le monochrome n'est plus la seule figure d'intérêt : Malevitch, le constructivisme russe, et même Kandinsky peuvent tous être cités comme des exemples préalables d'une extirpation du contenu thématique explicite. Et, en effet, Adorno approuve clairement la perte de contenu thématique ou, plutôt, l'accent désormais mis sur la constellation immanente du matériel artistique, du moins dans la mesure où le résultat de l'abstraction demeure expressif :

Les tendances [artistiques] qui depuis Kandinsky ont été conçues sous le nom d'art abstrait sont seulement abstraites dans la mesure où elles se sont détournées des objets manifestes ; par contre, en tant que formations artistiques [*Gestaltungen*], elles doivent subir le même standard de concrétion que tout art¹¹.

Bref, l'art abstrait semble bénéficier d'un certain avantage sur l'art figuratif dans la mesure où l'absence d'objets laisse apparaître l'apparence en tant que telle, c'est-à-dire, la construction ou la formation de matériaux dans une structure concrète, expressive, et non objective. De cette façon, la « fin » de l'art dans le cadre de l'abstraction semble consister en une sorte de purification de l'apparence esthétique et en une réduction aux éléments les plus fondamentaux de la pratique artistique. Prenons, à titre d'exemple extrême de cette purification, les tableaux aux couleurs pures de Rodchenko,

10. Theodor W. Adorno, « Über einigen Relationen zwischen Musik und Malerei » in *GS*, t. 6, p. 634. Le mot « écriture » paraît en français dans le texte.

11. Theodor W. Adorno, « Abstrakt oder konkav ? » in *GS*, t. 20, p. 522. Mais Adorno se méfie, bien entendu, du spiritualisme de Kandinsky : « dans sa révolte motivée contre un sensualisme qui, jusque dans le *Jugendstil*, accorde à la satisfaction sensible en art une place prépondérante, il isolait abstraitement l'opposé de ce principe et le réifiait : il était ainsi difficile de distinguer le « tu dois croire à l'esprit », de la superstition et de l'exaltation des « choses supérieures » à laquelle se livrait le style art déco ». (Adorno, *Théorie esthétique*, p. 130. *GS*, t. 7, pp. 134-135.)

qui furent exposés pour la première fois en 1921 et auxquels l'histoire de l'art fait l'honneur de les considérer comme les premières vraies œuvres monochromes de l'ère moderne¹². Rodchenko a prétendu avoir amené la peinture à sa « conclusion logique » en la réduisant à sa forme la plus pure par l'application d'un pigment sur une surface finie. Disposées les unes à côté des autres, ces œuvres constituent le paradigme de la pureté réductrice. Rodchenko écrit : « J'ai réduit la peinture à sa conclusion logique en exposant trois toiles : une rouge, une bleu, et une jaune. J'ai affirmé : voilà, c'est fichu ! Des couleurs primaires. Chaque plan est un plan et il n'y aura plus de représentation¹³. » Bien sûr, la représentation était dépassée seulement dans le sens étroit du terme ; elle persistait historiquement sous une forme altérée en tant que la présentation oblique de la représentation elle-même. Quant à Rodchenko, après l'exposition de ses monochromes, il a renoncé tout à fait à la peinture, convaincu que son potentiel avait été épuisé.

Et pourtant, contrairement à nos attentes peut-être, Adorno n'accepte pas la réduction de l'art à ses composantes matérielles. Ainsi, plutôt que d'embrasser les formes les plus extrêmes de l'abstraction dans les arts, lesquelles revendiquent pourtant le statut de structures purement expressives de l'apparence esthétique, il rejette toute réduction formelle au médium. Qu'est-ce donc qui ne va pas quant au monochrome, selon Adorno ? En bref : il risque de réduire l'art au statut d'une simple chose pré-artistique et, ce qui est plus grave, d'atténuer l'enchevêtrement crucial de l'idéalité et de la réalité, de la matière et de la forme, qui est au cœur de la production artistique et de l'expérience esthétique¹⁴.

Dans cette quête de pureté, dans cette tentative d'isoler ce qui est réellement « artistique » dans l'art, de telles œuvres courent le risque d'anéantir celui-ci et de ne laisser qu'un grand nombre d'objets insignifiants, voire de toiles « incomplètes », seulement tirées, montées et apprêtées. Effectivement, la tradition du monochrome, c'est-à-dire ce courant de la pratique artistique moderne qui a poursuivi l'idéal de l'abstraction jusqu'à sa conclusion logique, serait, selon Adorno, un excellent exemple d'art qui s'anéantit de cette manière. Ainsi, comme il l'affirme, « dès que l'œuvre d'art éprouve des craintes aussi fanatiques pour sa pureté au point de s'y perdre elle-même et de tourner vers l'extérieur ce qui ne peut plus devenir art (toile et matériau sonore brut), elle devient son propre ennemi¹⁵. » En d'autres termes, et par

12. Voir cependant Denys Riout, « La peinture monochrome : une tradition niée » in *Les cahiers du Musée national d'art moderne*, n° 30 (hiver 1989) : pp. 81-98.

13. Il semble que cette citation marquante soit tirée d'un texte de Rodchenko sur Maïakovski, datant de 1939. La référence présente est à Anna Moszynska, « Purity and Belief: The Lure of Abstraction » in *The Age of Modernism: Art in the Twentieth Century* (Stuttgart et Berlin : Verlag Gerd Hatje & Zeitgeist-Gesellschaft, 1997), p. 204.

14. Adorno parle de la régression vers « une chose néfaste [*schlechte Dinghaftigkeit*] » ou vers « la pure et simple chosalité [*bloße Dinghaftigkeit*] ». Voir Adorno, *Théorie esthétique*, pp. 64 et 150. *GS*, t. 7, pp. 63 et 158.

15. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 150-151. *GS*, t. 7, p. 158. Traduction modifiée.

rapport à Rodchenko (entre autres), cette entreprise visant à créer un art « pur » peut aboutir à une simple forme de réductionnisme : une peinture dépouillée de toute fonction picturale, de contrastes de couleurs et de lignes, n'est pas pour autant une bonne œuvre d'art. En fait, elle sera presque nécessairement une mauvaise œuvre d'art parce qu'elle confond irrémédiablement les éléments fondamentaux du médium avec la pureté ou l'essence : moyens et fins se confondent, ce qui revient à une « continuation directe et fausse de la rationalité des fins¹⁶ ». Pour Adorno, la soi-disant « pureté » artistique ne peut s'exprimer que sous le mode d'une lutte interprétative entre la matérialité et l'idéalité. L'art émane de cette lutte ; il ne se constitue pas en proportion de la réduction d'un médium à ses composantes fondamentales. Pour le dire de façon concise : « À l'inverse de ce que veut le cliché, l'art moderne n'est pas débile lorsqu'il va trop loin, selon cette même phraséologie, mais lorsqu'il n'est pas allé assez loin, lorsque les œuvres vacillent par manque de rigueur logique¹⁷. » Ou encore :

Si la peinture, ou la musique, en venait simplement à perdre son moment expressif, le moment de l'expression ou de ce qui est à exprimer — si l'œuvre n'était plus en tension avec quelque chose d'autre que son propre phénomène, quelque chose qui n'est ni dissimulé en elle en tant qu'unité symbolique ni situé à l'extérieur d'elle, alors son caractère d'écriture serait perdu. L'œuvre régresserait (comme plusieurs aujourd'hui) vers le pré-artistique¹⁸.

Dans ce contexte, semble-t-il, le monochrome ne peut qu'échouer : l'objet d'art supposé qui se rapproche de l'objectivité générique par le biais d'un processus formel de soustraction risque de perdre la tension nécessaire entre matière et idée. L'essence de l'art s'éloigne du domaine de la raison et de la connaissance pour passer à celui des blagues, des curiosités, et du bric-à-brac¹⁹. En ce qui concerne la peinture monochrome, elle est guidée par les idéaux abstraits de la réduction à la couleur pure et de la pureté du médium en se manifestant dans un objet qui, par sa simplicité, pourrait très bien ne pas être de l'art (une simple toile apprêtée, par exemple). Ou encore, du côté de l'interprète, on pourrait dire que l'interprétation d'une œuvre ne devrait pas simplement aboutir à l'acte de comprendre le but abstrait de l'auto-réduction de la peinture à ses composantes essentielles, c'est-à-dire à l'acte de « piger », de saisir intelligemment le processus de soustraction qui aboutit à la peinture monochrome. On devrait plutôt en venir à une sorte d'équilibre

16. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 151. *GS*, t. 7, p. 158.

17. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 60. *GS*, t. 7, p. 58.

18. Adorno, « Über einigen Relationen zwischen Musik und Malerei », *GS*, t. 16, p. 635.

19. Il ne s'agit pas seulement de la peinture monochrome, mais très certainement aussi de l'art conceptuel. En effet, de celui-ci on peut dire que le caractère conceptuel de l'œuvre prime sur sa matérialité : l'aspect sensible est purement transitoire. Du coup, la peinture monochrome ferait pendant à l'art conceptuel en ce sens que, dans son cas, c'est la matérialité qui prime sur l'idéalité, laquelle est presque éliminée de l'œuvre. Dans les deux cas, par conséquent, il s'agirait selon Adorno d'une régression vers le pré-artistique.

précaire entre le désir de rendre justice à l'œuvre individuelle qui suscite la réflexion et l'inadéquation inévitable (quoique éventuellement féconde) de tout énoncé que l'on prononce à son sujet. C'est ce que Adorno appelle la transcendance ou le caractère énigmatique de l'œuvre. Celle-ci ne devrait pas se désintégrer d'emblée une fois qu'une interprétation est proposée : elle doit pouvoir persister en tant que potentiel objectif et en tant que référent de futures interprétations, c'est-à-dire, comme une source durable de normativité. Sa vérité émerge d'actes d'interprétation qui aident à la constituer et non du jugement subsumant qui assimile la méthode employée avec l'essence de l'œuvre. En résumé, donc, l'art monochrome s'abandonnerait à la barbarie : « Les avancées esthétiques les plus extrêmes s'emmêlent avec la régression. L'avenir de l'art dépend de ce que le progressif en lui soit de taille à lutter contre le régressif, sinon il succombera à cette littéralité barbare qui règne aujourd'hui dans le culte des méthodes et des matériaux absolus²⁰. »

Pourtant, cette critique n'est peut-être pas aussi convaincante qu'elle le voudrait. Elle exige de ses tenants cette supposition fondamentale que les œuvres monochromes dépendent toutes, et dans une large mesure, de moyens formels qui abolissent toute possibilité expressive. C'est ainsi, peut-être, que le geste de Rodchenko demande à être interprété, lui qui, selon ses propres dires, a poussé la peinture à sa conclusion logique ; par rapport à ce type d'œuvre, la salve d'Adorno semble bien atteindre la cible. Mais dans d'autres cas, et en particulier pour ce qui est de la peinture monochrome après Rodchenko, là où l'accusation parle de la réduction de l'art à ses propriétés sensibles insignifiantes, on découvre pourtant certaines œuvres tout aussi monochromatiques que celles de Rodchenko qui semblent échapper à la critique.

Force est d'admettre, tout d'abord, que les œuvres monochromes ne sont pas toutes également intéressantes. Apparaît ainsi une différenciation entre ces œuvres plus significative que celle qu'Adorno admet explicitement. Les peintures bleues de Klein ne sont-elles pas aussi éloignées des peintures blanches de Rauschenberg que les œuvres de Lucio Fontana le sont de celles de Piero Manzoni ? Cela ne suggère-t-il pas déjà qu'il s'agit d'un phénomène plus nuancé que celui qui est critiqué et rejeté par Adorno ? La prochaine question qui se pose est donc celle-ci : l'élimination de la ligne picturale et de la

20. Adorno, « Über einigen Relationen zwischen Musik und Malerei », *GS*, t. 16, p. 642. La régression dont parle Adorno ne cible pas seulement les éléments « désuets » dans l'œuvre qui se veut moderne, c'est-à-dire des éléments qui ont leur origine dans des formes antérieures dont l'artiste dépend à son insu ou de manière non critique. Selon Adorno, la régression ne se manifeste pas seulement là où la critique est absente, mais partout où l'expérience esthétique succombe à des exigences non esthétiques (à la production industrielle de biens culturels, par exemple). C'est ainsi qu'Adorno présente la régression dans « Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens » in *GS*, t. 14, p. 14-50. Dans le contexte qui nous occupe, la régression revêt le caractère spécifique du « culte des méthodes et des matériaux absolus », c'est-à-dire la réduction au pré-artistique (en ce qui concerne le monochrome : le support et la couleur pure).

palette multicolore signifie-t-elle également, et nécessairement, l'élimination de l'art lui-même²¹ ?

Évidemment, il serait contre-productif, voire impossible, de défendre la peinture monochrome dans tous ses registres. Bien qu'il nous mène certainement dans la direction de l'abstraction totale et d'une perte de signification, le corpus des œuvres monochromes ne peut être écarté d'emblée par une approche interprétative quelconque, qu'elle soit de nature formaliste (Greenberg) ou philosophique (Adorno). Si tel était le cas, évidemment, les œuvres en question feraient toutes partie d'une classe générale d'objets indifférents dépendant tous de la même idée réductionniste. On pourrait alors les classer tous sous la même rubrique et les distinguer les uns des autres seulement arbitrairement ou en vertu de leurs qualités physiques. Dans ce cas, l'art régresserait véritablement vers le non-art. Par contre, nul n'est obligé d'accepter ce verdict tel quel.

Yves Klein est un artiste qui se démarque dans l'histoire de la peinture monochrome. Ses œuvres, bien qu'elles ne soient pas sans précédents dans le genre (Rauschenberg le devance de quelques années, et le geste nihiliste de Rodchenko demeure toujours le premier acte de réduction minimaliste de la peinture moderne à ses éléments fondamentaux), demeurent parmi les plus impressionnantes, tant par leur variété qu'en raison de l'utilisation idiosyncrasique de ce bleu qui a fait sa marque. Le corpus de Klein, développé dans l'essor du minimalisme et de l'art conceptuel, représente l'une des explorations les plus poussées du monochrome dans l'histoire de l'art. Et pourtant, bien qu'incontestablement réductrices, et pour des raisons qui devront être développées, ses œuvres monochromes résistent à des attaques comme celles d'Adorno. Bref, si nous choisissons Klein pour mettre à l'épreuve la critique adornienne de la peinture monochrome, c'est principalement pour deux raisons. *Historiquement*, Klein est sans doute l'artiste le plus important dans l'histoire du monochrome ou, du moins, celui qui a porté le plus loin sa passion pour la couleur pure. Mais, *thématiquement*, nous verrons qu'en raison de sa façon de « spiritualiser » ses matériaux, Klein est l'artiste dont la production monochrome répond le plus nettement à la critique énoncée par Adorno²².

L'intérêt de Klein pour la couleur pure est déjà évident dans ses œuvres de la première heure et se poursuit tout au long de sa brève carrière sous différentes formes : des pièces monochromes en orange, or, rose, et tout spéciale-

21. Même si Adorno critique la réduction au pré-artistique opérée par la peinture monochrome, il paraît à première vue plus ouvert à la réduction au noir comme « idéal » moderne : le noir signifie résistance à la consolation. Mais, précisément, en tant qu'idéal, le noir finit par se falsifier : « L'art dénonce la pauvreté inutile par celle qui lui est propre et volontaire, mais il dénonce aussi l'ascétisme et ne peut se contenter de l'ériger en norme. » (Voir Adorno, *Théorie esthétique*, pp. 66-68. *GS*, t. 7, pp. 65-67.)

22. Nous visons ce que Klein fait explicitement et comme l'un des premiers, sinon le premier, à faire ressortir le potentiel expressif de la couleur pure. Il n'est pas exclu que d'autres artistes puissent également réussir à répondre au défi lancé par la critique adornienne du monochrome.

ment en bleu ; des sculptures monochromes statiques et kinésiques ; des tableaux en feu ; des portraits relief ; des « anthropométries » ; et des reliefs éponges. Klein est bien sûr célèbre pour son bleu ultramarin, sa marque de commerce appelée IKB ou « International Klein Blue » qu'il a fait breveter en 1960. Aussi étrange que cela puisse paraître, la loi des brevets a permis à Klein de revendiquer cette couleur comme son invention protégée en lui accordant le brevet, non pas pour la couleur elle-même, mais pour la composition chimique de la combinaison du pigment et du solvant requis pour l'application de la couleur sur une surface. Heureux stratagème, donc, par lequel Klein aura indirectement réussi à faire breveter son bleu !

Que peut-on dire à propos d'un monochrome IKB ? De prime abord, très peu de choses, semble-t-il, sinon que « c'est bleu ». Cependant, par son utilisation de l'IKB, Klein a voulu nous présenter ce qu'il appelle la « matière liberté impalpable à l'état non concentré, non contracté²³ ». La matière, en d'autres termes, qui, dans sa transformation artistique, résiste à une interprétation conceptuelle transparente et qui demeure indifférente aux vagues noms de couleurs dont on fait usage pour la désigner. À vrai dire, c'est seulement de la couleur IKB que l'on y voit et rien d'autre (mais dans ce cas, il faut avouer que l'on ne peut pas aller très loin en l'absence d'un des monochromes comme référent, ce qui signale déjà l'intérêt particulier de Klein). Cette réduction à la couleur pure était la passion de Klein en tant qu'artiste ; c'était pour lui une tentative de libérer la couleur de la ligne : « Je suis contre la ligne et toutes ses conséquences : contours, formes, composition. Tous les tableaux, quels qu'ils soient, figuratifs ou abstraits me font l'effet d'être des fenêtres de prison dont les lignes, précisément, seraient les barreaux²⁴. » Mais lorsque la peinture commence à se libérer de la ligne, il devient de plus en plus difficile de décrire ce que c'est, ce qu'elle cherche à signifier. C'était en partie l'effet voulu : « au loin dans la couleur, dans la dominante, dans la liberté ! Le lecteur d'un tableau à lignes, formes, composition, reste prisonnier de ses cinq sens²⁵. » Rodchenko a désespéré du nihilisme inhérent à cette provocation et a abandonné la peinture. Klein, quant à lui, a essayé de préserver quelque chose en purgeant la peinture de la ligne et, du coup, apparemment, du contenu.

En tirant au clair l'expressivité et l'apparence esthétique de l'œuvre de Klein, nous allons porter notre attention sur un seul tableau monochrome, *IKB 79*, qui date de 1959²⁶.

23. Yves Klein, « L'aventure monochrome » in *Yves Klein. La Vie, la vie elle-même qui est l'art absolu*, sous la dir. de Gilbert Perle et Bruno Corà (Nice : Musée d'art moderne et d'art contemporain de Nice, 2000), p. 78. Évidemment, les déclarations de Klein ne sont pas dotées d'une autorité spéciale par rapport à d'autres interprétations, mais on peut très bien les évaluer au même titre que d'autres interprétations, c'est-à-dire à l'aune des œuvres.

24. Yves Klein, « Le dépassement de la problématique de l'art » in *Yves Klein. La Vie, la vie elle-même qui est l'art absolu*, p. 71.

25. Klein, « Le dépassement de la problématique de l'art », p. 71.

26. Pigment pur et résine synthétique sur bois, 1397 mm x 1197 mm x 32 mm, relief léger. Ce tableau peut être vu au Tate Modern à Londres. Voir aussi <http://www.tate.org.uk/>.

On pourrait être tenté, plutôt naïvement, d'oser une lecture représentationnelle de l'œuvre : serait-ce la représentation du bleu en soi ? C'est ce que Klein lui-même a répondu aux « béotiens » qui lui posaient incessamment la question « mais qu'est-ce que ça représente ? » : « ça représente tout simplement du bleu en soi, disait-il ironiquement, ou du rouge en soi, ou bien c'est le paysage du monde de la couleur jaune²⁷. » La couleur aurait alors une valeur expressive en soi. Rien dans l'œuvre ne s'oppose immédiatement à ce point de vue. Mais cette réponse facile à la question de la représentation ne tient pas la route, comme l'indique aussi la réponse d'Adorno devant cette possibilité (réponse avec laquelle Klein serait largement d'accord, bien entendu) : « La valeur expressive d'un rouge était déjà une illusion. [...] Réduit au *matériau naturel*, tout cela est vide, et les théorèmes qui servent à la mystification n'ont pas plus de substance que n'en a la charlatanerie des expériences tonales. Seul le récent physicalisme, par exemple en musique, effectue une réduction littérale à des éléments, [une forme de] spiritualisation qui, par suite, expulse l'esprit²⁸. »

Manifestement, nous ne pouvons commencer à interpréter la couleur comme étant intrinsèquement signifiante et, par conséquent, susceptible d'être directement compréhensible. Le caractère moderne de l'œuvre constitue un point de départ plus intéressant : en raison de sa situation dans la tradition du modernisme et de l'abstraction, *IKB 79* n'a pas trait à quelque chose d'objectif ou même de psychologique ; il veut plutôt faire référence à l'apparence elle-même — possibilité intrinsèque de l'art qui surgit au premier plan une fois que la simple représentation (d'un contenu thématique) s'est avérée naïve ou impossible. Mais évidemment, que *IKB 79* ait trait à l'apparence ne peut revenir à la thèse simplificatrice selon laquelle les œuvres non objectives mettent en évidence la difficulté de la représentation. Cette thèse, par exemple, ne nous procure pas de critères pour distinguer une œuvre de Pollock d'une œuvre de Klein, ce qui apparaît comme une conséquence plutôt gênante. *IKB 79* de Klein gagne plutôt à être comprise comme ayant trait à l'apparence dans la mesure, précisément, où l'œuvre est liée à une tentative de nous présenter « la matière liberté palpable » sous la forme qui lui est propre : la surface monochrome.

Comment entamer l'interprétation de *IKB 79* ? Tout d'abord, il est possible de dire que le bleu breveté IKB de Klein est un bleu ultramarin qui combine du pigment et de la résine synthétique afin de l'appliquer sur le support. Il colore la surface du support (en l'occurrence, une plaque de bois) uniformément. La couleur semble adhérer à la surface de l'objet, le laissant tel quel et, pourtant, le transformant de manière englobante par l'application du pigment IKB, lequel, pour sa part, appartient conceptuellement à la subjectivité de l'artiste, tant aux sens créatif que légal. En outre, parce que l'œuvre est constituée uniquement de ce support et du pigment qui le recouvre, la

27. Klein, « L'aventure monochrome », p. 75.

28. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 135. — *GS*, t. 7, p. 140.

couleur IKB peut être vue à la fois comme étrangère au support et comme faisant tout aussi inextricablement partie de lui : l'absence de tout autre matériau nous montre que ce n'est qu'un support apprêté, mais également un support traité avec de l'IKB. Quant au support, il accepte passivement la couleur qui en devient partie intégrante. Par ces gestes, l'œuvre est produite. En effet, elle devient ce qu'elle est seulement grâce à la subsumption du caractère physique du support et du pigment dans la réalité spirituelle de la couleur IKB. L'œuvre est le résultat de ce processus et survient de l'application synthétique de cette substance totalement envahissante sur un objet tout à fait banal. Le monochrome dit : tout est un.

Si les choses en restaient là, la réaction d'Adorno serait tout à fait prévisible : « C'est justement l'insatiable principe d'identité qui éternise l'antagonisme en opprimant ce qui est contradictoire. Ce qui ne tolère rien qui ne soit pareil à lui-même contrecarre une réconciliation pour laquelle il se prend fausement. La violence du « rendre semblable » reproduit la contradiction qu'elle élimine²⁹. » « L'insatiable principe d'identité », critiqué ici par Adorno, est bien entendu celui qui sous-tend la connaissance de manière générale ; c'est le principe ultime non seulement de la pensée hégélienne, mais celui de tout savoir qui se base sur le sujet-connaissant et sa puissance générique de réduire tout à l'identité (celle du concept, du sujet) : « penser signifie identifier »³⁰. La critique adornienne de ce principe consiste, comme on le sait, à dénoncer la colonisation ou l'expulsion du non-identique qu'il implique : « Il faut faire opposition à la totalité en la convainquant de sa non-identité avec elle-même, non-identité qu'elle nie de par son propre concept³¹. »

On pourrait dire, alors, que *IKB 79* pose problème dans la mesure où il soutient la validité du principe d'identité par la réduction à un concept unique et totalisant, celui de la couleur IKB. En effet, *IKB 79* semble figurer, dans un sens, la production même de l'objectivité effectuée par l'esprit, traduisant de cette façon le mouvement de l'esprit même — c'est-à-dire de la spiritualisation de la nature — comme sa véritable méthode et son contenu. Donc, *IKB 79* prendrait pour sujet le travail de la cognition : il figure la compréhension subjective de l'objectivité par des concepts, en l'occurrence celui de l'IKB. Mais un problème se pose : comment Klein peut-il prétendre nous présenter la « matière liberté impalpable » si, comme c'est le cas pour le principe « insatiable » d'identité, rien n'échappe au concept IKB ou si, en termes hégéliens, l'immédiateté est toujours déjà supprimée³² ? Comment la liberté se manifeste-

29. Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. Groupe de traduction du Collège de philosophie (Paris : Payot, 2001), p. 142. — *GS*, t. 6, p. 146.

30. Adorno, *Dialectique négative*, p. 15. *GS*, t. 6, p. 17. Selon Adorno, ce principe est à l'œuvre dans d'autres contextes aussi : ceux, par exemple, des sciences de la nature et de la production de biens culturels. Voir Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, trad. É. Kaufholz (Paris : Gallimard, 1974). Adorno, *GS*, t. 3.

31. Adorno, *Dialectique négative*, p. 146. — *GS*, t. 6, p. 150.

32. Ou encore, si le monochrome reproduit seulement « la nuit où toutes les vaches sont noires ».

t-elle, et en quoi la matière est-elle impalpable ? Le pigment IKB et, de façon correspondante, le concept IKB semblent couvrir uniformément et totalement le support — rien n'est épargné ; tout a été réduit conformément au standard IKB. Comme Hegel l'aurait dit, l'esprit se réalise seulement dans la suppression de la nature. Le monochrome peut-il être sauvé du verdict d'Adorno ?

Comme Klein lui-même le suggère, si *IKB 79* réussit à présenter au regard la « matière liberté impalpable », c'est précisément parce que la liberté ou l'ipséité de l'objet, son expressivité, demeure discernable malgré l'effet englobant de l'IKB. Dès lors, *IKB 79* aurait trait à ce qui échappe à l'identité : l'ipséité (la matière liberté) qui se tient en réserve face à une identification conceptuelle particulière — sans pour autant devenir une chose en soi ou un immédiat qui se préserverait, sauf, de la cognition. S'il pouvait rencontrer ce critère, il pourrait alors réaliser une tension véritablement expressive entre les éléments minimaux de l'œuvre et, du coup, contrer la critique adornienne du monochrome. La méthode absolue de Klein ne se réduirait pas, dans ce cas, à la littéralité barbare critiquée par Adorno.

D'une part, *IKB 79* reprend ou « imite » le mouvement du concept à travers la nature : il rend, préserve, et annule également l'immédiateté de l'être (ou son représentant, le support). Qui plus est, ce mouvement est doublé par un autre dans le pigment lui-même qui est aussi un matériau naturel spiritualisé (dans la mesure où l'IKB est une invention protégée). Effectivement, le concept IKB tient la place de l'esprit subjectif et, du coup, garantit que l'œuvre fait valoir sa matière spiritualisée et donc ne demeure pas un simple objet arbitraire : l'arbitraire est contré par la spécificité subjective indéniable de l'IKB en tant que couleur déjà spiritualisée (c'est-à-dire, personnalisée, brevetée) — au lieu d'être un pigment purement banal et anonyme.

D'autre part, dans l'indispensable expérience esthétique de la couleur de l'œuvre, qui est loin d'être une simple composante arbitraire, une certaine non-identité résistant à la compréhension conceptuelle totalisante se profile : bien qu'il nomme la couleur de façon parfaitement adéquate, le concept IKB ne nous donne en aucune façon accès à la couleur « en soi ». La preuve en est qu'il est impossible d'expliquer les caractéristiques physiques et conceptuelles du pigment IKB à quelqu'un et de s'attendre à ce qu'il puisse, sur ces seules bases, connaître la couleur en question : la couleur doit être vue, expérimentée en tant qu'IKB³³. Le concept en lui-même ne nous donne rien s'il n'est pas comblé par l'expérience du pigment IKB. Sans cette expérience, il n'y a pas d'œuvre : l'expérience vécue de la couleur est un de ses aspects irréductibles. Cette effectivité ultramarine est donc en fin de compte ce qui sauve les mono-

33. Hume parle d'une nuance inconnue de bleu qui peut néanmoins être discernée et suppléée par l'imagination. Mais il suppose un contexte qui sert à guider l'imagination : une gradation de nuances particulières de bleu qui ne comprend pas la nuance inconnue. Ce contexte ne nous est pas donné par l'IKB de Klein, dont la définition purement conceptuelle ou chimique ne peut évoquer sa réalité sensible.

chromes de Klein de leur participation à une idée monstrueuse et vide, l'idéal monochrome privé de toute tension picturale interne : l'expérience réelle de la couleur est une *conditio sine qua non* d'une manifestation artistique quelconque du concept IKB³⁴. Bien entendu, cette expérience ne vise pas une immédiateté non conceptuelle. La couleur remplit le concept, tout comme le concept définit la couleur. L'essentiel à cet égard est que l'expérience nécessaire de la couleur, le concept réalisé, ne résout aucun problème ; au contraire, l'expérience concrète de *IKB 79* nous pose un problème : est-ce de l'art ou non ? Voilà comment l'œuvre suscite l'interprétation à travers sa répétition de la cognition. Nous répondrons à cette question par le biais d'un bref résumé et d'un approfondissement des thèmes explorés plus haut.

L'*IKB 79* est donc la transcription de la relation dialectique qui lie concept et chose sensible, pensée et être. Il « portraiture » la manière dont un concept (en l'occurrence, le concept IKB) nous livre la réalité conformément à un élan subjectif particulier sans la trahir. Parce que Klein laisse le support et le pigment tels quels, sans les encombrer « de lignes, de formes, de composition », il nous permet d'entrevoir la configuration de la chose « en soi » développée par le concept IKB. Le tableau nous offre la possibilité d'apprécier la matérialité pure par le biais d'une idéalité unique : les extrêmes se touchent.

Ce traitement monochrome de la matière est, en tant que processus, une spiritualisation en profondeur de la nature dont le résultat artistique réfère à ce processus même ainsi qu'à la préservation de la non-identité (la matière) vis-à-vis toute réduction au concept IKB. La critique adornienne, selon laquelle l'art qui ne va pas assez loin bredouille en raison du manque de tensions internes qui pourraient donner lieu à une sorte de cohérence logique, peut ainsi être parée. Loin de succomber à la réduction à l'insignifiance des matériaux bruts, la cohérence logique de *IKB 79* peut être appréhendée en vertu précisément de cette caractéristique qui doit constituer le vrai art, à savoir, l'articulation signifiante des matériaux dans l'apparence ; dans le cas de Klein, cela correspond à l'apparence sensible du travail de cognition. Donc, malgré la critique d'Adorno, *IKB 79* de Klein se donne comme un « lieu où l'esprit artistique se hausse au-dessus du simple existant [ou encore, comme] l'idée qui ne capitule pas devant le simple étant-là des matériaux et des techniques³⁵ ». Ce que l'analyse nous montre c'est que « ce qui se passe dans l'œuvre, ce par quoi elle s'organise, ce par quoi elle se modifie³⁶ » ne se réduit pas à une méthode absolue ou à une simple technique de production. L'œuvre agit en transformant par un acte délibéré de l'esprit subjectif ce qui serait autrement une simple existence ou une technique : l'application de ce bleu unique, irré-

34. Mais le concept est manifeste, dira-t-on, dans la formule chimique qui le décrit. Certes, mais l'IKB en tant que pigment et procédé d'application implique directement son utilisation et son effectivité dans la production d'œuvres d'art.

35. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 64. *GS*, t. 7, p. 63.

36. Adorno, *Théorie esthétique*, pp. 494. *GS*, t. 7, p. 529.

ductiblement sensible *et* conceptuel. Cela nous permet désormais de voir l'intérêt particulier de Klein : les blancs de Rauschenberg et de Manzoni ne peuvent pas servir de substitut ici. Seul l'IKB de Klein, parce qu'il porte la marque de l'esprit subjectif en tant que processus breveté, assure à l'œuvre son caractère d'apparence authentique, qui est la tension non résolue entre l'esprit et la nature dans une signification esthétique énigmatique et ouverte. *IKB 79* est en quelque sorte un « portrait de la cognition » sous sa forme subjective. Le blanc de Rauschenberg est un blanc comme n'importe quel autre blanc, alors que le bleu de Klein est déjà spiritualisé.

Évidemment, que l'IKB ait appartenu à Klein n'est pas l'essentiel. Son tour de force consiste plutôt à montrer que l'objectivité devient objective, connaissable, seulement dans son rapport à un processus subjectif d'appropriation³⁷. L'objet devient l'objet qu'il est seulement grâce à son développement conceptuel. Toutefois, ce développement, celui de l'application de l'IKB sur un support, est très particulier en cela qu'il laisse un reste, pour ainsi dire. L'IKB nous livre pleinement un objet dans l'expérience esthétique, mais seulement en suscitant davantage la cognition : l'œuvre est « ouverte » en ce sens qu'elle demande toujours à être interprétée à nouveau. L'IKB n'est donc pas un concept qui épuise son objet ; il est plutôt un concept qui conduit forcément à d'autres, à l'interprétation, à l'apparence esthétique énigmatique qui pose une question à laquelle nos interprétations tentent de donner une réponse. L'IKB est, en ce sens, un concept qui défend la liberté de la matière par le geste même qui la spiritualise.

Donc si l'on parle de l'ipséité ou de la « matière liberté impalpable », c'est que l'on signale ainsi que l'œuvre se tient en réserve en se donnant à l'interprétation, non pas comme une immédiateté inconnaissable, mais plutôt comme un lieu d'interprétation ouvert. Bien entendu, l'interprète n'est pas pour autant autorisé à dire n'importe quoi : l'œuvre nous donne une piste ou une norme qui sert à guider la réflexion et à la contraindre, sans ne jamais communiquer une vérité quelconque « cachée » dans l'œuvre. La vérité de l'œuvre, si l'on peut parler ainsi, n'est rien d'autre que la découverte de cette normativité immanente (les « lois de son mouvement ») qui nous contraint dans le développement même de nos interprétations. Donc, si « matière liberté impalpable » veut dire quelque chose, cela signifie : norme impalpable mais réelle, élaborée à partir de la matière de l'œuvre que nous interprétons sans jamais épuiser sa liberté devant nos tentatives d'interprétation. En ce sens, « matière liberté impalpable » est une définition possible du non-identique adornien qui nargue le principe d'identité et qui, dans *IKB 79*, transcende par conséquent le « A = A » du monochrome raté (où le pigment et le support ne sont que pigment et support).

37. « Je veux créer des œuvres qui soient nature et esprit », dit-il. Voir Klein, « L'aventure monochrome », p. 83.

Dès lors, parce que le caractère de l'apparence esthétique réside dans la tension entre nature et esprit, matérialité et idéalité, *IKB 79* peut être accepté comme une œuvre authentique, en dépit des efforts d'Adorno pour nous convaincre de la vacuité de telles œuvres. De la sorte, *IKB 79* se positionne ironiquement comme un exemple des intuitions les plus fondamentales d'Adorno concernant l'art moderne du XX^e siècle ; mieux encore, *IKB 79* en ferait son sujet même ! En répondant à l'apparence de l'œuvre et à son processus unique de spiritualisation, la pensée doit néanmoins fidèlement en observer les exigences et réactiver la mémoire de domination que la spiritualisation inscrit dans chaque œuvre, qui est d'ailleurs le sujet même de *IKB 79* ; de cette façon, l'expérience esthétique projette un modèle de la connaissance qui incarne une forme plus douce de la raison que celle qui se révèle à travers la rationalité instrumentale de la société capitaliste tardive.

Interpréter l'art comme nous l'avons fait avec *IKB 79*, ce n'est pas le déchiffrer et dévoiler son symbolisme caché. Interpréter une œuvre, c'est toujours plutôt en répondre par une quête de mots les plus justes, obéir à la normativité implicite dans son apparence unique, tout en sachant que ce geste s'accompagne d'une double condition : d'une part, en interprétant une œuvre, on doit avouer qu'il est tout à fait concevable que l'on se trompe ; mais, d'autre part, il est tout aussi impossible d'être si juste qu'aucune interprétation supplémentaire ne soit possible. La plus heureuse des interprétations ne trouvera jamais confirmation de ses efforts auprès de *IKB 79* : il reste muet, se tait dans l'intensité de sa couleur et demeure un signe dont le signifié est seulement suggéré ; le mieux que nous puissions espérer n'est peut-être qu'une interprétation convaincante ou pertinente « ici » et « maintenant ». C'est dire que l'interprétation de *IKB 79* en tant que portrait de la cognition doit être jugée à la fois à l'aune de l'œuvre et de la communauté historique des interprètes. En dépit de son mutisme, l'apparence d'une œuvre d'art est traversée d'une normativité socialement médiatisée, à laquelle l'interprétation doit s'ajuster — c'est-à-dire une normativité inhérente à la réalité et à l'histoire de l'œuvre qui, si elle ne peut confirmer une fois pour toutes que nous visons juste, peut néanmoins nous aider à déterminer que nous sommes dans l'erreur :

La connaissance ne possède complètement aucun de ses objets. Elle ne doit pas susciter le fantasme d'un tout. Ainsi, la tâche d'une interprétation philosophique des œuvres d'art ne peut pas produire leur identité au moyen du concept, les absorber en lui ; l'œuvre se déploie cependant dans sa vérité à travers l'interprétation. [...] En principe, [l'interprétation philosophique] peut toujours faire fausse route ; et seulement pour cette raison gagner quelque chose³⁸.

38. Adorno, *Dialectique négative*, p. 146. *GS*, t. 6, p. 25. L'auteur tient à remercier chaleureusement M. Martel, J. Gaiger, N. Walker, D. Davies et O. Mathieu pour leurs diverses contributions à l'évolution de cet article.

In memoriam Raymond Klibansky Hommage à un grand maître

Daniel Vanderveken

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013893ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013893ar>

[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

Vanderveken, D. (2006). *In memoriam Raymond Klibansky* : hommage à un grand maître. *Philosophiques*, 33 (2), 473–475. <https://doi.org/10.7202/013893ar>

In memoriam Raymond Klibansky.

Hommage à un grand maître¹

DANIEL VANDERVEKEN
Université du Québec à Trois-Rivières
Daniel_Vanderveken@UQTR.CA>

La mort récente² de Raymond Klibansky, 99 ans, président honoraire de notre Institut international de philosophie, prive ce monde d'un maître penseur et acteur philosophique majeur de notre temps. J'éprouvais à son égard de l'amitié et, comme bien d'autres ici, une profonde admiration tant pour son œuvre philosophique et littéraire que pour ses actions et ses engagements exemplaires au cours de sa longue vie. Klibansky fut un véritable témoin du XX^e siècle, dont il connut personnellement les grandes réussites culturelles et artistiques, ainsi que les terribles tourmentes et les désastres politiques et idéologiques. Il a fait face avec grand courage à la tyrannie et est devenu un véritable philosophe d'action. Toute sa vie, il s'est montré épris de vérité, de beauté et de justice. Soucieux de perfection, il croyait en la vertu du dialogue aussi bien pour le progrès philosophique que pour le rapprochement des hommes de bonne volonté. Les véritables dialogues mènent souvent à l'amitié. Sa vie le montre avec les amitiés qu'il a vécues aussi bien avec ses maîtres qu'avec ses collègues et étudiants. Quiconque a véritablement dialogué avec lui se rappellera toujours de son accueil, sa bienveillance, son intérêt pour des choses nouvelles, sa vivacité d'esprit, ses yeux bleus qui brillaient, son érudition et son génie ainsi que son don de mettre à l'aise tout en poussant plus loin la discussion.

Raymond Klibansky était professeur émérite des Universités de Heidelberg, Oxford et McGill. Il a connu au cours de sa vie de terribles infortunes. Mais il a aussi eu des chances inouïes³. Né à Paris de parents allemands, il lui faut quitter précipitamment la France lors du déclenchement de la première guerre mondiale. Jeune étudiant dans les années 1920, à l'Université de Heidelberg, soucieux de bien comprendre ce qu'est l'homme en commençant par le commencement, il se lance dans l'étude de la pensée philosophique et artistique grecque entouré d'incomparables savants et hommes de lettres allemands du temps comme Max Weber, Friedrich Gundolf et Ernst Curtius. Il est nommé *Privatdozent* à l'Université de Heidelberg et il est très vite reconnu internationalement pour ses travaux en histoire de la

1. Cet hommage a été lu aux Entretiens de l'Institut international de philosophie à Guernavaca, au Mexique, fin août 2005.

2. Raymond Klibansky est mort à Montréal, en son domicile, le vendredi 5 août 2005.

3. Voir son livre *Le philosophe et la mémoire du siècle*. Entretiens avec Georges Leroux, Les éditions du Boréal, Montréal, 1998.

philosophie et des idées. Il fréquente alors les plus grands et se lie notamment avec Karl Jaspers et Ernst Cassirer. D'origine juive, il est privé de l'accès à son bureau lors de la prise de pouvoir des nazis en 1933. Il a ainsi perdu, m'a-t-il dit, les résultats de longues années de recherche. Il est aussitôt directement menacé de mort à cause de ses travaux philosophiques. En découvrant dans les écrits latins de Maître Eckart l'influence de penseurs arabes et juifs, surtout de Maïmonide, Klibansky avait en effet contredit l'idéologie officielle nazie selon laquelle Maître Eckart était le premier grand philosophe proprement germanique. En outre, il s'était aussi insurgé contre les mesures et les méthodes nazies d'exclusion. Faisant immédiatement fuir les siens, Klibansky est cependant resté en Allemagne pour célébrer le deuxième anniversaire de la mort de son maître, Gundolf. C'est alors qu'il a convaincu les Warburg de fuir l'Allemagne avec leur précieuse bibliothèque. Réfugié ensuite en Angleterre, il apprit rapidement l'anglais et devint peu après *Fellow* à l'Université d'Oxford. Pendant la guerre, Klibansky a poursuivi son combat contre le fascisme. Il fut officier dans l'*Intelligence service* et fit profiter les alliés de ses connaissances historiques sur le bassin méditerranéen. Il a toujours regretté que les Américains n'aient pas pris en considération ses conseils de ne pas débarquer en Sicile. Toute l'histoire allait à l'encontre de ce débarquement.

Après la guerre, Klibansky est redevenu professeur à Oxford, puis est venu au Canada enseigner à l'Université McGill. Il a continué ses recherches en histoire de la philosophie. Il a beaucoup contribué, comme chacun d'entre nous le sait, au développement de l'Institut international de philosophie, à ses orientations, activités et publications. Il avait compris, avec sa terrible expérience du comportement de bien des Allemands pendant le régime nazi, la nécessité et même l'obligation de promouvoir l'esprit de tolérance et la liberté de pensée et d'expression à travers le monde, tout en respectant le pluralisme des langues et des cultures. À ce moment, des régimes communistes totalitaires survenus après l'occupation soviétique de l'Europe centrale et de l'est, mettaient à nouveau en danger réel les philosophes et intellectuels épris de liberté. Klibansky leur vint en aide de multiples façons. Il a soutenu et pratiquement aidé certains comme Gyorgy Lukacs, Leszek Kolakowski et Jan Patocka. Plusieurs ont même été sauvés grâce aux invitations qu'il a arrangées à l'Ouest. Il a aussi participé à de nombreuses protestations. Lors de l'invasion russe de la Tchécoslovaquie mettant fin au Printemps de Prague, c'est lui qui a inspiré la résolution de l'Institut, rappelant solennellement « que la liberté de pensée et d'expression est la condition indispensable de toute activité philosophique ».

L'œuvre de Klibansky est immense. Il a contribué à l'histoire de la philosophie en commentant et en éditant les travaux de grands maîtres anciens comme Proclus, Nicolas de Cues et Maître Eckart. Rappelons ses livres, *The Continuity of the Platonic Tradition*⁴ et le *Corpus Platonicum*

4. *The Continuity of the Platonic Tradition*, The Warburg Institute, Londres, 1939.

*Medii Aevi*⁵. Son livre avec Erwin Panofsky et Fritz Saxl *Saturne et la mélancolie*⁶ est un chef d'œuvre sur l'histoire de l'art et des idées. Il a en outre réussi à rapprocher les philosophes de différentes cultures et doctrines et à faire connaître leurs écrits en promouvant le dialogue et en dirigeant la publication de chroniques comme *La philosophie au milieu du XX^e siècle*⁷, *La philosophie contemporaine*⁸, *La philosophie en Europe*⁹ et *La philosophie d'expression française au Canada*¹⁰. Il a aussi contribué à répandre l'idéal de tolérance en créant la collection « Philosophie et communauté mondiale », qui a publié des textes historiques fondamentaux en la matière comme de multiples traductions de la *Lettre sur la tolérance*, de John Locke, ainsi que la traduction anglaise des *Édits d'Asoka*¹¹, l'empereur bouddhiste indien qui prêchait le respect de toutes les religions. Dans son dernier livre, *Idées sans frontières*, Klibansky fait une profonde analyse philosophique de la nature même de la tolérance :

Une tolérance sans limite est-elle possible ? Deux considérations s'imposent : il est clair que la tolérance ne s'étend pas à l'intolérance. D'une part, le respect du droit de l'Autre suppose que l'on ne tolère pas l'absence de respect. D'autre part, une tolérance sans limite, qui s'étendrait à l'incitation à la haine, par exemple, peut dégénérer en violence. De nos jours, la tolérance est de plus en plus liée au pluralisme : pluralisme des religions, des cultures, des langues¹².

Voilà des phrases d'une grande actualité.

Je terminerai cet hommage en exprimant ma profonde gratitude à Éthel Groffier, l'épouse et précieuse collaboratrice de Raymond Klibansky, grâce à laquelle il a pu sereinement continuer son travail philosophique et son action éthique en faveur de la liberté jusqu'à la fin.

5. Corpus Platonicum Medii Aevi, Auspiciis Academiae Britannicae, edidit Raymondus Klibansky In aedibus Instituti Warburgiani, Londinii, Plato Latinus I, Meno, 1940 ; II, Phaedo, 1950 ; III, Platonis Parmidis nec non Procli Commentarium in Parmidem, 1953, Timaeus, 1962 ; Plato Arabus I, Galeni Compendium Timaei Platonis, 1951 ; II, Alfarabius de Platonis Philosophia, 1943 ; III, Alfarabius Compendium Legum Platonis, 1952.

6. *Saturn and Melancoly*, Thomas Nelson & Sons, LTD, Londres, New York, 1964.

7. *La philosophie au milieu du XX^e siècle*, 4 tomes, Florence, La Nuova Italia, 1958-59.

8. *La philosophie contemporaine*, 4 tomes, Florence, La Nuova Italia, 1968-1971.

9. *La philosophie en Europe*, sous la direction de R. Klibansky et D. Pears, Folio, Essais, Paris, 1993.

10. avec Josiane Boulad-Ayoub, *La philosophie d'expression française au Canada : Le rayonnement du Québec*, PUL, 1998

11. *The Edicts of Asoka*, traduits par N.A. Nickam & R.P. McKeon, University of Chicago Press, 1959.

12. *Idées sans frontières : Histoire et structure de l'Institut international de philosophie*, avec Éthel Groffier, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 123.

Précis de *Modern Social Imaginaries*

Charles Taylor

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013894ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013894ar>

[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

Taylor, C. (2006). Précis de *Modern Social Imaginaries*. *Philosophiques*, 33 (2), 477–483. <https://doi.org/10.7202/013894ar>

Disputatio

Précis de *Modern Social Imaginaries*

CHARLES TAYLOR
Northwestern University
Cmt111111@aol.com

I.

Mon livre part de la thèse qu'une des conditions préalables de la politique moderne sous toutes ses formes, soit « idéologiques », soit « normales », est l'invention et la diffusion d'une nouvelle conception de l'ordre normatif de la société parmi certaines élites au XVI^e et XVII^e siècle. C'est une conception qui a été élaborée par les théoriciens du droit naturel moderne, par exemple, Grotius, Pufendorf, ou Locke.

La société est envisagée comme étant constituée d'individus qui seraient déjà des agents moraux à part entière, capables de conclure un « contrat » qui fonde la société politique. À la différence de ses principales conceptions antérieures, celle-ci n'est pas un ordre pré-existant qui conférerait leur statut d'agent moral aux individus à partir du rôle qu'ils jouent en son sein — un statut qui serait donc différent selon le rang ou la fonction qu'ils occupent. La théorie médiévale de la monarchie française, par exemple, ou bien la conception d'une tribu constituée par une loi existant depuis l'aube des temps, nous présentent la société comme trouvant son explication en elle-même. L'agent individuel occupe la place qui lui revient, soit roi, soit noble, soit roturier, prêtre ou laïc, homme ou femme, et ne saurait s'en départir sans enfreindre l'ordre moral comme tel.

Selon la conception moderne, en revanche, l'ordre politique ne se confond pas avec l'ordre moral tout court. Il est la création des individus qui s'y soumettent. Il doit être constitué en conformité avec l'ordre fondamental, mais il ne lui est pas consubstantiel. Ce qui est fondamental, ce sont les individus, porteurs de droits, qui ont comme tels la pleine capacité d'agir et de constituer un ordre légitime.

Voilà ce qui constitue l'« atomisme » de l'ordre moral moderne. Cette primauté de l'individu a deux facettes. La société politique est créée par les hommes, et elle a comme finalité de les servir. C'est-à-dire, de défendre leurs droits et de servir les buts qu'ils se proposent, chacun pour soi. Ces buts englobent essentiellement la conservation et la recherche des moyens à cette fin. En dehors de la défense contre l'aggression, ces moyens comprennent principalement la production des biens nécessaires à la vie.

II.

Il s'agit donc d'une conception de l'ordre qui est : a) atomiste, b) centrée sur les droits, en particulier de liberté, c) et qui accorde une importance sans précédent à l'action économique. En un sens, je prends l'invention de cette idée d'ordre et sa diffusion parmi les élites de l'époque comme point de départ de ma discussion. Ce qui soulève toutes sortes de questions, bien entendu.

Pourtant, je crois que l'on peut placer l'avènement de cette idée dans le contexte d'un certain nombre de lignes de force de la modernité naissante. Ce qui, à défaut de fournir une explication, nous la rendrait toutefois moins suspecte comme hypothèse.

L'atomisme est un aspect connu de la modernité, mais on peut se demander pourquoi il a surgi précisément à ce moment-là de notre histoire. On peut l'envisager comme le point culminant d'un long processus, celui du « désenchantement » de l'individu. Il est clair que la conscience humaine la plus primitive, comme on la voit dans les religions les plus anciennes, comportait un triple enchaînement. L'individu ne se concevait pas sans la société, qui, elle, se définissait en relation avec le cosmos, lequel était à son tour saturé de sacré. C'est la période « axiale » qui aurait ébranlé cette chaîne d'emboîtements¹. Il ouvrait une nouvelle possibilité, celle d'une pratique métaphysique ou religieuse individuelle, distincte des grands actes du culte public.

Les grandes civilisations qui naissaient des révolutions axiales subissaient toutes la tension entre deux formes de vie religieuse, les cultes de la cité, du village ou de la famille, d'une part, qui visaient souvent le maintien de la vie et du bien-être ; et, d'autre part, les modes de contemplation, de dévotion, ou de discipline que des individus, souvent associés dans des collectivités nouvelles, pouvaient pratiquer dans le but de transcender la vie de tous les jours. Malgré les tentatives de rendre ces deux formes complémentaires — par exemple : « le clergé prie pour tous, les nobles combattent pour tous, les paysans labourent la terre pour tous » —, les tensions persistaient.

Pourtant, la société entière continuait à se concevoir sur le modèle de l'enchaînement. Le moine, le bhikhu, le philosophe, poursuivait une vocation individuelle, mais il restait un « individu hors du monde », pour emprunter l'expression de Louis Dumont². C'est dire que le « monde », l'espace que nous partageons, était encore conçu sur le modèle de l'ordre qui est antérieur aux individus, d'où ils tirent leur identité, suivant leur rang, leur rôle ou leur fonction.

Le grand désenchantement arrive au moment où le monde lui-même est reconceptualisé à partir de la religion de l'élite, et non plus dans les formes qui remontent aux origines. Il arrive quand le compromis, ou l'équilibre instable des civilisations post-axiales, est rompu en faveur de la religion

1. Je parle de l'« Achsenzeit » de Karl Jaspers. Voir *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munich, Piper 1988.

2. Voir Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983, pp. 33-67.

désormais définie comme la seule vérité. Cette rupture fut réalisée dans la chrétienté latine vers la fin du moyen âge, début de l'ère moderne, par les réformes, et de la façon la plus évidente par LA Réforme, avec le but avoué d'en finir avec un christianisme à plusieurs vitesses. Désormais, il n'y avait plus de vocations spéciales, de perfection. Tout le monde devait être chrétien à part entière, ou bien exclu, sur le chemin de la damnation.

En clair, mon hypothèse, c'est que, pendant la première modernité, les tentatives de réaliser un christianisme à une seule vitesse, les nouvelles disciplines, les nouveaux modes d'organisation sociale, ecclésiale, politique, constitués à cette fin et animés en partie aussi par le néo-stoïcisme, le désenchantement de la nature et la réorganisation de la société, tout cela a fait basculer la conscience des élites hors des cadres séculaires de l'enchâssement social-cosmique-sacré. Il en résulta une nouvelle idée de l'ordre moral, qui était d'autant plus bienvenue qu'elle semblait offrir un principe d'ordre en dehors de la partisanerie confessionnelle. En un certain sens, ce nouvel ordre moral appartient à la fois à l'histoire de la démocratie et à celle de la sécularité.

Un autre aspect de cet ordre est l'importance accordée à l'action économique. Cela s'inscrit dans la nouvelle affirmation de la « vie ordinaire », de la production et de la reproduction, qui marque la modernité naissante³.

III.

Voilà pour la conception de l'ordre moral moderne. Mais elle ne nous intéresse ici que dans la mesure où elle permet de comprendre les développements politiques de l'ère révolutionnaire. Bien sûr, il est clair que cette conception a influencé la théorie politique ; on pourrait dire qu'elle est déjà une théorie politique, dans les écrits de Grotius ou de Locke, par exemple. Et on a vu comment, plus tard, elle a pu se marier avec des théories plus anciennes et les modifier profondément ; c'est le cas de la version de Rousseau qui s'est exprimée comme la forme renouvelée de l'humanisme civique, de la récupération de la république et de la vertu antiques.

Toutefois, pour avoir son plein effet sur la politique de notre ère, la conception de l'ordre a dû déborder le domaine de la théorie pour entrer dans l'imaginaire social. Comment expliquer cette distinction⁴ ? Je note trois contrastes :

— Les théories sont souvent le fait d'individus isolés, elles peuvent circuler dans des milieux restreints de penseurs ; l'imaginaire social est partagé par la société entière, ou, du moins, par des couches importantes de la société.

3. J'ai traité de ce développement dans *Les Sources du Moi*, Paris, Le Seuil, 1999, chap. 13.

4. J'emprunte le terme « imaginaire social » à Cornelius Castoriadis, quoique je l'utilise en un sens légèrement différent du sien.

— Une théorie s'exprime dans le médium de la pensée, la prose déclarative, en des énoncés qui sont censés obéir aux exigences de la logique et des formes d'arguments reconnus en philosophie ; l'imaginaire, en revanche, s'exprime aussi à travers la gamme entière des registres, dans des contes, des légendes, des vies reconnues comme paradigmatiques, des modes d'adresse, des pratiques sociales, voire des pratiques quotidiennes, du genre de l'habitus dont parle Bourdieu.

— Cela est vrai parce que l'imaginaire social constitue en fait l'ensemble de la compréhension partagée, souvent implicite, d'une population, qui est sous-jacente à leurs pratiques communes. C'est ce qu'ils doivent « imaginer » ensemble pour que leurs pratiques aient le sens qu'elles ont. Par exemple, quand, le jour de l'élection, nous allons chacun dans l'isoloir pour cocher une case sur un bulletin, cela n'a de sens que parce que nous concevons une décision collective, engageant des millions de concitoyens, comme émergeant d'une multitude de décisions ponctuelles. Cela ne va pas de soi ; pour la plupart des sociétés pré-modernes une décision collective engendrée de la sorte paraîtrait assez bizarre sinon contre nature ; il faudrait plutôt un consensus qui serait sorti d'échanges intenses conduits face à face. C'est pourquoi la démocratie moderne, dans des sociétés de taille énorme, quasi-impériale, a passé longtemps pour impossible. Il fallait que se développe tout un ensemble de conceptions — certaines tacites — de l'individu, du citoyen, des rapports possibles avec des milliers de gens que l'on ne rencontrera jamais mais qui font partie du même « peuple », pour que cette forme de légitimité naisse, que nous tenons pour acquis, pour le sens commun le plus évident.

Dans l'expression « imaginaire social », le terme « social » figure doublement, comme adjectif subjectif et objectif. C'est notre façon partagée d'imaginer la société.

On peut lier le concept d'imaginaire social à celui de répertoire. Partager une certaine compréhension commune rend possible, pour une population donnée, de s'engager dans certaines pratiques, comme c'est le cas pour la démocratie à grande échelle invoquée plus haut, avec ses élections et ses systèmes de représentation. Avec l'évolution de l'imaginaire, le répertoire s'enrichit (et dans d'autres dimensions peut bien s'appauvrir aussi, bien entendu). La nature et l'étendue du répertoire est une question cruciale pour les transformations révolutionnaires ; nous y reviendrons bientôt.

IV.

Or, l'histoire moderne, c'est en un sens la pénétration de notre imaginaire social par la conception de l'ordre que nous avons décrite plus tôt. Cette conception a pour ainsi dire colonisé et transformé les imaginaires précédents, qui étaient tous plus holistes, et soit hiérarchiques, soit égalitaires, mais animant des sociétés de petite taille et locales.

Je distingue trois figures majeures de l'imaginaire social moderne qui porte l'empreinte de l'ordre moral. D'abord, la conception d'une « économie ».

Un des premiers fruits de la nouvelle conception de l'ordre était les théories de l'économie moderne, dont les physiocrates ont proposé une première version, suivis de près par Adam Smith. Elles conçoivent la dimension économique de la société comme régie par ses propres lois. L'économie est une série de flux circulaires, de biens, de produits, d'argent, qui ont leur propre logique interne et suivent des lois propres à son domaine. L'élément « nomos » dans l'*oikonomia* traditionnelle référerait à l'ordre que l'*oikonomikos*, le gestionnaire, imposait à son domaine. Dans la nouvelle conception, le nomos est une loi de la nature, comme celles que Newton a découvertes dans l'univers des corps matériels.

Cette façon de voir transforme le domaine social, ou plutôt constitue ce domaine pour la première fois. Dans la plupart des sociétés prémodernes, la société n'avait d'autre conception d'elle-même comme un tout que celle qui l'envisageait comme structure politique. Elle était constituée comme société par sa loi, ou par les fonctions essentielles identifiées par cette loi : celle du roi pour une monarchie, par exemple. La France n'était pas la France sans son roi. Dans la chrétienté, il fallait ajouter un autre principe d'ordre : l'Église. Mais, dorénavant, la société se conçoit comme tout à partir d'une pluralité de perspectives. L'économie n'est que la première à s'émanciper. Divers aspects de la vie sociale sont reconnus, étudiés, parfois défendus, comme suivant leur propre logique interne, bonne ou mauvaise, bénéfique ou dangereuse. La politique est profondément relativisée, suivant la logique de l'ordre moral moderne lui-même. Car celui-ci non seulement accordait une importance sans précédent à la dimension économique, comme nous l'avons constaté plus haut, mais il définissait le politique comme réalité non pas primaire, mais essentiellement dérivée. Le pouvoir politique était la **création** des individus, et cela comme **instrument** au service de leur projet essentiel d'auto-conservation.

C'est grâce à cette émancipation de la « société » que l'on commence à parler à cette époque de la « société civile » comme réalité indépendante de l'État. La dimension économique est la première mais non pas la seule facette de ce nouvel interlocuteur du pouvoir. Or, si tout cela se jouait d'abord sur le plan de la théorie, au XVIII^e siècle l'imaginaire social, au moins celui des élites, ne tarda pas à être pénétré et à se transformer. La vie politique en fut profondément bouleversée.

Pour illustrer ce dernier point, je voudrais relever une autre figure de l'imaginaire social moderne : la sphère publique. On peut mesurer non seulement la modification de l'imaginaire social, mais aussi son énorme pouvoir créateur si on suit l'avènement de l'« opinion publique » comme force politique. Dans le courant du XVIII^e siècle, en Angleterre, en France, dans les colonies anglaises de l'Amérique, l'opinion publique se constitue lentement, d'abord comme point de référence, et enfin comme source de légitimité. Cette nouvelle force est inséparable d'une nouvelle conscience collective.

Pour parler de l'opinion publique, il fallait reconceptualiser un ensemble d'activités — circulations d'écrits, de livres, de pamphlets, discussions entre petits groupes dans des salons, « coffee houses », réceptions, que ces écrits inspiraient, et les nouveaux écrits qui en naissaient — comme un seul processus de délibération commune, d'où il devait sortir un résultat, un consensus. C'est comme si on ramassait toutes ces activités éparses et lointaines pour les réunir conceptuellement dans l'analogie d'une assemblée délibérative, telles les réunions dans le forum romain d'antan, assemblées capables d'engendrer une quasi-décision, une opinion majoritaire.

Ce n'est pas moi qui importe cette image du forum de l'extérieur pour décrire ce phénomène. Car la reconceptualisation se faisait en une série d'images, dont celle-ci. Elle pouvait être invoquée explicitement (« le forum de l'opinion publique »), ou implicitement — comme quand Trenchard s'adresse au public anglais pour critiquer la corruption des mœurs politiques en signant ses articles du nom de « Caton », le défenseur austère des mœurs républicaines qui, lui, parlait de vive voix à ses concitoyens. Une autre image, très invoquée en France (il n'est peut-être pas difficile de comprendre pourquoi) est celle du tribunal⁵. L'importance des images ici provient du fait qu'à la différence de l'économie, où la nouvelle façon de voir s'exprime d'abord dans une théorie pour envahir ensuite l'imaginaire social, la sphère publique semble naître d'une transformation de l'imaginaire même. C'est dans leur façon d'envisager et de traiter cet ensemble de discussions et d'échanges épars que les élites du XVIII^e siècle se sont découvertes et constituées comme porteuses d'une « opinion publique » ayant finalement force de légitimité. La mutation de l'imaginaire a créé une nouvelle force politique, une instance habilitée à conférer la légitimité aux actes du gouvernement. Rien n'est plus extraordinaire que cette évolution des lignes de force de la politique française pendant les trois ou quatre décennies qui ont précédé la Révolution. Au début de cette période, le régime se donnait comme but de contrôler les opinions de ses citoyens, comme amas d'individus épars, par les mesures de censure, permis de publications, et le reste. Passant par une phase intermédiaire où le gouvernement commence à intervenir pour former l'opinion, on finit avec la capitulation du gouvernement royal à la veille de la Révolution devant l'opinion, maintenant devenue force collective irrésistible, par exemple dans le rappel de Necker. (Évidemment, le fait que cette opinion pouvait affecter la disponibilité de fonds d'emprunt pour combler le déficit n'était pas étranger à son nouveau pouvoir.)

À la différence de l'économie, la sphère publique change la donne dans le domaine politique. Elle accorde déjà son sens à l'idée de « peuple », capable de fonctionner comme agent collectif en dehors de son organisation politique. « L'opinion publique » était censée exister en dehors du pouvoir, en face de lui, lui conférant en fin de compte sa légitimité, ou la lui retirant. Mais cette

5. Citation de Malesherbes.

idée du peuple comme agent collectif fondamental, indépendant des structures politiques du moment, et source de légitimité, est à un cheveu de l'idée révolutionnaire de base : que les peuples sont souverains, qu'ils ont donc le droit de faire et de défaire des régimes. C'est cette troisième figure de l'imaginaire moderne qui est le fruit ultime de ce déplacement, cette démotion du politique, inscrite dans l'ordre moral moderne. Les structures politiques, en tant que réalités dérivées et instrumentales, sont à la merci d'agents qui se constituent en dehors du politique, parce qu'ils constituent plutôt sa source.

Les grandes révolutions, américaine et française, marquent le moment et le chemin par lesquels nous avons franchi cette dernière étape, pour faire de la souveraineté des peuples le principe majeur de notre civilisation. C'est pourquoi elles constituent un objet privilégié de notre historiographie et vont continuer de le faire jusqu'au moment où ce principe disparaîtra ou bien deviendra si peu problématique que nous n'aurons plus à y penser ; autrement dit, dans un avenir indéterminé.

Dans un chapitre important de mon livre, j'essaie de tracer les chemins et les modalités par lesquels l'ordre moral moderne est entré dans l'imaginaire social pour construire cette troisième figure, en comparant les deux grandes révolutions du XVIII^e siècle.

Cette tentative de définir les formes centrales de l'imaginaire social moderne en Occident devrait nous aider à mieux saisir les différentes formes de modernité qui se constituent de nos jours en dehors de l'Occident. Les différences s'appréhendent plus clairement par le contraste des imaginaires sociaux ; c'est du moins la thèse fondamentale de cette œuvre.

Imaginaires sociaux et modernités multiples

Thomas McCarthy

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013895ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013895ar>

[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

McCarthy, T. (2006). Imaginaires sociaux et modernités multiples. *Philosophiques*, 33 (2), 485–491. <https://doi.org/10.7202/013895ar>

Imaginaires sociaux et modernités multiples

THOMAS MCCARTHY

Northwestern University

t-mccarthy@northwestern.edu

La récente étude de Charles Taylor sur les « imaginaires sociaux modernes » fait suite à une série d'essais antérieurs traitant de thèmes connexes¹. Précédemment, lors d'une discussion sur l'unité cosmopolite et la diversité nationale, je me suis brièvement penché sur une des principales considérations de ces essais, à savoir la possibilité de modernités « alternatives » ou « multiples », et j'ai soutenu que le champ des différentes modernités pourrait être plus restreint que ne le conçoit Taylor². J'aimerais poursuivre ici cette discussion, dont la difficulté est que le livre recensé ici se concentre entièrement sur la modernité européenne. Mais lors d'un bref épilogue sur la « provincialisation de l'Europe », Taylor suggère que son analyse des imaginaires sociaux modernes permet à leurs « particularités locales » d'émerger plus clairement et nous aide ainsi à « dépasser notre vision de la modernité comme un processus unitaire dont l'Europe est le paradigme³ ». C'est cette suggestion que je souhaite examiner.

Mes remarques porteront généralement sur le fait que son analyse se consacre trop exclusivement à l'herméneutique culturelle pour pouvoir nous assurer d'une telle chose, que le côté « matérialiste » des choses — qu'il admet à plusieurs reprises sans toutefois le discuter — devrait être reconnu à sa juste valeur avant que nous puissions risquer un tel jugement, et que lorsque cet aspect est mis de l'avant, la nature essentiellement politique de la tâche consistant à développer, soutenir et réconcilier de multiples modernités émerge plus clairement qu'elle ne le fait dans l'étude de Taylor.

1. L'analyse de la modernité européenne par Taylor se concentre, dans cet ouvrage, sur la famille d'« imaginaires sociaux » qui en sont venus à imprégner les sociétés nord-atlantiques durant la période moderne et à

1. *Modern Social Imaginaries*, Durham, NC, Duke University Press, 2004. Dans les travaux antérieurs, voir tout spécialement : « Nationalism and Modernity », in R. McKim & J. McMahon, dir., *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 31-55 ; « Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights », in J. Bauer & D. Bell, dir., *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 124-144 ; et « Two Theories of Modernity », in D. Gaonkar, dir., *Alternative Modernities*, Durham, NC, Duke University Press, 2001, pp. 172-196.

2. « On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity », in D. Gaonkar, dir., *Alternative Modernities*, pp. 197-235, esp. pp. 228-235.3.

3. *Modern Social Imaginaries*, pp. 195-196. Ci-après, les références à cet ouvrage seront insérées dans le texte, avec les numéros de pages, entre parenthèses.

animer leurs pratiques caractéristiques et leurs institutions. Bien que l'on dise que ces imaginaires sociaux existent d'abord sous le mode d'un arrière-plan de compréhension partagée des situations et des pratiques sociales (24-5), ils sont typiquement informés par des conceptions de l'ordre moral de la société qui apparaissent d'abord sous la forme d'idées, lesquelles sont d'abord adoptées par quelques penseurs influents, infiltrent ensuite l'imaginaire social de strates plus larges et en viennent éventuellement à transmuier celui de la société entière (2, 24, 109). Les nouvelles théories de la loi naturelle de Grotius et de Locke en sont le principal exemple. Cette façon de représenter le changement historique semble inviter le genre de critiques que Marx a formulées contre l'idéalisme allemand. Taylor insiste donc dès le début sur le fait que son approche n'en est pas une qui oppose les « idées » aux « institutions » puisque les imaginaires sociaux sont en fait ce qui rend possible, en leur donnant un sens, les pratiques sociales et les institutions.

Je crois que ce genre d'objections est basé sur une fausse dichotomie, celle qui existe entre les idées et les facteurs matériels en tant qu'entités causales rivales. En fait, ce que l'on voit dans l'histoire humaine, ce sont des champs de pratiques humaines qui sont les deux à la fois, c'est-à-dire des pratiques matérielles [...] [et des] modes de raisonnement [...]. Ceux-ci sont souvent inséparables [...] parce que les autocompréhensions sont la condition essentielle pour que la pratique ait le sens qu'elle a pour les participants (31-2).

Je trouve frappante la similarité avec l'argument « ontologique » soulevé par Gadamer aux dépens d'Habermas lors de leurs débats des années soixante : les compréhensions sont internes aux pratiques. Et la réponse d'Habermas semble également à sa place ici : « d'accord, toutefois il ne s'agit pas ici d'ontologie, mais de méthodologie, c'est-à-dire de savoir comment procéder pour analyser et expliquer le changement social. » Sur ce point, Taylor soutient qu'il n'y a pas qu'une seule sorte d'explication à donner — c'est-à-dire, pas de théorie générale du changement social — mais plutôt une myriade d'histoires causales complexes à raconter, dans lesquelles toutes sortes de facteurs jouent des rôles changeants (33, 41). Néanmoins, et cela est peut-être dû à la nature de cette étude particulière, le langage de Taylor donne souvent l'impression que les idées — sous la forme de conceptions de l'ordre moral — et les cultures — sous la forme des imaginaires sociaux — font la majeure partie du travail. Ainsi, certaines formes d'imaginaire social « *sous-tendaient* la montée de la modernité occidentale », et une nouvelle conception de l'ordre moral de la société était centrale à cette modernité, conception dont la « mutation [...] dans notre imaginaire social *est* l'avènement de certaines formes sociales [...] qui caractérisent essentiellement la modernité occidentale » (2, italique ajouté). Par exemple, que l'on en vienne à voir la société comme une économie est un déplacement

dans l'imaginaire social « forgé par » ou « dérivé de » cette nouvelle idée de l'ordre moral (76-7). De plus, la Révolution française et ses contre-coups faisaient intervenir de nouvelles formes et pratiques politiques « engendrées par » (*spawned by*) des théories de la souveraineté populaire (126).

Peut-être est-ce bien ce que Taylor avait en tête, mais je tends à penser qu'il s'agit d'un artéfact de l'approche herméneutique propre à la perspective culturelle qu'il adopte ici. Et ce qui m'encourage à en faire cette lecture, c'est non seulement les essais précédents, mentionnés ci-dessus, mais aussi la discussion de Taylor, dans cet ouvrage, sur les deux perspectives complémentaires à partir desquelles on voit la société moderne : comme un système de processus interconnectés, dotés de leurs propres lois — c.-à-d. comme une économie —, et comme un peuple auto-gouverné, avec un espace de communication — par ex. une entité politique démocratique avec une sphère publique. La première est une perspective « objectifiante » de la vie sociale, la seconde nous imagine comme un agent collectif. « Les deux sont liées comme parties d'un même lot [...] La compréhension moderne de la société est irrémédiablement bifocale » (77). En conséquence, le politique est pensé comme « limité par l'extrapolitique, par différents domaines de la vie ayant leur propre intégrité et leur propre finalité », de telle façon que l'action collective éclairée requiert normalement une solide analyse objective (164-7).

Dans cet ouvrage, toutefois, Taylor n'offre pas une telle vision bifocale ; la perspective objectifiante de la société moderne est largement laissée pour compte.

Je n'y vois aucun problème en principe, pour autant qu'il soit clair qu'aucune conclusion concernant les changements sociaux ne peut être tirée de son étude herméneutique avant qu'une analyse objective complémentaire ne soit mise simultanément de l'avant. Ainsi, je résisterais à la suggestion que les « particularités locales », sur lesquelles l'explication herméneutique attire notre attention, soient suffisantes pour écarter l'explication de « procédé unique » qui est avancée par les théoriciens sociaux classiques. Il ne s'agit pas que d'un autre désaccord théorique abstrait, puisque la question des modernités multiples est centrale pour le diagnostic de la conjecture mondiale actuelle et des chemins possibles allant au-delà de celle-ci. La lecture unidimensionnelle que fait Taylor de la modernité pourrait bien inciter ses lecteurs à adopter une perspective exagérément « culturaliste » sur ce qui est, selon moi, un problème politique impliquant des contraintes « matérialistes » significatives.

2. L'approche que je privilégie sur la question des modernités multiples peut être introduite assez succinctement, en commentant les similarités et les différences entre Taylor et Dipesh Chakrabarty, dont le livre *Provincializing Europe* fournit son titre à l'épilogue de *Modern Social Imaginaries*⁴.

(i) Chakrabarty commence avec ce que l'on pourrait appeler le « fait » de la modernité culturelle mondiale et des contraintes pragmatiques que cette condition impose aux participants dans le discours des modernités multiples.

Le phénomène de la « modernité politique » — à savoir le règne des institutions modernes de l'État, de la bureaucratie et de l'entreprise capitaliste — est impossible à *penser*, où que ce soit dans le monde, sans invoquer certaines catégories et concepts dont les généalogies [...] portent toutes le poids de la pensée et de l'histoire européennes. Nul ne peut penser à la modernité politique sans ces concepts et d'autres concepts qui leurs sont reliés [...]. Cet héritage est maintenant mondial (PE, 2).

En conséquence de l'hégémonie européenne mondiale durant la période moderne, ces concepts et la vision universaliste de l'humanité qu'ils expriment sont « inévitables — et, en un sens, indispensables » (*ibid.*) Ils modèlent la pensée universitaire, maintenant mondiale elle aussi, dans l'histoire et les sciences humaines, y compris l'analyse et la critique de l'impérialisme occidental lui-même.

(ii) Toutefois, bien que la pensée européenne « soit maintenant l'héritage de tous », elle est aussi « inadéquate pour nous aider à bien considérer les expériences de modernité politique dans les nations non occidentales » (PE, 16). Ainsi, la tâche consiste à provincialiser ou à décentrer l'Europe, non pas à rejeter la pensée européenne, « à laquelle nous devons notre propre existence intellectuelle », mais à la repenser et à la renouveler « à partir de et pour ses marges », qui sont plurielles et diverses (*ibid.*). En particulier, l'idéologie historiciste selon laquelle les modernités non occidentales ne font que reproduire le modèle occidental, quoique avec des retards plus ou moins grands de développement, et qui informe toujours la théorie et la pratique du développement dans la plupart des contextes nationaux et internationaux, doit être remplacée par des modes plus pluralistes de pensée des histoires passées et des possibilités présentes.

(iii) L'accord de Chakrabarty avec Taylor sur ce point va encore un peu plus loin. La lignée marxiste des « études subalternes », avec lesquelles il a été associé de près, le mène à concevoir la tâche qui nous

4. *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000. Ci-après « PE », avec le numéro de page entre parenthèses.

incombe selon une double perspective : il cherche à combiner les approches analytique et herméneutique de l'enquête historique et sociale. Il est toutefois explicite quant au type de cadre analytique général qu'il veut déployer parallèlement aux interprétations et aux narrations locales :

Marx est critique pour l'entreprise, puisque sa catégorie « capital » nous donne une façon de penser à la fois à l'histoire et à la figure séculaire de l'humain à l'échelle mondiale, tout en faisant de l'histoire un outil critique pour comprendre le monde produit par le capitalisme⁵ (PE, 18).

(iv) La raison principale pour laquelle le marxisme, ou quelque autre forme de théorie sociale générale, est essentiel au discours des modernités multiples est ce que nous pourrions appeler le « fait » de la modernité sociale mondiale. Il n'y a pas que la pensée occidentale qui soit maintenant un héritage mondial. Le colonialisme européen et ses répercussions ont aussi propagé à travers le monde les pratiques et les institutions de la modernité économique, sociale et politique. Bien que celles-ci puissent ne pas être « inévitables » comme le sont certains éléments de la pensée européenne moderne, elles sont « irrésistibles » en un sens que Taylor lui-même a déjà expliqué comme suit :

D'un certain point de vue, la modernité est comme une vague qui inonde et engloutit une culture traditionnelle après l'autre. Si nous comprenons par modernité, entre autres [...] l'émergence d'une économie de marché industrielle, d'un État organisé bureaucratiquement, de modes de gouvernement populaire [...], les deux premiers changements, si ce n'est le troisième, sont, en un sens, irrésistibles. Celui qui néglige de les adopter, eux ou un bon équivalent fonctionnel, prendra tellement de retard dans les enjeux stratégiques qu'il sera conquis et forcé de procéder à ces changements de toute façon [...]. Il y a, dans les rapports de force, de bonnes raisons de favoriser la marche en avant de la modernité ainsi définie⁶.

C'était le cas avec la domination coloniale et impériale européenne durant la période moderne ; et cela ne semble pas moins vrai des rapports de force néo-impériaux qui structurent les processus de mondialisation contemporains. Nous n'avons d'autre choix que de soupeser la possibilité de modernités multiples à partir de cette position délicate. C'est entre autres pour cette raison que Chakrabarty insiste pour que l'on joigne l'enquête herméneutique à l'analyse marxiste réformée, de façon à

5. Les références fréquentes de Chakrabarty à la « logique du capital » laissent croire qu'il ne partage pas la compréhension que Taylor a du matérialisme historique en tant que thèse sur la dominance de certains types de « motivations » – par ex., en ce qui concerne l'argent ou le pouvoir (p. 31). La compréhension de Chakrabarty semble plutôt se rapprocher de ce que Taylor caractérise ailleurs comme l'analyse des processus impersonnels montrant des systématiqués quasi-nomiques (p. 76-77).

6. « Two Theories of Modernity », p. 182.

arriver à un diagnostic proprement critique du présent et à une évaluation réaliste des possibilités qui restent ouvertes malgré les contraintes inhérentes aux conditions inéluctables de la modernité sociale et culturelle. Son but, nous dit-il, est de « trouver une forme de pensée sociale qui adopte la raison analytique dans la poursuite de la justice sociale, mais qui ne lui permet pas d'effacer la question de l'hétérotemporalité de l'histoire du sujet moderne » (PE, 239). Comme Taylor, je suis sceptique quant à la possibilité de résoudre sur le plan de la pensée sociale les tensions entre universalité et particularité, et je regarde plutôt du côté des pratiques de dialogue interculturel, y compris les pratiques politiques, pour poursuivre la dialectique de la convergence et de la divergence. Mais le discours de la modernité globale doit prendre en considération les racines systémiques des inégalités massives qui sont encore caractéristiques d'un tel dialogue, si l'agentivité collective doit être informée par l'analyse objective.

(v) Le discours général sur les causes et les remèdes de l'injustice globale appartient irrémédiablement au domaine du politique. Chakrabarty nous rappelle que la tension entre le « pas encore » du colonialisme et le « maintenant » du nationalisme anticolonial a été pour ainsi dire supplantée, non pas dans la théorie développementale, où elle subsiste, mais dans la pratique politique (PE, 8-10). Pour les mouvements de masse, le besoin de politiser la paysannerie et pour les démocraties de masse celui de leur octroyer une pleine citoyenneté a engendré la modernité politique des classes subalternes et le remplacement politique des théories développementales les concernant. De même, il me semble, les luttes politiques pour la justice mondiale doivent procéder en pré-supposant, de façon pratique, un statut égal et une pleine participation de tous les peuples.

3. Laissez-moi conclure ces brèves remarques en tirant de ce qui précède quelques conclusions provisoires sur le discours des modernités multiples.

(i) Le fait ou la condition de la modernité culturelle mondiale signifie que les points de départ herméneutiques de l'interprétation des cultures particulières sont toujours d'abord informés par les concepts, principes et idéaux de base de la culture occidentale. Plusieurs de ces derniers — par. ex., ceux qui sous-tendent les études historiques et les sciences humaines — figurent en tant que présuppositions pragmatiques inévitables dans, et donc en tant que contraintes qui rendent possible le discours des modernités multiples lui-même⁷.

7. Mais, comme le note Taylor, d'autres « facettes de la constellation moderne » sont des particularités de la culture moderne qui se sont faites passer pour des « caractéristiques vraiment universelles de la modernité » (« Two Theories of Modernity », pp.179-81). Les distinguer les unes des autres constitue toutefois la tâche des modes de discours critiques-réflexifs qui sont eux-mêmes typiquement modernes.

(ii) Le fait, ou la condition, de la modernité culturelle mondiale signifie que, pour survivre et prospérer, les sociétés doivent réussir à s'adapter aux environnements technologiques, économiques et politiques modernisés dans lesquels elles se retrouvent, qu'elles le veuillent ou non. Cela pose d'inévitables contraintes sur l'autocompréhension et l'auto-organisation de n'importe quel agent collectif qui espère éviter d'être perpétuellement dominé par les autres.

(iii) La provincialisation ou le décentrement de l'Europe n'est pas d'abord une tâche herméneutique, mais une tâche politique, qui s'élabore autour de la réduction des énormes disparités de richesse et de pouvoir qui structurent encore les relations entre les anciennes sociétés coloniales et les sociétés post-coloniales. Les modes d'agentivité collective propres à cette tâche nécessitent un *input* continu, non seulement d'autocompréhension herméneutique, mais aussi d'analyse objective et de critique informée.

(iv) Au terme de l'analyse, la portée de la divergence culturelle au sein de la convergence globale sera fortement dépendante de la mesure selon laquelle les dynamiques mondiales d'accumulation de capital pourront être politiquement maîtrisées et gérées. Les formes de gouvernance globales que cela nécessite devraient favoriser la diversité multi-culturelle et multinationale, et faire de l'espace à un développement culturel et national autonome.

(v) La délicate situation de la modernité politique appelle à la construction d'un ordre mondial cosmopolite, qui nécessite à son tour une convergence mondiale suffisante et un chevauchement suffisant entre les cultures légales et politiques pour légitimer les structures de gouvernance transnationales. Pour cela, les formes démocratiques de participation, dont le potentiel d'universalité semble mis en doute par Taylor, pourraient bien être nécessaires. Mais je ne mesure pas jusqu'où, finalement, nous serions en désaccord sur ce point — ni, du reste, sur les autres points que j'ai soulevés.

De l'herméneutique de la modernité à l'éthique normative

Commentaire sur *Modern Social Imaginaries*

Jocelyn Maclure

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013896ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013896ar>

[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

Maclure, J. (2006). De l'herméneutique de la modernité à l'éthique normative : commentaire sur *Modern Social Imaginaries*. *Philosophiques*, 33 (2), 493–498. <https://doi.org/10.7202/013896ar>

De l'herméneutique de la modernité à l'éthique normative

Commentaire sur *Modern Social Imaginaries*

JOCELYN MACLURE

Faculté de philosophie, Université Laval

Jocelyn.Maclure@fp.ulaval.ca

Dans *Modern Social Imaginaries*, Charles Taylor poursuit la remarquable histoire philosophique de la modernité occidentale entreprise dans *Sources of the Self* et poursuivie entre autres dans *The Malaise of Modernity* et *Varieties of Religion Today*. Bien qu'il s'enracine dans une connaissance étourdissante de la tradition philosophique occidentale, son projet n'est pas d'abord celui d'une histoire des idées. Taylor cherche avant tout, me semble-t-il, à mettre en forme une herméneutique de la modernité, c'est-à-dire à dégager le sens profond des mutations symboliques et institutionnelles associées à la modernité et à en arriver à une interprétation plus riche et adéquate de la formation des imaginaires sociaux modernes en Occident. *Modern Social Imaginaries* apporte une série d'éclaircissements sur les transformations du rapport à soi, aux autres, et au monde propres à la modernité, qui nous aident à comprendre comment et pourquoi nous sommes devenus ce que nous sommes aujourd'hui.

Je voudrais, l'instant de ce commentaire, amener Taylor à faire un peu plus explicitement le chemin qui mène de l'histoire philosophique à l'éthique et à la philosophie politique normatives.

Modern Social Imaginaries foisonne en développements historico-philosophiques pénétrants, originaux, mais souvent (consciemment) embryonnaires et esquissés à gros traits. Je m'arrêterai donc exclusivement sur l'un des ces développements — le plus important ? — et tenterai d'inférer certaines de ses implications pour la réflexion philosophique sur les sociétés contemporaines.

La mutation la plus lourde en conséquences étudiée par Taylor est fort probablement la dissolution d'une forme de société dans laquelle l'immanence se trouvait lovée dans la transcendance ou, plus précisément, dans laquelle la vie collective était encapsulée dans une conception métaphysique du monde. Comme, entre autres, Nietzsche et Weber avant lui, Taylor cherche à comprendre le processus qui a mené au « désenchantement du monde » et à la « fin de la société comme étant structurée par sa dépendance à l'égard de Dieu ou de l'au-delà ». ¹ C'est, dans un premier temps, le passage d'un fondement métaphysique de la moralité et du lien politique à un ordre normatif reposant sur une éthique ego-centrée de la liberté individuelle et du bénéfice

1. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Dukes University Press, Durham and London, 2004, p. 187 (ma traduction).

mutuel et, dans un second temps, le nouveau statut de la transcendance dans un monde sécularisé, rabattu sur lui-même, qui semblent intéresser Taylor au premier chef. Comme il l'explique :

This [secularized] social imaginary is the end of a certain kind of presence of religion or the divine in public space. It is the end of the era when political authority, as well as other metatopical agencies, are inconceivable without reference to God or higher time, when these are so woven into the structures of authority that the latter cannot be understood separately from the divine, the higher, or the numinous (p. 187).

Ce processus d'autonomisation du social par rapport au transcendantal pose des problèmes considérables tant sur le plan de l'agir moral que sur celui de l'intégration normative et politique des sociétés. Taylor ne tire pas explicitement toutes les conséquences éthiques et politiques de ce processus dans *MSI*. On sait néanmoins que l'érosion des repères transcendants de la certitude propre au processus de désenchantement a eu pour conséquence de nous dérober d'un point de vue moral absolu (et suffisamment déterminé) capable de procurer un fondement ultime à l'agir moral et à la coopération sociale (justice et stabilité). Pour le dire de façon succincte, la sécularisation du monde qui intéresse Taylor est à la source du pluralisme moral « raisonnable »² et de l'omniprésente difficulté à résoudre les désaccords éthico-politiques d'une manière qui semble unanimement équitable et impartiale.

J'aurais pour ma part aimé que Taylor nous en dise davantage sur ce défi que constitue le fait du pluralisme raisonnable pour les agents moraux et/ou pour les collectivités. À n'en pas douter, Taylor ne croit pas, comme les positivistes logiques et, ironiquement, comme certains postmodernistes, qu'il soit impossible de *raisonner* à propos des jugements normatifs et que, par voie de conséquence, les questions morales et politiques ne sont qu'une affaire de préjugés, de croyances non fondées et de rapports de force³. Il est probable que Taylor considère que nous puissions la plupart du temps trouver dans notre moralité collective ou, dans les termes de *MSI*, dans notre « imaginaire social », des critères et des motifs nous permettant d'établir la supériorité de certains jugements normatifs par rapport à d'autres jugements du même ordre⁴. Un « imaginaire social » se réfère à la façon dont les gens comprennent, imaginent et régulent implicitement et explicitement leur vie collective.

2. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

3. Voir entre autres Charles Taylor, « La conduite d'une vie et le moment du bien », *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997 ; « Connolly, Foucault and Truth », *Political Theory*, 13, 1985, p. 377-85 et « Taylor and Foucault on Power and Freedom : A Reply », *Political Studies*, 37, 1989, p. 277-81.

4. Voir le concept de « *hypergoods* » esquissé par Taylor dans *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 63-73, ainsi que Charles Taylor, « Lichtung or Lebensform : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 61-78.

« *The social imaginary*, écrit Taylor, *is that common understanding that makes possible common practices and a widely shared sense of legitimacy* » (p. 23). Si je comprends bien Taylor, notre imaginaire social contiendrait aussi bien les schèmes conceptuels nous permettant de comprendre le monde que l'arrière-plan normatif qui régule notre rapport aux autres et au monde sans que nous ayons à nous demander à chaque fois comment nous comporter dans telle ou telle situation.

Si ma lecture est adéquate, le contenu de l'imaginaire social nous permet donc d'établir, à un moment donné, l'autorité de certains jugements moraux. Cela étant, il faut, me semble-t-il, reconnaître que l'imaginaire social demeure par ailleurs beaucoup trop abstrait et indéterminé pour arbitrer plusieurs de nos conflits éthico-politiques les plus déchirants. Pour le dire autrement, notre imaginaire social ne peut à lui seul s'acquitter de la gestion et de l'aménagement du pluralisme moral raisonnable. Comme les normes morales peuvent entrer en conflit les unes avec les autres *et* qu'une norme ne contient pas en elle-même les règles de son interprétation et de son application, les désaccords qui endommagent le flot de l'accord intersubjectif et de la coopération sociale ne peuvent la plupart du temps être résolus par la simple invocation des principes et des critères constitutifs de notre identité morale, du « nous moral que nous sommes »⁵. La résolution d'un désaccord sur la légitimité du suicide médicalement assisté ou sur l'accommodement de la diversité religieuse dans une démocratie libérale exige par exemple la mise en place d'une procédure proprement réflexive et discursive.

Quelles sont donc les sources de l'intégration et de la coopération sociales si notre identité morale est trop indéterminée pour accomplir ce travail par elle-même ? Fidèle à l'humanisme civique qui a depuis longtemps gagné sa faveur, Taylor soutient que seule une « identité politique » forte, c'est-à-dire « *some strong common purpose or value* » peut faire en sorte qu'un agent collectif comme un peuple demeure suffisamment uni en dépit de la persistance de désaccords éthico-politiques profonds (189). Selon Taylor,

We are dealing with a question not of philosophy, but of the social imaginary. We need to ask : What is the feature of our «imagined communities» by which people very often do readily accept that they are free under a democratic regime even where their will is overridden on important issues ? (189).

C'est l'attachement à une conception « républicaine » de la liberté, à la possibilité et à la capacité permanente de participer à l'élaboration des règles que le peuple s'impose à lui-même — ainsi que de les contester lorsqu'elles semblent injustes ou irréflechies — qui explique, selon Taylor, pourquoi des individus ou des groupes dissidents maintiennent leur allégeance au sujet politique en dépit du fait qu'ils considèrent certaines décisions comme étant

5. Sur cette conception du « nous moral », voir Charles Larmore, « Le « nous » moral que nous sommes », dans *Comprendre : les identités culturelles*, n° 1, Paris, PUF, p. 219-234.

mauvaises ou inévitables. Comme la souveraineté populaire repose en principe sur une délibération publique permanente et sur une répétition constante de la décision politique, les dissidents peuvent s'opposer à telle et telle orientation tout en chérissant le processus qui leur permet d'avoir voix au chapitre et d'exprimer leur désaccord. C'est par l'appartenance à un sujet collectif fondé sur le principe de souveraineté populaire que l'on peut réaliser ce bien de deuxième degré qu'est la « liberté républicaine ».

Je suis très largement d'accord avec Taylor sur ce point. Je pense aussi que, dans les sociétés pluralistes, ce n'est pas tel ou tel consensus, mais bien le processus permanent de délibération publique — donc l'usage public de la raison pratique — qui assure en dernière instance la coopération sociale⁶. Toutefois, si on reste là, si on se contente de dire que « ce n'est pas une question de philosophie, mais d'imaginaire social », on pourrait très bien penser que cette liberté républicaine mise en relief par Taylor est parfaitement compatible avec une conception « thrasymaque » du politique comme pur rapport de force : la joute politique est continue, mais les majorités démocratiques, par le poids du nombre, finissent toujours par l'emporter. Or la forme d'appartenance dont parle Taylor, basée sur la liberté républicaine, implique que les dissidents puissent éventuellement faire partie des consentants. Dans le cas des minorités sociales et morales qui seront toujours numériquement minoritaires, cela implique que des considérations de justice l'emportent parfois sur des considérations d'intérêt ou que la force du meilleur argument l'emporte parfois sur la force du nombre. Taylor a-t-il quelque chose en tête pour favoriser cela ? Ne faut-il pas, pour répondre à cette question, quitter l'investigation de l'imaginaire social et entrer dans la sphère de la métaéthique et de l'éthique normative ?

La moralisation du politique par la raison publique

La popularité, en philosophie politique contemporaine, des théories qui proposent diverses reformulations du thème kantien du raisonnement public est largement due au fait qu'elles permettent de penser le politique comme autre chose qu'une sphère saturée par la volonté de puissance et par les relations de pouvoir inégalitaires. La force des théories de la « démocratie délibérative » et de la « raison publique » est qu'elles reconnaissent d'emblée le processus de sécularisation décrit par Taylor ainsi que le « fait » du pluralisme moral « raisonnable » qui en découle, tout en ouvrant (conceptuellement, bien sûr) une brèche dans la sphère politique pour y laisser entrer le point de vue moral.

Bien que je ne puisse m'en tenir ici qu'à un bref synopsis, le postulat qui unit les différentes théories du raisonnement public est simple : en l'absence de repères substantifs intégralement partagés, c'est à la délibération publique qu'est transféré le fardeau de produire l'accord et le lien entre les citoyens.

6. Jocelyn MacLure, « On the Public Use of Practical Reason: Loosening the Grip of NeoKantianism », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32, n° 1, 2006, p. 37-63.

Plutôt que d'asseoir la coopération sociale et la stabilité politique sur des conceptions substantives du bien et des finalités de l'existence, l'intégration est confiée à des procédures de discussion publique qui permettent aux citoyens d'en arriver conjointement à des orientations communes. Ainsi, le raisonnement pratique public devient une sorte de mince fil virtuel qui rassemble les citoyens dans un espace communicationnel où ils peuvent débattre des termes de leur association politique. Comme le résume Habermas, dans les sociétés marquées par le désenchantement et par la différenciation sociale, « la société doit être intégrée *en dernière instance* par le moyen de l'activité communicationnelle⁷ ». L'exercice de justification mutuelle qu'est le raisonnement public est ainsi chargé de la fonction cruciale de produire du consentement en dépit de la pluralité des valeurs, des identités et des intérêts affirmés par les citoyens. En plus d'être défendue par Habermas, cette position est aussi soutenue, *mutatis mutandis*, par des théoriciens du libéralisme politique et de la démocratie délibérative, comme John Rawls, Thomas Scanlon, Amy Gutmann et Dennis Thompson, Joshua Cohen, James Bohman, etc.⁸

Pour être justes, les procédures d'argumentation publique doivent toutes être *impartiales*, c'est-à-dire qu'elles doivent générer des décisions qui ne sont pas le pur reflet des intérêts particularistes d'un segment du *demos*. Pour s'assurer que les orientations communes soient impartiales, Rawls et Habermas ont tous les deux reformulé en termes publics ou dialogiques l'impératif catégorique kantien selon lequel seules les maximes d'action que l'on peut souhaiter voir érigées en lois universelles doivent être considérées comme proprement morales.

En simplifiant beaucoup, chez Rawls, le test d'universalisation kantien repose sur la distinction, propre à la « raison publique », entre les raisons issues de doctrines religieuses, philosophiques et morales exhaustives sur la nature du bien et les raisons politiques pouvant faire partie d'une conception non métaphysique de la justice, alors que chez Habermas, l'application du point de vue moral passe par le respect des principes de la discussion qui, comme une lame bien aiguisée, départagent les raisons morales des considérations non généralisables. Habermas se veut très clair : « Les discussions pratico-morales exigent (... la rupture avec toutes les évidences de la vie éthique concrète habituelle, de même que la distanciation par rapport aux contextes de vie dans lesquels l'identité propre est indissolublement liée⁹. » La raison publique ou les principes de la discussion agissent ainsi comme un filtre qui épure les discussions sur la justice et sur les principes fondamentaux de la communauté

7. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, traduit par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 40.

8. Voir Dominique Leydet, « La démocratie délibérative : Introduction », *Philosophiques*, vol. 29, n° 2, 2002, p. 175-191.

9. Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, traduit par Mark Hunyadi, Paris, Les éditions du Cerf, 1992, p. 105.

politique des considérations morales, religieuses, philosophiques ou instrumentales controversées, qui sont par définition difficilement généralisables. C'est ainsi que le « déficit normatif » induit par le processus de désenchantement du monde et par le pluralisme moral raisonnable est pris en charge par le raisonnement public. Ces théories nous donnent les moyens, me semble-t-il, de passer de l'herméneutique des sociétés contemporaines à la question de leur intégration normative.

S'étant toujours montré critique à l'égard du rationalisme kantien et, surtout, de l'héritage kantien dans les théories libérales et déontologiques contemporaines qu'il considère comme « atomistes » ou indûment individualistes, Taylor ne se prononce pas sur ces théories de la raison publique dans *MSI*. Or, ces théories constituent, selon moi, malgré les problèmes résiduels qui corrodent leur plausibilité¹⁰, la tentative la plus sérieuse de penser l'intégration normative des sociétés travaillées par le sécularisme et le pluralisme moral raisonnable. À ce titre, il serait intéressant de connaître la lecture que Taylor fait de ces théories. Les reformulations publiques de l'exigence kantienne d'universalisation constituent-elles, en dernière analyse, de « vains formalismes » ? Sous-estiment-elles la profondeur et la portée du pluralisme moral raisonnable ? En se positionnant sur la validité de ces théories, Taylor pourrait préciser si la liberté républicaine qu'il défend peut éviter la réduction du politique à la *realpolitik*. Comme je l'ai écrit plus haut, j'aurais aimé que Taylor use de l'exceptionnelle capacité d'analyse qu'on lui connaît pour réfléchir de façon plus systématique à la prise en charge du défi du pluralisme moral par l'éthique et la philosophie politique. Cela revient-il à lui demander (injustement) d'adopter un point de vue qui se rapproche de l'*ideal theory*, alors qu'il a toujours défendu une approche — disons plus phénoménologique et généalogique — qui s'enracine davantage dans le monde vécu et dans l'histoire ? Peut-être. Mais la réflexion normative sur les conditions de possibilité de la justice et de la légitimité n'est-elle pas aussi l'*une* des tâches de la philosophie politique ?

10. Je considère entre autres que les tentatives d'intégrer le test d'universalisation aux procédures d'argumentation publique sont vouées à l'échec, car elles s'illusionnent sur la capacité de la raison pratique à résoudre les désaccords de deuxième degré sur ce qui constitue une raison ou un motif universalisable. Il m'apparaît ainsi important d'explicitier la conception de la raison pratique qui doit sous-tendre le raisonnement public. Voir Jocelyn Maclure, *op. cit.* Voir aussi, dans cette perspective, le texte de Taylor « Explanation and Practical Reason », *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 34-60.

L'identité des imaginaires sociaux et la nature des droits

Paul Patton

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013897ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013897ar>

[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

Patton, P. (2006). L'identité des imaginaires sociaux et la nature des droits. *Philosophiques*, 33 (2), 499–506. <https://doi.org/10.7202/013897ar>

L'identité des imaginaires sociaux et la nature des droits

PAUL PATTON

The University of New South Wales

prp@unsw.edu.au

Le but de Charles Taylor, dans ce remarquable petit livre, est d'esquisser la forme particulière de la modernité occidentale, dans la mesure où elle peut être caractérisée par rapport à un certain nombre de sphères de la vie sociale et de formes d'autocompréhension qui leur sont associées. Il identifie trois de ces formes comme étant cruciales à la modernité : la société comme économie de marché, la société comme sphère « métatopique » de discussion publique sur des sujets d'intérêt commun, et la société, ou « le peuple », établi comme agent collectif à travers les formes institutionnelles du gouvernement démocratique. Il prétend que nous pouvons reconnaître, dans ces formes de pratique sociale et d'autocompréhension, « les linéaments de notre compréhension de l'ordre moral dans les démocraties libérales contemporaines » (p. 143). Sous plusieurs aspects, c'est une histoire familière sur la nature de la société occidentale. L'originalité de la version de Taylor réside dans l'effort qu'il met à relier ces assemblages complexes de discours et de pratiques sociales en explorant l'idée que la modernité occidentale « est inséparable d'un certain type d'imaginaire social » (p. 1).

Néanmoins, le concept d'« imaginaire social » est élastique. Son identité indéterminée est indiquée d'abord par l'incertitude quant au nombre de ces imaginaires qui sont associés avec la modernité occidentale. D'une part, Taylor suggère que les différences entre la modernité occidentale et les autres « doit être comprise à partir des différents imaginaires sociaux en jeu » (p. 2), ce qui suggère un imaginaire pour chaque forme de modernité distincte. D'autre part, il passe immédiatement au pluriel en suggérant qu'il vise à exposer « les formes d'imaginaire social qui sous-tendent la montée de la modernité occidentale » (p. 2). Dans l'analyse qui suit, il est difficile de voir si l'on traite d'un seul imaginaire social de la modernité occidentale ou bien de plusieurs imaginaires interdépendants. Les frontières externes et la structure interne des imaginaires sociaux sont toutes deux difficiles à établir. Dans ces brefs commentaires, je propose d'indiquer quelques-unes des façons dont les imaginaires sociaux peuvent être compris correctement, à partir du type d'identité que Derrida attribue aux cultures en général, c'est-à-dire une sorte particulière d'identité différentielle et *non-identique-à-elle-même* : « *Ne pas être identique à soi-même*, ce n'est pas ne pas avoir d'identité, mais ne pas pouvoir s'identifier soi-même, [...] être capable de prendre la forme d'un sujet seule-

ment dans la non-identité avec soi-même ou, si vous préférez, seulement dans la différence avec *soi-même*¹ [...]. »

Taylor reconnaît qu'il y a une part d'arbitraire dans la tentative de comprendre notre imaginaire social moderne seulement en fonction des assemblages centraux que sont l'économie, la sphère publique et le gouvernement démocratique. Comme il le fait remarquer, ceux-ci ont tous émergé dans le contexte de transformations encore plus larges à l'intérieur de la société européenne : la domestication de la noblesse féodale, l'adoption des arts « civils » de gouvernement, l'emploi de techniques disciplinaires pour la gestion et la formation des individus et des groupes, et la réforme de la religion, ont été tout aussi importants dans l'avènement d'une société que l'on peut reconnaître comme moderne. À une échelle temporelle encore plus grande, l'émergence d'individus libres et autodéterminés comme type idéal et comme base de la vie sociale peut être vue comme la conséquence d'un processus complexe de « désenchâssement » [*disembedding*] des individus et des formes d'imbrication dans la collectivité, la vie quotidienne et le cosmos qui étaient courantes dans les sociétés antérieures. Taylor esquisse une généalogie de l'individu moderne désenchâssé et, avec une référence évidente à Foucault, appelle ce processus « le Grand Désenchâssement ». Finalement, l'imaginaire social n'inclut pas que les formes de compréhension à travers lesquelles les individus appréhendent leurs pratiques sociales, mais aussi la compréhension plus large des relations sociales, de l'histoire et de l'identité, à travers laquelle ils définissent l'identité de leur société et de leur culture. Cette « compréhension largement non structurée et non articulée de la totalité de notre situation », Taylor laisse entendre qu'elle « n'a pas de limites claires » (p. 25).

Au cœur de son concept d'imaginaire social, il y a les idées et les formes de compréhension à travers lesquelles les individus appréhendent les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres, et le répertoire d'actions et de pratiques collectives qui définissent un type particulier de société (les types d'échanges économiques, les façons d'établir l'autorité politique, de régler les conflits, les types de protestation publique, et ainsi de suite). Les imaginaires sociaux englobent les compréhensions théoriques de l'ordre social, mais ne s'y limitent pas. Ils sont des ensembles d'idées historiquement incarnées auxquelles se fient les individus pour accomplir leurs rôles sociaux ou pour remettre en question les rôles existants. Ils fournissent « cette compréhension commune qui rend possible des pratiques communes et un sens de la légitimité largement partagé » (p. 23). En tant que tels, ils ne sont pas, par définition, confinés à de petits groupes d'intellectuels, mais plutôt partagés par un grand nombre de personnes. Bien que Taylor suggère qu'un imaginaire social puisse être exprimé par « des images, des histoires et des légendes » (p. 23), l'explo-

1. Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trad. Pascale-Anne Brault et Michael B. Naas, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1992, p. 9.

ration qu'il fait de l'imaginaire social occidental est surtout confinée à ses expressions théoriques.

Il soutient que notre imaginaire social moderne a été façonné par une conception particulière de « l'ordre moral de la société », élaborée d'abord dans les écrits de Grotius et de Locke (p. 2). C'est la conception selon laquelle des gens qui vivent déjà d'une certaine façon s'unissent pour former une société politique et assurer ainsi leur sécurité et leur prospérité mutuelle. La société politique est donc comprise comme une forme d'association établie entre des personnes qui possèdent déjà certains droits et devoirs naturels dans leurs relations mutuelles : « L'arrière-plan moral est un arrière-plan de droits naturels ; ces gens ont déjà certaines obligations morales les uns envers les autres » (p. 3). Sur cet arrière-plan, l'autorité politique n'est légitime que si elle est fondée sur le consentement. Les différences de fonction, de statut et de richesse ne peuvent être justifiées que par référence aux buts séculiers de la société. Contrairement à d'autres conceptions théologiques ou téléologiques de la société, il n'y a pas de bien intrinsèque, primant sur la sécurité et le bien-être des individus, qui soit servi par leur association. La société politique existe seulement au service des conditions de la vie ordinaire des individus et pour protéger les conditions sous lesquelles ils peuvent exercer leur liberté. En d'autres mots, il s'agit de la conception libérale de l'ordre moral fondé sur la liberté et la valeur égale des individus : « l'objectif de base du nouvel ordre normatif est le respect mutuel et le service mutuel des individus qui composent la société » (p. 12).

Taylor propose une hypothèse historique quant à la manière dont cette théorie de l'ordre moral « infiltre et transforme graduellement notre imaginaire social » (p. 28). La conception de la société en tant qu'association volontaire à laquelle on adhère pour le bénéfice mutuel et la défense des droits individuels a son origine dans une théorie mise de l'avant par Grotius, Locke, et d'autres, mais a aussi trouvé son expression dans les formes nouvellement émergentes de la vie économique, de la discussion publique et de la souveraineté populaire. Elle est éventuellement devenue la conception dominante et partagée de la société, remplaçant les principes de hiérarchie et de complémentarité qui avaient gouverné les sociétés médiévales et prémodernes, et informant les nouvelles façons dont les citoyens des démocraties libérales se comprennent et se comportent. Dans un des chapitres les plus longs et les plus intéressants du livre (chap. 8), il se penche sur la question du mécanisme par lequel une théorie ésotérique peut infiltrer et, éventuellement, « transmuter » un imaginaire social donné. La relation de réciprocité entre l'imaginaire social et les pratiques caractéristiques d'une société est au cœur de la question : l'imaginaire permet aux individus de donner sens à ces pratiques alors que, à leur tour, ces pratiques incarnent l'imaginaire social et lui donnent une inflexion particulière.

L'interaction entre les changements concernant notre compréhension théorique, ou notre sensibilité morale, et les changements sur le plan de la pra-

tique est une des dynamiques centrales du changement social. Taylor indique deux façons possibles dont cela pourrait se produire : premièrement, une théorie pourrait directement inspirer de nouvelles pratiques sociales « et ainsi former l'imaginaire de n'importe quel groupe qui adopte ces pratiques » (p. 110). Deuxièmement, une théorie pourrait fournir les moyens de réinterpréter une pratique déjà existante, ouvrant ainsi de nouvelles voies pour transformer cette pratique. Les premières églises puritaines, établies sur la base de la croyance en une alliance personnelle avec Dieu, constituent un exemple de la première façon. La Révolution américaine constitue un exemple de la deuxième façon : l'impulsion initiale pour l'action révolutionnaire est venue de l'appel aux droits traditionnels des Anglais, mais les idées de légitimité démocratique du dix-huitième siècle permirent au mouvement de culminer en « une Constitution qui [a] plac[é] la nouvelle république directement au sein de l'ordre moral moderne : en tant que volonté d'un peuple qui n'a[vait] nul besoin d'une loi pré-existante pour se conduire comme un peuple, mais qui p[ouvait] se voir lui-même comme source de loi » (p. 111-112).

L'existence d'assemblées locales a été cruciale pour ce dénouement. Taylor compare l'expérience américaine à celle de la Révolution française, où il n'y avait pas de forme institutionnelle consensuelle pour exprimer la souveraineté du peuple, mais où existait une pléthore de théories sur ce qui devait être fait. Certaines d'entre elles étaient influencées par la méfiance de Rousseau envers la représentation et son insistance sur la vertu requise de la part du bon citoyen. Elles ont servi à justifier le genre de pratiques politiques d'avant-garde qui ont eu de si désastreuses conséquences au cours du vingtième siècle. L'histoire politique française a aussi été ponctuée d'une série d'insurrections populaires dont le but était d'exercer une influence sur ceux qui exerçaient le pouvoir plutôt que d'assumer ou d'exercer le pouvoir. Le monde anglo-saxon a connu au contraire une histoire de confiance envers les assemblées représentatives. Les nouvelles idées de souveraineté populaire y étaient plus à même d'être efficaces parce qu'elles pouvaient y trouver « une signification institutionnelle généralement acceptée » (p. 111). Les assemblées existantes pouvaient être étendues pour former une assemblée nationale représentant « le peuple » en entier.

La combinaison des différences entre les institutions politiques anglo-saxonnes et françaises a eu pour conséquence que chacun a pris une voie différente pour implanter les institutions modernes d'un gouvernement représentatif. Ces voies différentes peuvent s'expliquer par une thèse générale sur les transitions révolutionnaires modernes : elles sont inspirées par des théories sociales innovatrices et ne peuvent réussir que si le peuple, ou, à tout le moins, un nombre suffisant d'agents clés, comprend la théorie. Comprendre une théorie, dans un contexte politique, signifie être capable de l'actualiser sous la forme de pratiques particulières et d'institutions. Les gens ne peuvent y arriver que s'ils partagent un imaginaire social qui leur permet de donner sens aux pratiques concernées. Pour tracer une analogie avec la théorie de Kant

sur la faculté de comprendre, Taylor suggère que les théories sont comme les catégories : « elles doivent être «schématisées» de façon à recevoir une interprétation concrète dans le domaine de la pratique pour pouvoir être opérantes dans l'histoire » (p. 115-116). Arrivée là, toutefois, l'analogie avec Kant ne tient plus. Contrairement aux concepts purs de la compréhension, les concepts politiques se prêtent à différentes schématisations dans le contexte des différentes histoires nationales. Il en résulte une pluralité de voies nationales vers la modernité politique. Taylor a sans aucun doute raison de suggérer que le concept d'imaginaire social nous permet de comprendre les différences nationales entre des formes de démocratie libérale qui, sinon, seraient similaires (p. 152). Il n'y arrive toutefois qu'au prix de la multiplication des formes de l'imaginaire social moderne. De plus, les mêmes concepts peuvent être schématisés différemment lors de périodes différentes de l'histoire d'une nation donnée. Cela implique que les concepts qui informent un imaginaire social donné sont perpétuellement ouverts à de nouvelles interprétations et intensifications des exigences qu'ils imposent aux structures politiques. La conception libérale de l'ordre moral qui informe l'imaginaire social occidental exemplifie cette structure d'itération récurrente ou d'incarnation dans des formes nouvelles.

Ce caractère essentiellement ouvert des imaginaires sociaux n'est pas sans lien avec la dualité de leur caractère à la fois factuel et normatif, en ce qu'ils incorporent une idée de la façon dont sont les choses, mais aussi de la façon dont elles doivent être. Le sens de l'ordre moral qui sous-tend les relations sociales et politiques peut servir de base à la justification ou à la critique des institutions et des pratiques existantes. Prenons la deuxième forme d'autocompréhension sociale, c'est-à-dire l'idée d'une sphère publique au sein de laquelle les membres d'un régime peuvent s'engager dans une discussion raisonnée et séculière sur les questions d'intérêt commun. Un tel espace de discussion « métatopique » présuppose un certain degré de compréhension commune et l'existence d'un média au sein duquel les opinions peuvent circuler. N'importe qui peut participer. En conjonction avec les idées modernes sur les fondements d'un gouvernement légitime, la sphère publique fournit un mécanisme grâce auquel le gouvernement peut être tenu responsable de ses actions et de ses politiques. Dans la forme proto-habermassienne sous laquelle Taylor présente l'idée de la sphère publique, celle-ci est censée être un espace « extra-politique », gouverné seulement par les exigences du discours rationnel, « un espace de discussion qui se voit consciemment comme étant à l'extérieur du pouvoir. Il est censé être écouté par le pouvoir, mais il n'est pas lui-même un exercice de pouvoir » (p. 89).

« Pouvoir » signifie ici le pouvoir politique plutôt que la myriade de façons dont les individus et les corporations exercent toutes sortes d'influences sur le comportement des autres, dans la vie publique aussi bien que dans la vie privée. Taylor reconnaît que l'action dans la sphère publique moderne passe par l'intermédiaire des journaux, des réseaux de télévision et des maisons d'édi-

tion (p. 94). Néanmoins, il ne s'attarde pas sur le degré auquel le comportement de ces corporations est gouverné par des lois économiques qui priment sur l'exigence de discussion raisonnée, et il s'attarde encore moins sur le degré auquel ces corporations sont prises dans des réseaux de réglementation, d'obligation et de service mutuel avec les agents du pouvoir politique. Il soutient que l'idéal normatif de la sphère publique est la formation d'un esprit commun plutôt que l'exposition des différences.

C'est seulement vers la fin du livre que Taylor se penche sur la question de la relation entre ce qu'il appelle l'imaginaire social et ce que les marxistes appellent l'idéologie : « une conscience faussée ou déformée de notre situation » (p. 183). Sa réponse est que le terme « imaginaire social » combine à la fois la possibilité de la fausseté et de l'illusion, et la possibilité d'approuver certaines pratiques en nous permettant de leur donner un sens. Toutes les composantes clés de l'imaginaire social moderne intègrent ces deux caractéristiques : l'économie est à la fois un moyen par lequel les individus subviennent collectivement à leurs besoins respectifs, et un moyen d'exploitation ; la sphère publique est, d'une part, un mythe commode pour occulter les véritables mécanismes de production et de manipulation de l'« opinion publique », et, d'autre part, une ressource qui peut être mobilisée pour le compte de ceux qui n'ont pas de pouvoir, ou pour s'opposer aux pouvoirs existants ; l'action collective de la majorité peut aussi impliquer l'exclusion de la minorité ou son utilisation comme bouc-émissaire. Il est important de penser à ces ensembles de discours et de pratiques en tant qu'imaginaire social pour renforcer le sens selon lequel ils sont une partie inéluctable de la réalité sociale. Il s'ensuit cependant que l'imaginaire social est une partie essentiellement contradictoire de la réalité sociale, déchirée entre la fonction apologétique consistant à soutenir le *statu quo* et la fonction utopique qui est d'indiquer les façons dont les choses pourraient être différentes.

Cette tension entre la fonction apologétique ou constitutive, et la fonction utopique ou critique des imaginaires sociaux n'est pas la seule contradiction que l'on trouve dans la modernité occidentale. Taylor souligne la tension entre la conception de la société en tant qu'agent collectif, laquelle sous-tend la souveraineté populaire et la sphère publique, et la conception de la société en tant que système économique, avec ses propres lois et ses propres dynamiques antérieures et indépendantes de sa constitution en régime. Cette dernière façon de comprendre l'existence sociale a ouvert la voie à un champ de sciences sociales objectivantes : « Une fois que l'on découvre les processus impersonnels qui ont lieu à l'insu des agents, il peut fort bien y avoir d'autres aspects de la société qui montrent une systématité quasi nomique » (p. 79). Les ramifications de la différence entre cette façon de voir la société et la perspective de l'agentivité collective se prolongent dans l'ensemble de la pensée politique et sociale moderne. Elles se cachent derrière la différence entre les conceptions acceptées de la liberté et les buts de la vie sociale. L'idée que le but premier de l'association politique est la défense de la liberté individuelle

est relativement constante mais, comme Foucault le fait remarquer, il y a au moins deux façons de concevoir cette liberté :

D'un côté on va avoir une conception de la liberté qui est une conception juridique : tout individu détient originairement, par-devers lui, une certaine liberté dont il cédera ou non une certaine part, et de l'autre la liberté ne va pas être conçue comme l'exercice d'un certain nombre de droits fondamentaux, la liberté va être perçue simplement comme l'indépendance des gouvernés à l'égard des gouvernants².

Des différences correspondantes surviennent quant aux buts plus larges de la coopération sociale. Comme Taylor le fait remarquer, la tendance à voir la fonction la plus importante de la société comme étant une fonction de collaboration et d'échange nous accompagne depuis le dix-huitième siècle, mais c'est aussi le cas de la tendance à aspirer à des formes plus héroïques ou plus nobles d'entreprise collective. La dénonciation par Nietzsche de l'ordre moral moderne exemplifie cette dernière réponse, et la popularité continue du philosophe « montre que sa critique accablante rejoint encore beaucoup de gens aujourd'hui » (p. 82).

Une autre tension, que Taylor ne commente pas, mais qui est implicite dans sa théorie de l'imaginaire social moderne, c'est celle qui existe entre les conceptions objectivistes et constructivistes du droit. Il invoque le fil continu, dans l'imaginaire social occidental moderne, qui relie, dans l'état de nature pré-politique, les droits naturels divins des individus aux chartes des droits de la personne instaurées au vingtième siècle. L'idée sous-jacente d'ordre moral, mise de l'avant par les théoriciens du dix-septième siècle, « insiste sur les droits et les obligations que nous avons en tant qu'individus à l'égard de nos semblables, même antérieurement ou à l'extérieur du lien politique » (p. 4). Avec l'extension de cet idée d'ordre moral et son éventuelle transformation de l'imaginaire social, la théorie des droits naturels « finit par embrasser un vaste réseau de contraintes à l'action exécutive et législative, à travers les chartes établies qui sont devenues une caractéristique importante du gouvernement contemporain » (p. 5). À un certain point, Taylor suggère que l'idée de droits antérieurs aux structures politiques — et que le système politique doit respecter — devrait être ajoutée aux trois formes d'autocompréhension identifiées comme étant cruciales à l'imaginaire moderne. Cette conception des droits « est une caractéristique cruciale de la théorie grotienne-lockienne originale qui est devenue partie intégrante de notre compréhension de l'ordre normatif » (p. 172). Depuis la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, elle s'est métamorphosée en la doctrine largement acceptée des « Droits de l'homme ». Les déclarations de ces droits « sont, en un sens, l'expression la plus claire de l'idée moderne d'un ordre moral qui sous-tend le politique et que le politique doit respecter » (p. 173).

2. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard/ Seuil, 2004, p. 43.

Néanmoins, Taylor ne commente pas le fort contraste entre cette conception des droits et la conception constructiviste de l'ordre politique, dont il a auparavant soutenu qu'elle était dérivée des révolutions française et américaine. Ces événements ont donné une expression à l'idée que la vie politique pourrait être refaite en accord avec des idéaux dérivés de la théorie. Ils ont légué à la modernité une conscience de « la primauté historique de la théorie, qui est centrale à l'idée moderne de révolution, par laquelle nous entreprenons de refaire notre vie politique en accord avec des principes entendus. Ce constructivisme est devenu une caractéristique centrale de la culture politique moderne » (p. 29). Il ne fait aucun doute que ce constructivisme a été rétrospectivement attribué à ces révolutions, qui furent à l'origine conçues à partir d'éléments bien plus anciens de l'imaginaire social. Cela a néanmoins d'importantes conséquences sur notre compréhension des droits.

L'idée que les institutions politiques, les droits et les obligations auxquels elles donnent lieu sont le produit de l'action collective — les décisions de reconnaître ou non des droits particuliers revendiqués par des groupes particuliers, ou en leur nom : les femmes, les enfants, les handicapés, les minorités culturelles et linguistiques au sein d'une société multiculturelle — mène tout droit au point de vue selon lequel les droits et les responsabilités morales n'en sont pas moins des produits sociaux, qu'ils soient ou non le résultat de décisions explicites. Selon ce point de vue, les droits consistent en certaines façons d'agir, ou de subir l'action, qui assureraient protection en vertu d'un imaginaire social donné. En ce sens, tous les droits sont « artificiels » [*unnatural*]³. Nietzsche adopte un point de vue similaire dans l'*Aurore*, 112, lorsqu'il décrit les droits des autres comme « une concession de notre sentiment de puissance envers le sentiment de puissance des autres⁴ ». La question n'est pas de savoir si ce point de vue est correct, mais seulement de constater qu'il s'agit aussi d'un point de vue rendu possible par les éléments de l'imaginaire social moderne. Taylor ne tire pas pleinement les conséquences de la compréhension constructiviste de la vie politique pour notre compréhension des droits. Ici aussi, comme c'est le cas pour la différence entre la société comme mécanisme autorégulateur et la société comme agent collectif potentiellement conscient de lui-même, il est approprié de parler de points de vue opposés, mais également enchâssés dans l'imaginaire social moderne.

3. Derrick Darby, « Unnatural Rights », *Canadian Journal of Philosophy*, 33 (1), 2001, pp. 49-82.

4. Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, trad. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 66-67. Voir P. Patton, « Foucault, Critique and Rights », *Critical Horizons*, 6 :1, 2005, pp. 267-287.

Réponses à mes critiques

Charles Taylor

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013898ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013898ar>

[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

Taylor, C. (2006). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 33 (2), 507–512.
<https://doi.org/10.7202/013898ar>

Réponses à mes critiques

CHARLES TAYLOR
Northwestern University
Cmt111111@aol.com

Tom McCarthy

Je suis d'accord, au fond, avec les grandes lignes de l'exposé de Tom McCarthy sur la situation actuelle des « modernités multiples ». Le processus de modernisation sur le plan mondial constitue en effet une contrainte pour tous les pays, mais davantage sentie par les pays dits « en voie de développement ». Et cela pour des raisons que j'ai déjà exposées dans un autre article, que McCarthy cite d'ailleurs dans son texte¹. Certains changements, que nous considérons essentiels à la modernisation — tels une économie de marché et un État doté d'une bureaucratie — sont effectivement indispensables. Quiconque n'arrive pas à les reproduire chez lui se trouvera en effet dominé ou colonisé (ou néo-colonisé) par d'autres pays plus forts, ou incapable de résister aux sociétés transnationales, qui, elles, sont appuyées par les pays les plus forts.

La modernité, définie par certaines institutions — dont les deux que je viens de mentionner —, est donc un fait universel, c'est-à-dire qu'elle s'impose à tout le monde. Et cela, non pas parce qu'elle représente le mode de vie le meilleur ou le plus humain que l'humanité ait conçu dans son histoire, mais plutôt parce que ces institutions assurent un tel pouvoir aux sociétés qui les adoptent que les autres sont incapables de leur résister à la longue. C'est ce qui a fait qu'une proportion énorme de la superficie de la terre a été colonisée au XIX^e siècle par quelques pays européens, les pionniers de la modernisation, dans le sens où je viens de la définir. Et certains qui ont échappé à ce sort l'ont fait grâce à la création d'une version autonome de cette même modernisation.

C'est le cas, par exemple, du Japon. Après la visite à Tokyo d'une escouade de la marine américaine sous l'autorité du commandant Perry, lequel sommait les Japonais de s'ouvrir au commerce international, ceux-ci, voyant ce qui était déjà arrivé à d'autres pays de l'Orient, ont décidé de se doter d'un État moderne et d'une économie industrielle. Ils ont vu qu'ils n'avaient pas le choix.

Mais comment le faire ? Tout le problème est là. De nouvelles institutions ne peuvent être décrétées d'en haut. Elles exigent que ceux qui les animent sachent comment agir, comprennent la signification de ce que l'on fait, le pourquoi des normes et disciplines que l'on impose à l'intérieur de ces nouvelles formes. Pour parler le jargon que j'affectionne dans mon livre, il faut

1. « Two Theories of Modernity » in Gaonkar, dir., *Alternative Modernities*, Duke University Press, 2001, p. 172-96.

qu'ils aient ces façons d'agir dans leur « répertoire », ou, autrement dit, qu'ils partagent un « imaginaire social » donnant sens aux normes et interactions de ces nouvelles formes sociales.

Cela ne va pas de soi. Surtout, cela ne s'imite pas, tout simplement, comme la fabrication d'un nouveau produit. Tout pays qui se « modernise » dans le sens institutionnel a dû se doter d'un imaginaire social approprié ; il a dû augmenter son répertoire d'actions collectives. Mais ce genre d'augmentation se fait toujours à partir du trajet historique de la société en question. Le nouveau répertoire se constitue à partir d'éléments pré-existants, en les modifiant ou en changeant leur mode d'application.

J'en donne quelques exemples dans mon livre, lors de la discussion des révolutions du XVIII^e siècle. Les Américains ont pu ériger leur nouvelle constitution en se fondant sur les pratiques déjà bien rôdées et comprises de la représentation populaire dans des assemblées élues. Cela manquait dans le cas de la France, et ils ont dû puiser dans d'autres sources. Car ce qui est impossible, c'est de vivre une rupture totale sur le plan de la culture politique. En cela, Burke avait raison dans sa critique de certains révolutionnaires français.

Donc, la modernisation institutionnelle ne se réalise pas sans un changement interne, culturel, pourrait-on dire ; c'est ce que j'essaie de cerner avec les termes de « répertoire » et « imaginaire social ». Mais ce changement doit se faire avec les « moyens du bord », en partant de l'acquis de la société en question. Il est clair, par exemple, que les Japonais se sont servis de certains modes de discipline sociale et de certaines relations hiérarchiques (rapports des *daimyos* avec leurs sujets, par exemple) dans la construction des nouvelles unités de production industrielle.

Il s'en suit que, si la modernisation institutionnelle est, dans une certaine mesure, la même partout dans le monde (et ne peut qu'être la même si elle doit servir à sauvegarder l'autonomie des nouvelles sociétés), la transformation culturelle qui rend cette modernisation possible sera en revanche beaucoup moins uniforme. Elle a souvent besoin d'être passablement différente des sociétés auxquelles les institutions sont empruntées, justement pour les rendre viables. Une imitation pure et simple d'une société « avancée » est souvent vouée à l'échec. Quand les « mêmes » institutions s'implantent avec succès, c'est souvent avec un « contenu » fort différent. Le Canada et l'Inde ont pratiquement la même structure fédérative, mais la démocratie fonctionne de façon très différente dans les deux pays.

C'est ce genre d'originalité, qui souvent n'est pas facultative, que je voudrais pouvoir mieux faire comprendre à l'aide de mon concept d'« imaginaire social ».

Jocelyn MacLure

Jocelyn MacLure pose une question très fondamentale, à laquelle je voudrais trouver la réponse. Je tâcherai de faire quelques remarques dans ce sens tout

à l'heure. Mais d'abord, je voudrais clarifier le rapport des imaginaires sociaux à la délibération éthique et politique.

Au début de son article, MacLure pose un certain rapport entre l'avènement des imaginaires sociaux modernes, d'une part, et la perte « d'un point de vue moral absolu ». Une certaine difficulté se poserait pour nous de régler nos différends politico-éthiques, qui n'existait pas pour nos devanciers de l'ère prémoderne.

Je ne crois pas que ce lien existe véritablement. Oui, les imaginaires modernes se définissent en opposition aux conceptions cosmiques, dans lesquelles la société est imbriquée dans le cosmos, et le cosmos dans le divin. La souveraineté vient désormais « d'en bas ». Nous rejoignons ici les thèses de Claude Lefort, et surtout de Marcel Gauchet sur « la sortie de la religion ». Mais tout comme une conception cosmique n'est pas garante de l'accord, l'ordre implicite dans l'imaginaire moderne n'est pas voué à la division.

Le fait d'être complètement à l'intérieur de l'horizon de la monarchie traditionnelle ne nous empêche pas de nous diviser sur la question de savoir qui est l'héritier légitime du roi défunt, ni de nous entre-déchirer sur la question de savoir quelle est la vraie religion chrétienne que (tous en conviennent) le roi devrait défendre contre l'hérésie. Les multiples massacres du XVI^e siècle français en témoignent de façon éloquente.

De l'autre côté, l'imaginaire social que nous partageons tous, du moins en Occident (après la mort du fascisme), et qui semble en passe de devenir hégémonique sur la scène mondiale, se construit autour de la démocratie, de l'égalité, et des droits humains, de sorte que tous les intervenants sont contraints de justifier leur programme en ces termes.

Pour l'exprimer dans une seule image, on pourrait dire que la structure des champs normatifs est assez semblable entre la France du XVI^e siècle et celle du XXI^e siècle. Là où tous se réclamaient de la monarchie et de la religion chrétienne dans le premier cas, tous se réfèrent — comme justification ultime — à la démocratie, l'égalité, les droits et la laïcité de nos jours. Même le Pen est contraint de le faire. Dans les deux cas, les désaccords prennent la forme d'interprétations rivales de certains principes de base, qui ne sont jamais mis en cause. Dans les deux cas, chacun est sûr d'avoir raison, parce qu'il est convaincu que son interprétation de ce fond commun est juste. L'argument ne peut avancer, à moins que l'on puisse démontrer qu'une certaine façon d'appliquer des principes est supérieure à d'autres.

Nous sommes tous à l'intérieur de cet horizon moderne. Cela est une remarque sociologique. Sur le plan axiologique, chacun devrait se demander si lui ou elle se situe aussi dans cet horizon. Je pourrais me convertir demain à la monarchie par la grâce de Dieu, et dans ce cas j'aurais des arguments d'un ordre très différent à vous offrir ; mais pour l'instant moi aussi je me situe dans cet horizon.

Cela étant établi, et en considération d'un certain nombre de faits structuraux caractéristiques des sociétés modernes (par exemple, le fait

qu'elles ont besoin d'une identité politique, le « *strong common purpose* » dont MacLure parle à la page 3), la question se pose : comment essayer de résoudre nos différends ? Nous abordons le champ de bataille où Rawls, Habermas, Scanlon, et d'autres se disputent.

Question de second degré : comment choisir la méthode que l'on devrait utiliser pour résoudre nos différends de premier degré ? Là où je me sépare des néo-kantiens, c'est qu'ils semblent croire que cette question devrait se décider par un principe méta-éthique, souvent dérivé de Kant. Il faudrait trouver le mode de raisonnement public qui se déduit directement de notre conception du fondement même de l'éthique.

Je voudrais poser la question d'une autre façon : étant donné notre horizon moral (démocratie, égalité, etc), et étant donné la nécessité d'une identité politique, comment essayer de réaliser au maximum ces valeurs fondamentales ? Or il me semble que nos démocraties actuelles sont forcées de donner une place plus grande à des procédures de discussion publique, non pas parce qu'elles épurerait la discussion de considérations sur la vie éthique ou religieuse concrète. Cela me semble une fort mauvaise raison, qui coupe court à la discussion avant qu'elle ne débute, car sur quoi diffère-t-on si ce n'est sur des croyances concrètes ? Il faut être kantien pour penser à une idée si contre-productive.

Non, c'est plutôt parce que, dans des sociétés de plus en plus diverses, il est nécessaire de redéfinir notre identité politique de façon continue, et ce travail exige énormément de discussions, où même les critères et les concepts juridiques jusqu'alors intangibles peuvent être mis en cause. C'est de nos jours le prix d'une société démocratique, égalitaire et inclusive — valeurs fondamentales de l'ordre moral moderne auquel nous souscrivons tous — et à juste titre.

Paul Patton

Paul Patton soulève une foule de questions intéressantes. Je voudrais en soulever deux ici.

D'abord, comment délimiter un imaginaire social ? Autrement dit, comment compter les imaginaires ? Dans la nature des choses, c'est une question qui n'a pas de réponse fixe. Les imaginaires sont en cela comme les langues. Le plus simple, c'est d'identifier « un » imaginaire à partir d'un groupe qui le partage et partant se trouve capable de soutenir des pratiques communes, de la même façon qu'on peut identifier une langue comme étant celle parlée par telle société.

Cependant, il peut parfois être utile de reconnaître plusieurs dialectes à l'intérieur d'une même société. Les gens réussissent à communiquer, peut-être en utilisant un dialecte hégémonique, mais à l'intérieur de certaines régions ou de certaines classes, ils parlent leur « patois ». Quelque chose d'analogue a lieu aussi avec l'imaginaire social ; il peut y avoir une version « officielle », pour ainsi dire, celle qui est élaborée par les couches hégé-

moniques aux moments solennels de la vie publique, par exemple. Mais il existe quand même des variantes de classe ou de région, où l'on comprend les mêmes pratiques de façon différente. L'écart ne sera pas énorme, car il rendrait impossible le maintien de pratiques communes, mais il existe quand même, et il est probablement la source de tensions dans la société ; tensions que les couches hégémoniques comprennent moins bien que les couches ou régions subalternes. Les derniers sont souvent « bilingues », tandis qu'au sommet on ne comprend qu'une « langue ».

De même on reconnaît aussi un sens à la « langue » là où elle n'est pas particulière à une seule société mais partagée entre plusieurs. Nous, les Français et les Wallons, par exemple, parlons la même langue. Mais dans d'autres contextes, on pourrait vouloir dire : non, il y a quand même des différences entre le français « hexagonal » et ce qui est parlé chez nous. Si on veut relever des nuances fines, on serait tenté de parler de différents dialectes.

Cette pluralité de dialectes peut s'élargir éventuellement jusqu'à devenir une différence de langues, comme cela s'est produit au long des siècles suivant la chute de l'empire romain. Ce qui nous donne la situation actuelle des langues « romanes » : le français, l'espagnol, l'italien. Entre ces deux types de situation, il n'y a pas de frontière claire.

On peut reconnaître des situations analogues en ce qui concerne les imaginaires sociaux. J'ai parlé à un niveau d'abstraction assez élevé des imaginaires sociaux modernes en Occident. Mais en vérité la relation des pays occidentaux entre eux est un peu analogue à celle des langues latines. Des différences, mais aussi de fortes ressemblances existent entre eux. L'imaginaire français de la démocratie se démarque de l'imaginaire américain, par exemple, et j'en ai parlé un peu dans mon livre ; mais il y a quand même de fortes analogies structurales, pour ne pas parler d'inter-influences (qui ne sont pas absentes non plus entre les langues occidentales).

Toutefois, pourquoi parler des imaginaires en Occident ? Précisément parce que les structures communes sont d'un grand intérêt ; d'abord quand on les compare aux conceptions de l'ordre — hiérarchique, cosmique, et ancré dans un temps « supérieur » — qui les ont précédées ; et ensuite quand on les place dans le champ des « modernités multiples » qui se constituent de nos jours.

À la fin de sa contribution, Paul Patton soulève la question de savoir si nous devrions considérer les droits humains comme étant « naturels » ou « construits ». Il me semble que la façon de voir inscrite dans notre imaginaire social relève des deux à la fois. Les droits comme constituante de notre système juridique comportent toujours une « construction ». On doit rédiger des chartes de droits, et il y a plusieurs façons de le faire, une pluralité de « listes » possibles, et ainsi de suite. On peut très bien penser que plusieurs solutions, très différentes entre elles, sont également défendables.

Néanmoins, en même temps, la conviction que la défense des droits humains en général, tout comme le fait que certains droits vraiment fonda-

mentaux — tels le droit à la vie ou à la liberté — ne sont pas facultatifs, est très répandue. Moralement, il s'agit d'une donnée fondamentale de notre vie.

Je parle de la conviction ancrée dans la conscience commune de notre temps et de notre civilisation. Comment nous nous en arrangeons sur le plan épistémologique et métaphysique est une autre question. Personnellement, cela ne me pose pas de problème, mais je sais que des courants très puissants de la philosophie moderne sont profondément troublés par l'idée d'une objectivité des valeurs.

Le cimenterre d'Ogien: justification publique et déflationnisme éthique

Étude critique de Ruwen Ogien, *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004, 353 pages.

Nicolas Tavaglione

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013899ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013899ar>

[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

Tavaglione, N. (2006). Le cimenterre d'Ogien: justification publique et déflationnisme éthique / Étude critique de Ruwen Ogien, *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004, 353 pages. *Philosophiques*, 33 (2), 513–528.
<https://doi.org/10.7202/013899ar>

Étude critique

Le cimenterre d'Ogien : justification publique et déflationnisme éthique

Étude critique de Ruwen Ogien, *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004, 353 pages.

NICOLAS TAVAGLIONE

Département de sciences politiques

Université de Genève

nicolas.tavaglione@politic.unige.ch

Depuis quelques années, les « questions sexuelles » occupent en France et en Europe le devant de la scène politique. On entend surtout, en ces matières, la droite conservatrice, la « gauche morale » ou les néo-réactionnaires amenés par Michel Houellebecq¹. Dans ce contexte, *La panique morale* se distingue d'abord comme un livre d'*intervention analytique* dans le débat politique. Ruwen Ogien y met ses compétences subtiles de philosophe aguerri au service du libéralisme en général, et du libéralisme des mœurs en particulier. Ce faisant, il enrichit d'une position libertine des discussions publiques qui en comptent très peu² — et prend à rebrousse-poil un consensus paternaliste solidement installé.

Ogien s'appuie pour ce faire sur une « éthique minimale » faisant écho aux théories libérales développées dans le sillage de Rawls et qui revendiquent un principe de neutralité des raisons : la « justification publique de nos actions ou de nos institutions » (p. 55) doit exclure les raisons dépendantes d'une conception particulière du bien. *La panique morale* appartient donc à la tradition libérale de la *justification publique*³. Mais Ogien propose une défense originale de ce principe : la neutralité n'est plus justifiée, comme dans la tradition post-rawlsienne, parce que toute conception du bien est nécessairement controversée, mais parce que les conceptions du bien n'ont aucune valeur morale. Voilà le *déflationnisme éthique*. Cette étude critique se propose d'ouvrir, avec l'éthique minimale d'Ogien, une querelle de famille, en posant cette question : « Le déflationnisme éthique est-il un bon argument en faveur du principe de neutralité ? » Il ne s'agira donc pas d'éprouver la résistance des conclusions libérales de l'ouvrage, mais d'examiner si l'argument déflationniste — qu'on peut appeler, sur le modèle du « rasoir de Kant » ou de la « guilotine de Hume », le « cimenterre d'Ogien » — soutient adéquatement le principe de neutralité.

1. Cf. C. Fabre et E. Fassin (2004), et D. Lindenberg (2002).

2. Cf. p. ex. M. Iacub et P. Maniglier (2005).

3. Cf. l'excellente synthèse de F. D'Agostino (2003).

Dans la section 1, je présenterai l'argument déflationniste. Dans la section 2, je soulignerai quelques faiblesses formelles de l'argument. Dans la section 3, je soutiendrai que la stratégie d'Ogien est moins économique que la stratégie post-rawlsienne classique. Dans la section 4, j'esquisserai enfin quelques raisons de préférer la variante « hobbésienne » à la variante « kantienne » de la stratégie classique.

1. Une justification déflationniste de l'éthique minimale

L'éthique minimale comprend trois principes, qu'Ogien trouve dans la littérature libérale contemporaine — chez Dworkin, Larmore et Nagel entre autres (p. 19) :

1. *Neutralité* : il faut être indifférent aux « conceptions du bien personnel » (p. 30).
2. *Considération égale* : il faut « accorder la même valeur aux intérêts de chacun » (p. 30).
3. *Intervention limitée* : il faut intervenir uniquement en « cas de torts flagrants causés à autrui » (p. 30).

Ces principes composent une éthique *minimale*, parce qu'ils restent muets sur les questions « profondes » soulevées par les « éthiques anciennes », et que cette « pauvreté » est « volontaire » (p. 20, 48). Les éthiques anciennes étant des éthiques du bien, l'éthique minimale est indépendante des conceptions substantielles du bien personnel. Elle doit donc son nom à sa *neutralité*, et nous nous concentrerons ici sur la justification du premier principe.

Ogien présente d'abord une défense courante, puis une défense inédite de la neutralité. La défense courante repose sur le « caractère controversé » des conceptions du bien. La thèse de base est la suivante : « sur la question de la vie bonne, une discussion libre, ou sans distorsions psychologiques ou sociales trop importantes, n'aboutira pas à un accord mais à un *désaccord raisonnable* » (p. 25). Ogien répertorie trois types de considérations classiques en faveur de cette thèse pluraliste. Des considérations sociologiques, évoquant notamment le Rawls de la *Théorie de la justice* : « Dans les sociétés modernes pluralistes, les conceptions de la vie bonne sont, de fait, divergentes » (p. 24). Des considérations physiques ou psychologiques, qui font écho aux arguments de Mill dans *La liberté* : « Ce qu'est une vie bonne dépend de la constitution naturelle de chacun, et cette dernière est variable » (p. 24). Des considérations conceptuelles, enfin, qui peuvent renvoyer au pluralisme axiologique d'Isaiah Berlin ou au « fait du pluralisme » du Rawls de *Libéralisme politique* : « Il existe des difficultés intellectuelles propres » au débat éthique, qui « interdisent une issue consensuelle à la confrontation de positions divergentes, même lorsqu'une telle issue est recherchée honnêtement » (p. 24-25). Ces considérations militent toutes en faveur de cette conclusion : il est déraisonnable de compter sur un accord à propos des conceptions du bien.

Déraisonnable de quel point de vue ? Ici, Ogien distingue deux variantes de la défense courante. Car le caractère controversé des conceptions du bien, selon qu'on l'inscrit dans un « contexte politique » ou dans un « contexte moral » (p. 31), soulève deux problèmes différents. Dans le contexte politique, le pluralisme raisonnable des conceptions du bien — comme jadis le pluralisme religieux — fait obstacle à la « paix civile » et à la « stabilité » : si les conceptions du bien sont nécessairement controversées, tout système de règles de coopération sociale dérivé d'une conception du bien sera lui-même controversé. Dans le contexte moral, le pluralisme fait obstacle à la « possibilité de construire une morale universelle » (p. 31-32). Compter sur un accord à propos des conceptions du bien serait donc déraisonnable à double titre : déraisonnable d'un point de vue politique et déraisonnable d'un point de vue philosophique. Le principe de neutralité vient ainsi résoudre une double difficulté. En esquivant les controverses entre conceptions du bien divergentes, il nous permet, en philosophie politique, de protéger la coopération sociale des conflits moraux ; et, en philosophie morale, de construire une morale universelle. Il s'ensuit que le *juste* — à savoir un ensemble de règles neutres et donc raisonnablement acceptables pour toutes les personnes concernées — doit avoir, en philosophie morale et politique, la priorité sur le *bien*. Ogien reprend explicitement à son compte la priorité « kantienne » classique (p. 25).

Cette ligne argumentative ne semble pas suffire, cependant. Ogien ne s'étend guère sur les faiblesses de la défense courante. Mais on peut reconstruire un motif de doute principal. Les arguments, politique et moral, présentés plus haut reviennent à dire : « Pour échapper aux divergences du bien, concentrons-nous sur le juste. » Le remède n'est attrayant que si les divergences entre conceptions du juste, contrairement aux divergences entre conceptions du bien, sont *surmontables*. La défense courante doit donc supposer que les conceptions du juste sont convergentes. Mais cette supposition est hasardeuse, car rien ne garantit qu'elles le soient : « elles pourraient ne pas l'être » (p. 28) — qu'on pense, entre mille autres, à la divergence toujours vivante entre « justice selon le mérite » et « justice selon le besoin ». L'argument politique, en outre, suppose que la convergence des conceptions du juste est « garante d'une certaine stabilité sociale » (p. 28). Cette supposition est également douteuse. La convergence des conceptions du juste n'est peut-être pas nécessaire à la stabilité, puisqu'un « consensus constitutionnel » portant sur la manière de gérer institutionnellement les divergences entre conceptions du juste, et non pas sur le juste lui-même, peut faire l'affaire⁴. Et cette convergence n'est peut-être pas suffisante, car — comme nous le rappelle un Hobbésien contemporain — le pluralisme et le conflit en politique ressemblent moins à une « divergence amicale entre théories philosophiques du bien » qu'à la guerre de tous contre tous⁵. Autrement dit, la convergence des conceptions du juste

4. Comme le soutient K. Baier (1989).

5. P. Neal (1993), p. 636.

ne serait garante de la stabilité que s'il y avait détermination mécanique des comportements par les croyances morales ; mais si les croyances morales motivent, ce ne saurait être de façon mécanique, puisqu'elles doivent encore lutter contre les intérêts⁶. La convergence des conceptions du juste ne programmant pas la convergence des intérêts, elle n'est pas suffisante à la stabilité⁷.

Ogien semble avoir ainsi de bonnes raisons de penser qu'il est « plus économique » de justifier la neutralité « sans faire appel à l'idée d'une divergence insurmontable » entre les conceptions du bien (p. 26). Ce n'est pas l'« appel aux divergences insurmontables » seul qui pose problème, mais le contraste implicite entre l'accord impossible autour des conceptions du bien et l'accord possible autour des conceptions du juste. Ce contraste est illusoire, et la défense courante, nous liant à ce contraste, coûte trop cher. Ogien nous propose donc de préférer une « version minimaliste » de l'éthique minimale à la version standard (p. 28) :

Si nous devons rester neutres à l'égard de ces conceptions du bien, ce n'est pas, ou pas seulement, parce qu'elles sont raisonnablement divergentes mais parce qu'elles n'ont rien de moral en elles-mêmes, c'est-à-dire indépendamment de leur contribution au juste (p. 27).

Il nous invite à imaginer deux types de « vie bonne » : une vie bonne selon des critères « rationalistes », et donc « cohérente, planifiée, rationnelle, [qui] ne laisse pas de place au regret » (p. 26) ; et une vie bonne selon des critères antirationalistes, donc laissant « plus de place à l'intuition, l'aventure, la surprise, l'improvisation, la multiplicité des expériences » (p. 27). Suffit-il qu'une vie soit réussie selon l'un ou l'autre de ces critères pour qu'elle soit *morale* ? Non, puisque le cas du « haut dirigeant nazi » peut parfaitement manifester les vertus rationalistes d'une vie planifiée ; et que celle du « pirate des mers » peut manifester les vertus anti-rationalistes d'une vie aventureuse. Ce qui manque à ces deux « vies réussies » pour être morales, c'est de « contribuer au juste » (p. 26-29). Indépendamment de leur contribution au juste — entendu comme des « rapports équitables avec autrui » (p. 29) —, partant, la vie bonne n'a rien de moral ; et indépendamment de ses infractions au juste, la vie mauvaise — incohérente ou ennuyeuse — n'a rien d'immoral. Si les conceptions du bien personnel sont moralement indifférentes, la neutralité semble s'imposer d'elle-même — à l'État comme aux individus.

Le principe de neutralité permet à Ogien de donner des assises normatives raisonnées à une position *néo-libertine*. Si l'État doit être neutre à l'égard des conceptions du bien en général, il doit être neutre à l'égard des conceptions du bien *sexuel* en particulier. Dans le domaine des mœurs, écrit Ogien :

6. P. Neal (1993), p. 633.

7. Cette reconstruction n'est pas incontestable. Ogien affirme plus loin qu'il y a de « bonnes raisons morales et politiques de s'en tenir aux trois principes d'éthique minimale et à eux seulement » (p. 44). Il ne rejette pas clairement la défense courante.

Chacun [...] est supposé libre de privilégier une relation, d'en avoir plusieurs, ou absolument aucune. Chacun est supposé libre d'être hétérosexuel, homosexuel ou ni l'un ni l'autre. Chacun est supposé libre de dissocier ou d'associer amour, sexualité, procréation comme il l'entend. Dans ces matières, en principe, l'État ne recommande rien, ne promeut rien. Il est *neutre* (p. 193).

Partant, l'État doit s'abstenir d'accorder le moindre privilège institutionnel à une « conception substantielle du bien sexuel » privilégiant les « relations hétérosexuelles en vue de la procréation dans un cadre stable, soutenues par des sentiments d'amour réciproque » (p. 130, 131). Mais dans toutes les démocraties libérales du monde, l'État entérine la « norme hétérosexuelle », pour parler comme le sociologue Éric Fassin⁸, en définissant le mariage comme l'union d'un homme et d'une femme et en réservant aux couples hétérosexuels les protections offertes par cette institution. La neutralité libertine exige qu'on supprime ce privilège. Elle milite ainsi pour l'extension du mariage aux couples homosexuels — afin de supprimer le privilège hétérosexuel au regard de l'union — et pour l'adoption d'enfants par des couples de même sexe — afin de supprimer le privilège hétérosexuel au regard de la filiation. Bien loin de trahir un combat d'arrière-garde, comme le soupçonne Éric Fassin, le libéralisme des mœurs, tel qu'Ogden l'envisage du moins, est donc le meilleur allié d'un avenir *queer*⁹.

À ce stade, une précision s'impose. On connaît la distinction entre neutralité des *résultats* et neutralité des *raisons*. Le principe de neutralité des résultats commande que l'État ne favorise causalement aucune conception particulière du bien. Le principe de neutralité des raisons, lui, commande que la justification publique des institutions et des actions de l'État soit indépendante des conceptions du bien. Cette distinction s'éclaire peut-être d'une comparaison avec le principe de séparation entre l'Église et l'État. Comme Robert Audi le fait judicieusement remarquer, ce principe comporte deux directions d'ajustement : il y a séparation entre l'Église et l'État quand : (i) l'État ne contrôle pas l'Église, et (ii) l'Église n'influence pas l'État¹⁰. De la même manière, on peut penser qu'il y a séparation entre morale et politique quand : (i) la politique ne contrôle pas la morale : c'est la neutralité des résultats ; et (ii) la morale n'influence pas la politique ;, c'est la neutralité des raisons. Les deux principes ne sont pas équivalents, car on peut imaginer qu'une mesure *neutre* quant aux *raisons* ait des *résultats* favorables ou défavorables à certaines conceptions du bien. Prenons le cas d'une mesure visant à lutter contre le crime organisé. Elle peut recevoir une justification publique basée par exemple sur des besoins non moraux de sécurité et de contrôle de la violence indépendants de toute conception du bien. Admettons ainsi qu'elle est neutre quant aux raisons. Cette mesure, cependant, peut être « partisane » quant au

8. C. Fabre et E. Fassin (2004), p. 61.

9. Cf. E. Fassin (2005)

10. R. Audi (1989).

résultat : elle défavorise celles et ceux qui ont pour conception du bien la vie d'un pirate des mers ou d'un mafieux. La différence entre neutralité des raisons et neutralité des résultats est donc significative. Mais la neutralité, dans l'éthique minimale d'Ogien, garde un statut ambigu. Tantôt elle ressemble à la neutralité des résultats : « l'État ne recommande rien, ne promeut rien. Il est *neutre* » (p. 193) ; tantôt elle ressemble à la neutralité des raisons : « Il ne devrait plus être possible, en principe, de prendre des décisions publiques *au nom* de conceptions particulières de la morale¹¹ » (p. 193. Je souligne).

Mais il serait contre-indiqué d'interpréter la neutralité d'Ogien comme une neutralité des résultats. Car cette dernière semble tout indiquée s'il s'agit de protéger une précieuse Église contre l'État, ou s'il s'agit de protéger une quête primordiale du bien personnel contre les invasions du magistrat — comme chez Locke par exemple : « Il n'est pas possible [...] de penser que les hommes doivent donner au magistrat le pouvoir de choisir à leur place la voie qui mène au salut¹². » Mais d'abord, Ogien semble avant tout soucieux de protéger les débats publics, où se mesurent les justifications rivales des institutions et des actions politiques, contre les « irruptions incontrôlées du moralisme » (p. 198). L'enjeu se situe bien sur le plan de la justification : « La religion, la morale et la métaphysique de la personne font un retour hypocrite dans la *justification* des décisions *publiques* » (p. 194. Je souligne). Or c'est la neutralité des raisons, et non des résultats, qui est pertinente dans ce contexte. En outre, la neutralité des résultats s'impose surtout si l'on attache aux conceptions substantielles du bien personnel une importance éminente — de même que la protection de l'Église contre l'État suppose qu'il y ait une différence entre l'Église et les clubs de pétanque, ou entre la religion et les loisirs. Mais on ne voit pas bien quelle importance pourraient avoir les conceptions du bien si on accepte l'argument déflationniste d'Ogien. Pour ces deux raisons, il faut donc interpréter la neutralité d'Ogien comme une neutralité des raisons.

L'éthique minimale d'Ogien est donc bien une variante du *libéralisme de la justification publique*, dont William Galston, parlant de « neutralité de procédure » plutôt que de neutralité des raisons, exprime à merveille le noyau dur :

La neutralité de procédure consiste dans une contrainte spéciale pesant sur les raisons qui peuvent être invoquées pour justifier une politique publique. Elle a en gros la même relation avec la délibération politique que les règles de la preuve avec les procès. Spécifiquement, une raison n'est pas publiquement valide si elle fait appel à, ou repose sur, la supériorité présumée d'une conception particulière de la bonne vie. Une politique est illégitime si une telle conception est un élément non éliminable de sa justification¹³.

11. La première citation évoque la neutralité des résultats parce que « promouvoir » a une connotation *causale* ; et la seconde évoque la neutralité des raisons parce que « la décision X est prise *au nom* de Y » implique « Y est une (bonne) *raison* en faveur de X ».

12. J. Locke (1667), p. 109.

13. Cité par Neal (1993), p. 625.

Lorsqu'Ogien présente la défense courante de l'éthique minimale, il fait allusion en vérité à deux modèles rivaux du libéralisme de la justification publique. Le premier, qui correspond à l'argument moral, peut être appelé le modèle de la *raison publique* ; il affirme que seul un *usage public* de la raison permet la construction d'une théorie *morale* universelle¹⁴. Le second, qui correspond à l'argument politique, peut être appelé le modèle de la *prudence publique* ; il affirme que seule « une manière spéciale de raisonner sur un ensemble distinctement public de questions » permet la construction d'une communauté *politique* stable¹⁵. Le premier modèle s'appuie sur les exigences de cohérence de la rationalité théorique ; le second sur les exigences de précaution de la rationalité pratique. Ogien s'écarte du modèle de la prudence publique en insistant sur les arguments *moraux* en faveur de l'éthique minimale ; et il s'écarte du modèle de la raison publique en renonçant à l'hypothèse d'une convergence des conceptions du juste — pour lui préférer son argument *déflationniste*.

La défense courante de l'éthique minimale semblait obéir à une stratégie d'*évitement* : parce que les conceptions du bien sont raisonnablement divergentes, bannissons-les de nos justifications politiques ou philosophiques — comme on le fit jadis, au lendemain des guerres de religion, en bannissant les raisons théologiques — pour les confiner à la sphère privée et à l'autobiographie. Ogien rompt avec cette stratégie courante pour lui préférer une stratégie d'*élimination*. Il ne s'agit pas pour lui de bannir du débat politique et philosophique, pour éviter les guerres civiles ou rechercher la cohérence, un sous-ensemble controversé de raisons morales. Il s'agit de dire que ces raisons controversées, en réalité, ne sont pas même des raisons morales. Ogien élimine les conceptions du bien du domaine moral. Ce faisant, il va beaucoup plus loin que les partisans classiques du principe de justification publique. Lorsque ceux-ci bannisent les conceptions du bien de la sphère publique uniquement, Ogien les expulse également de l'éthique privée. *La panique morale* nous propose ainsi, non seulement un nouvel argument en faveur du libéralisme de la justification publique, mais un changement radical de stratégie. C'est cet argument et ce changement de stratégie que j'aimerais évaluer.

2. Quelques faiblesses de l'argument déflationniste

Penchons-nous d'abord sur l'*argument* déflationniste. Ce dernier semble comporter au moins les étapes suivantes :

1. Une vie bonne est bonne soit selon des critères rationalistes, soit selon des critères anti-rationalistes.
2. Une vie bonne selon des critères rationalistes — celle du « haut dirigeant nazi » — peut être immorale.
3. Une vie bonne selon des critères anti-rationalistes — celle du « pirate des mers » — peut être immorale.

14. Cf. O'Neill (1986).

15. Cf. M. Ridge (1998), p. 538.

4. Donc, une vie bonne peut être immorale.
5. Une vie bonne est immorale si elle ne contribue pas au juste.
6. Donc, les conceptions de la vie bonne « n'ont rien de moral en elles-mêmes », indépendamment de leur contribution au juste.
7. Donc, la justification publique des institutions et des actions politiques doit être indépendante des conceptions du bien.

L'argument déflationniste d'Ogden a donc une structure *dilemmatique*. Le point 1 pose une disjonction. Le point 2 établit un lien entre le premier terme disjoint et la conclusion désirée. Le point 3 fait de même pour l'autre terme disjoint. Le point 4 tire la conclusion désirée des trois précédents. Le point 5 introduit une nouvelle prémisse obtenue par interprétation de l'« immoralité » des points 2, 3 et 4. Le point 6 déduit du précédent la thèse déflationniste à proprement parler. Enfin, le point 7 déduit du précédent le principe de neutralité qu'Ogden partage avec le libéralisme de la justification publique. Cet argument pose plusieurs problèmes.

D'abord, le point 1 énonce une disjonction trompeuse. Les deux critères que nous propose Ogden sont en effet des critères *formels* : vie planifiée ou vie ouverte à l'imprévu. Mais il est rare qu'une conception du bien soit uniquement formelle ; et il est manifestement *possible* qu'elle soit substantielle — puisqu'il y a par exemple des « conceptions *substantielles* du bien sexuel » (p. 130. Je souligne). Ogden néglige la possibilité de conceptions du bien comprenant des critères formels *et* substantiels. C'est pourtant dans cette catégorie que tombent la plupart des conceptions répertoriées dans l'histoire des idées — comme la théorie de l'« amour intellectuel de Dieu » chez Spinoza, qui comprend des critères formels rationalistes et des critères substantiels relatifs à la nature de la perfection à poursuivre et du Dieu unique à chérir. Il néglige aussi la possibilité de conceptions du bien comprenant des critères *purement substantiels* : « Devenir riche, par industrie ou par l'imprévu du casino, mais devenir riche. » Le point 1 devrait donc être ainsi amendé :

- 1*. Une vie bonne est bonne : a) soit selon des critères *purement formels*, et dans ce cas-là soit selon des critères formels *rationalistes*, soit selon des critères formels *anti-rationalistes* ; b) soit selon des critères à la fois *formels et substantiels* ; c) soit selon des critères *purement substantiels*.

Ce que prouve l'argument d'Ogden, en l'état, c'est donc que les vies formellement réussies n'ont rien, en tant que telles, de moral ou d'immoral : la vie planifiée d'un haut dirigeant nazi est immorale, la vie planifiée de Mère Teresa peut être morale. Puisque l'argument est muet sur les conceptions substantielles, le point 4, affirmant qu'une vie bonne *tout court* peut être immorale, ne suit pas¹⁶.

16. Le père Bochenski (1994), théologien et logicien, soutient par exemple une conception substantielle du bien « terrestre » fondée sur un commandement catégorique non moral : « Agis

Le deuxième problème porte sur le point 5 : « Une vie bonne est immorale si elle ne contribue pas au juste. » On pourrait mettre en doute l'assimilation de « moral » et de « juste » opérée par Ogien. La vie du haut dirigeant nazi est cohérente et planifiée, mais quelque chose en elle soulève notre désapprobation. Il semble clair pour Ogien que c'est son défaut de *justice* — le fait qu'elle ne contribue pas au juste — qui justifie le blâme. Mais le partisan d'une éthique du bien « christique », par exemple, peut proposer une raison parfaitement claire et indépendante du juste : la vie du haut dirigeant nazi mérite notre désapprobation, et est donc immorale, parce qu'elle manifeste un défaut d'*amour* du prochain. Pourquoi une telle interprétation de l'immoralité de la vie du haut dirigeant nazi, arrimée dans une conception substantielle du bien et indépendante du juste, ne ferait-elle pas autant l'affaire que celle d'Ogien ? Si cette interprétation fait l'affaire, alors le cas du haut dirigeant nazi ne fait aucunement pencher la balance en faveur de la priorité du juste. L'argument paraît ainsi assumer ce qu'il veut démontrer : immoral veut dire injuste — et les conceptions du bien sont moralement accessoires.

Le troisième problème, enfin, porte sur le passage du point 6 au point 7 : de « Les conceptions du bien n'ont rien de moral en elles-mêmes » à « La justification publique des institutions et des actions politiques doit être indépendante des conceptions du bien. » L'inférence repose sur une prémisse cachée : « la justification publique des institutions et des actions politiques doit se baser *uniquement* sur des raisons morales ». Les raisons tirées d'une conception du bien ne sont pas des raisons morales ; or seules ces dernières sont admises dans la justification publique ; donc les raisons tirées d'une conception du bien ne sont pas admises dans la justification publique. Mais les raisons *publiques* peuvent parfaitement être *non morales* : la construction publique d'une digue justifiée par le souci de protéger la population contre les inondations fait appel en chacun à l'intérêt égoïste non moral d'échapper au malheur, qui est indépendant de nos conceptions substantielles du bien. La prémisse cachée semble donc infondée : le caractère non moral des conceptions du bien ne peut à lui seul exclure ces dernières de la discussion publique.

Pour résumer, nous avons trois motifs de résister à l'argument déflationniste. *Primo*, le point 1 nous propose une fausse disjonction, donc le point 4

de sorte que tu puisses vivre heureux longtemps » (p. 24). Sur la base de ce principe sont déduites de nombreuses règles plus particulières, au nombre desquelles on compte celle-ci : « Obéis modérément aux commandements de la morale » (p. 83) — entendue comme un « ensemble de commandements catégoriques imposant une obligation spécifique » (p. 90) qui ressemble fort au juste. Une vie bonne, c'est-à-dire *heureuse longtemps*, ne peut être injuste — car il est dangereux de s'exposer aux sanctions. Cette conception « sapientiale » du bien (p. 98) admet une distinction entre la « sagesse », soucieuse d'une longue vie heureuse, et la « morale », ensemble d'obligations catégoriques ; et elle admet que les commandements moraux ne dérivent pas des calculs de la sagesse. Néanmoins, une vie sage et bonne doit respecter les commandements moraux et être, dans cette mesure, juste.

reste indémontré. *Secundo*, le point 5 paraît commettre une pétition de principe en faveur de la priorité du juste, en assimilant trop vite « être moral » et « être juste ». *Tertio*, le passage du point 6 au point 7 dissimule une prémisse cachée qu'on peut considérer avec surprise comme *moraliste*, et qui est fort implausible : « La justification publique doit se baser uniquement sur des considérations morales. »

3. Quelques faiblesses de la stratégie d'élimination

L'argument déflationniste n'est donc pas irrésistible. De plus, les amis de la justification publique ont de bonnes raisons de rejeter la *stratégie* d'élimination. Si l'on veut sauver la conclusion de l'argument déflationniste (« La justification publique des institutions et des actions politiques doit être indépendante des conceptions du bien »), il vaut mieux éviter l'argument lui-même. Car celui-ci n'est pas plus économique que la défense courante.

Revenons d'abord sur la prémisse cachée nécessaire au passage du point 6 au point 7 — soit de l'argument déflationniste proprement dit au principe de neutralité des raisons : « La justification publique doit se baser uniquement sur des considérations morales. » Cette thèse étonnante est doublement importante dans l'argument déflationniste. D'abord, elle garantit que ce dernier débouche bien sur des conclusions libérales. Sans cette prémisse en effet, il ne suit pas, du fait que les conceptions du bien n'ont rien de moral en elles-mêmes, qu'elles doivent être exclues de la justification publique. Ensuite, elle permet d'expliquer le projet d'Ogien. Si la justification publique doit se baser uniquement sur des considérations morales, le moyen le plus simple d'établir le principe de neutralité est de montrer que les considérations « eudémonistes » (c.-à-d. relatives à une conception substantielle du bien personnel) ne sont pas morales. Malheureusement, cette prémisse moraliste est doublement contestable. En premier lieu, elle restreint beaucoup trop la sphère des raisons publiques. Les raisons tirées de la prudence, par exemple, sont exclues. Il semblerait ainsi, contre toute attente, que les considérations écologiques faisant appel à la prudence collective face à des dangers naturels doivent être bannies de la discussion publique. Idem pour des considérations relatives au risque d'étendre les pouvoirs policiers au détriment des protections juridiques, qui font appel à une prudence collective institutionnelle — une prudence *publique*. En second lieu, la prémisse cachée contredit l'esprit même du projet libéral d'Ogien : mettre fin aux « guerres morales » comme on a mis fin aux « guerres religieuses » (p. 193-198). Comment a-t-on mis fin aux guerres religieuses ? En bannissant les raisons religieuses ou théologiques de la discussion publique — en pratiquant ce que Stephen Holmes baptise une « politique de l'omission » : cette « auto-censure stratégique » qui consiste à se « lier la langue » en s'interdisant d'aborder certaines questions « sensibles » —, qui permet de « soulager la sphère publique de problèmes insolubles » et de « garantir des formes de coopération et d'association sans cela inat-

teignables¹⁷ ». Si l'on veut mettre fin aux guerres morales comme on a mis fin aux guerres religieuses, il faut soutenir que la justification publique doit « omettre » les raisons morales. En ce qui concerne les discussions conjoncturelles, la prémisse cachée moraliste exclut les considérations de prudence propres, par exemple, aux arguments environnementalistes. Et pour ce qui est des débats constitutionnels, elle exclut des considérations de prudence publique qui sont pourtant les meilleures alliées de la neutralité. Par conséquent, les amis de la neutralité ne peuvent admettre l'argument déflationniste en faveur de la neutralité sans faire des suppositions aussi périlleuses que la convergence des conceptions du juste.

La difficulté se prolonge dans les points 5 et 6 : « Une vie bonne peut être immorale » et « Les conceptions de la vie bonne n'ont rien de moral en elles-mêmes. » Au fond, le bien n'est pas du ressort des philosophes et devrait être abandonné à d'autres « experts » : « chroniqueurs mondains », « psychologues » ou « sociologues » (p. 43). Une telle division du travail suppose une distinction claire entre ce qui est moralement pertinent ou non pertinent ; et une telle distinction suppose elle-même qu'on prenne parti dans les débats « compréhensifs » qui partagent les communautés pluralistes. Renvoyer les « théories du bien » aux chroniqueurs mondains, cela revient à dire en gros : « Les conceptions du bien n'ont rien à faire dans les justifications publiques parce que la vie heureuse n'a aucune pertinence en éthique », ce qui implique que les éthiques perfectionnistes ou eudémonistes, donc l'éthique des vertus, sont *fausses*. Le raisonnement suppose donc la supériorité des éthiques non perfectionnistes et non eudémonistes sur les éthiques perfectionnistes et eudémonistes — et sur l'éthique des vertus en particulier. Or le principe de neutralité des raisons exclut précisément les justifications basées sur la supériorité prétendue de certaines conceptions du bien. L'éthique des vertus, précise Ogien, « est une de ces éthiques du bien personnel à l'égard desquelles l'éthique minimale a choisi de rester *neutre* » (p. 56). Le libéralisme déflationniste se heurte ainsi à l'objection que soulèvent généralement les arguments *perfectionnistes* en faveur du libéralisme — à l'exemple de Joseph Raz justifiant des principes institutionnels libéraux sur la base d'une conception substantielle du bien ancrée dans un idéal de vie autonome¹⁸. Cette objection est que les arguments perfectionnistes, appuyés sur la défense d'une conception particulière du bien, violent le principe de neutralité des raisons : ils supposent la supériorité d'une conception particulière du bien — d'un « idéal libéral compréhensif »¹⁹. Par conséquent, ils ne peuvent entrer dans une justification *publique* des principes libéraux — ni de la neutralité —, car ils ne sont pas acceptables par celles et ceux qui doutent raisonnablement de la valeur de l'idéal libéral. De même, l'argument déflationniste manque trop de neutralité à

17. S. Holmes (1995), p. 202, 206.

18. J. Raz (1986). Sur Raz « perfectionniste », cf. S. Chen (1998).

19. S. Chen (1998), p. 192.

l'égard de l'éthique des vertus, par exemple, pour valoir comme une justification publique de l'éthique minimale. Là encore, l'argument déflationniste est plus coûteux que le libéralisme de la prudence publique, car il implique un accord possible sur la non-validité des éthiques perfectionnistes ou eudémonistes et de l'éthique des vertus, qui connaît pourtant un développement riche et subtil²⁰.

Enfin, la stratégie d'élimination embarrasse notre compréhension de l'éthique privée. Si les trois principes de l'éthique minimale sont parfaitement plausibles dans l'arène de la justification publique, ils le sont beaucoup moins dans l'alcôve des justifications privées. Si l'on veut soutenir que le principe d'égalité de considération s'applique dans les affaires privées, alors il faut tordre le cou aux *obligations spéciales* nous liant à nos proches et affirmer la thèse contre-intuitive selon laquelle un père n'est pas fondé à sauver d'abord son fils dans un école en flammes. Si l'on veut soutenir que le principe d'intervention limitée, conçu par Mill dans le contexte de la philosophie *politique* et non pas *morale*, s'applique aux affaires privées, alors il faut se débarrasser des *permissions spéciales* m'autorisant, si vous êtes mon *ami*, à intervenir — de manière peut-être non contraignante — si je vous vois sniffer plus de cocaïne qu'il n'est prudent. Si l'on veut enfin soutenir que le principe de neutralité s'applique aux affaires privées, alors il faut nous convaincre que *je* n'ai aucune raison morale de suivre *ma* conception du bien plutôt que celle de mes voisins ou du gouvernement. Chaque principe, appliqué aux affaires privées, heurte ainsi de fortes intuitions. Et si les trois principes de l'éthique minimale devaient s'appliquer à l'éthique privée, le cas d'une mère hésitant entre dénoncer son fils criminel aux autorités, conformément à ses devoirs généraux de bonne citoyenne, ou le protéger, conformément à ses obligations spéciales de bonne mère, ne serait pas un cas de conflit moral. C'est un cas de conflit entre les règles publiques du juste, qui ont une importance morale, et les inclinations privées du bien, qui n'en ont point. Toutes nos vertus semblent devoir être *artificielles*, pour parler comme Hume. Cette thèse paraît excessive. Manifestement, l'éthique privée ne peut trouver son contenu dans l'éthique minimale — qui nous transformerait, dans les affaires privées, en caricatures d'automates kantien. Et elle ne peut nous parler non plus du bien — sans quoi elle cesse d'être de l'éthique. Mais alors de quoi nous parle l'éthique privée — et ne reste-t-il pas, comme forme authentique de réflexion morale, la seule éthique publique ? Pour éviter d'éliminer du domaine moral, avec les conceptions du bien, l'éthique privée elle-même, le déflationniste doit soutenir que le « juste » ne se réduit pas à l'éthique minimale. L'éthique privée ressort ainsi du juste, mais pas du juste public de l'éthique minimale. Notre « engagement moral à l'égard du juste », avance Ogien, est justifié par le fait que « le domaine moral est précisément celui où se confrontent différentes conceptions du juste » (p. 28). Ogien admet le pluralisme des conceptions du juste. Le

20. Cf. p. ex. R. Hursthouse (1999) et C. Swanton (2003).

« juste » ne désigne donc plus, comme chez Rawls, le volet « public » de l'éthique. Le « juste » désigne, on l'a vu, les « rapports équitables avec autrui ». S'il y a plusieurs types de rapports à autrui, il y a peut-être plusieurs types de rapports équitables. Il y a des rapports « intimes » avec un « autrui » particulier — comme entre parents ou entre amis. Il y a des rapports plus impersonnels avec un « autrui » général — comme le rapport de solidarité qui, par le biais de l'impôt, m'unit à mes concitoyens. Il y a le rapport public entre le détenteur d'autorité et les individus soumis à cette autorité. Les critères d'équité diffèrent certainement d'un type de rapport avec autrui à l'autre. Dans mes rapports avec mes amis, les critères d'équité admettent des obligations et des permissions spéciales qui interdisent l'égle considération, — et mes devoirs ont presque des noms propres. Dans les rapports entre un détenteur d'autorité et les individus soumis à cette autorité, les critères d'équité imposent en revanche l'égle considération. Peut-être ainsi l'éthique privée peut-elle survivre au déflationnisme par des divisions internes au « juste » : juste public, juste privé. Le juste public est ainsi le domaine de l'éthique minimale. Mais comment comprendre le juste privé — qui doit nous permettre de porter des jugements moraux sur nos rapports non politiques avec autrui ? Un des meilleurs candidats — un des meilleurs guides d'action — est certainement l'intuitionnisme de Ross et sa liste de devoirs *prima facie*. Or cette dernière comprend entre autres des devoirs d'auto-réalisation — qui nous imposent l'obligation à l'égard de nous-mêmes « d'améliorer notre propre condition en termes de vertu et d'intelligence²¹ ». Et la poursuite d'une vie bonne, comme le respect de la justice ou la non-malveillance, fait alors partie de nos raisons morales d'agir. La « vie heureuse » est de retour. Pour éviter de tomber dans ce piège, le déflationniste devrait soit réfuter (entre autres) la théorie intuitionniste du juste privé, soit reformuler le point 5 de son argumentaire : « Une vie bonne est immorale si elle ne contribue pas au juste *public*. » Mais la pétition de principe en faveur de l'éthique minimale serait alors flagrante. D'un point de vue déflationniste, la distinction entre juste privé et juste public est ainsi périlleuse. Le problème de l'objet manquant de l'éthique privée continue à se poser. Si on ne veut pas affirmer que l'éthique publique épuise le champ de la réflexion morale et que l'éthique privée est sans contenu ni matière, on doit renoncer à l'argument déflationniste. Or on devrait se méfier de cette appauvrissement de l'éthique privée. Car s'il n'y a plus de raisons morales privées, on voit mal pourquoi l'État, sous couvert de raisons publiques, ne devrait pas envahir toutes les sphères de l'existence.

4. Retour à la prudence publique ?

La stratégie d'élimination semble ainsi plus coûteuse que la stratégie d'évitement : elle nous lie à une prémisse moraliste peu probable ; elle nous attache

21. D. Ross (1930), p. 21. Sur le « revival » intuitionniste connu depuis quelques années, cf. Ph. Stratton-Lake, dir. (2002).

à une position partisane dans le domaine des théories morales qui menace la neutralité de la neutralité, pour ainsi dire ; enfin elle tend à vider de contenu et à priver d'importance l'éthique privée. La défense courante est moins problématique.

Mais cette dernière connaît une variante politique — le libéralisme de la prudence publique — et une variante morale — le libéralisme de la raison publique. Laquelle faut-il préférer ? Le libéralisme de la raison publique se heurte comme le déflationnisme aux résistances « particularistes » de l'éthique privée : nos raisons d'agir morales sont-elles toutes universelles, neutres et impartiales ? Il se heurte comme le déflationnisme au reproche de non-neutralité, puisqu'il reflète un biais kantien. Et il se heurte au problème souligné par Ogien : la possible divergence des conceptions du juste.

Reste le libéralisme de la prudence publique, qui justifie ainsi le principe de neutralité :

- (i) La confrontation des conceptions du bien ne peut aboutir qu'à un désaccord raisonnable, et toute conception particulière du bien est nécessairement controversée.
- (ii) L'union politique stable suppose que les règles de la coopération sociale fassent l'objet d'un accord raisonnable et que les décisions politiques ponctuelles soient acceptables pour toutes les parties concernées.
- (iii) Si on justifie les règles de la coopération sociale sur la base d'une conception controversée du bien, alors il ne peut y avoir accord raisonnable sur ces règles.
- (iv) Si on justifie une décision politique ponctuelle sur la base d'une conception particulière du bien, alors cette décision est inacceptable pour celles et ceux qui n'adhèrent pas à cette conception.
- (v) Si on justifie les règles de la coopération sociale et les décisions politiques ponctuelles par une conception controversée du bien, il ne peut y avoir d'union politique stable.
- (vi) Il est désirable de vivre dans une union politique stable.
- (vii) Donc il est désirable que la justification des règles de la coopération sociale soit indépendante de toute conception particulière du bien.

Un tel raisonnement échappe au problème de la vie privée — car il met en avant, pour des raisons d'intérêt bien compris, une politique de l'omission destinée à la sphère publique, et il est muet sur les débats moraux, la valeur des conceptions du bien ou les définitions du juste privé. Il échappe au problème de non-neutralité, puisqu'il ne fait appel, dans ses prémisses prescriptives, qu'à des valeurs prudentielles non morales muettes sur la nature de la vie heureuse comme sur celle de la justice. Le but est de garantir une coopération sociale et une paix civile propice à la satisfaction instrumentale de mes intérêts égoïstes. Enfin, il ne suppose pas nécessairement une convergence

possible des conceptions du juste. Plus modeste que Rawls, un libéral de la prudence publique, comme Kurt Baier ou Stuart Hampshire, peut insister sur la convergence de règles constitutionnelles destinées à gérer nos conflits sur le juste. L'accord nécessaire à l'union politique stable peut porter dans cette perspective sur des règles plus « minces » que les règles du juste. Le principe d'intervention limitée, par exemple, cesse ainsi de devoir être tenu pour un principe moral : c'est un principe « constitutionnel » sur les raisons légitimes d'une interférence de l'État avec les affaires privées. Le libéralisme de la prudence semble donc réussir où l'argument moral échoue.

Dans cette perspective, la neutralité est un *moyen* de parvenir à l'union politique stable — donc à la coopération, la paix et la stabilité. La prémisse prescriptive essentielle de l'argument est introduite au point (vi). C'est une prémisse prudentielle — si l'on entend par « prudence » le « souci bien pesé de ses intérêts à long terme » — parce que l'union politique stable répond à nos intérêts à long terme dans l'ordre, la coopération et la bonne compagnie. Le libéralisme de la prudence publique se recommande ainsi par sa parfaite neutralité, à l'endroit non seulement des conceptions du bien, mais aussi des théories morales tout court. Certes, il rencontre ses propres problèmes — notamment parce qu'il tente peut-être de dériver le « raisonnable », à savoir le juste, du « rationnel », à savoir l'avantageux. Mais il a le mérite de garantir la neutralité morale de la neutralité. La question n'est bien sûr pas fermée. Mais j'ai voulu montrer que le sort de l'éthique minimale était intimement lié au destin de ce libéralisme prudentiel. Et suggérer que la neutralité libérale devait être comprise moins comme une exigence de la raison morale que comme une précaution aussi prosaïque que la règle interdisant les débats politiques lors des dîners de famille. Il y a gain de paix, mais la morale n'y est pas pour grand chose.

Bibliographie

- Audi, R. « The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship », *Philosophy and Public Affairs*, 18, n° 3, été 1989, p. 259-296.
- Baier, K. « Justice and the Aims of Political Philosophy », *Ethics*, 99, n° 4, juillet 1989, p. 771-790.
- Bochenski, J.-M. 1994. *Manuel de sagesse du monde ordinaire*, trad. du polonais par M. Blaszczak, L'Aire, 2002.
- Chen, S. « Liberal Justification : A Typology », *Politics*, 18, n° 3, 1998, p. 189-196.
- D'Agostino, F. « Public Justification », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2003 Edition)*, E. N. Zalta, ed., [En ligne][<http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/justification-public>].
- Fabre C., et E. Fassin. *Liberté, égalité, sexualités. Actualité politique des questions sexuelles*, Paris, 10/18, 2004.
- Fassin, E. « L'avenir sera-t-il queer ? », *Sciences humaines*, 163, août-sept 2005, p. 40-43.
- Holmes, S. *Passions & Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*, University of Chicago Press, 1995.
- Hursthouse, R. *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1999.
- Iacub M., et P. Maniglier. *Antimanuel d'éducation sexuelle*, Bréal, 2005.

- Lindenberg, D. *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Seuil, coll. « La République des Idées », 2002.
- Locke, J. 1667. *Lettre sur la tolérance et autres textes*, J.-F. Spitz, dir., Garnier-Flammarion, 1992.
- Neal, P. 1993. « Vulgar Liberalism », *Political Theory*, 21, n° 4, novembre 1993, p. 623-643.
- Ogien, R. *Penser la pornographie*, Paris, PUF, 2003.
- . « Précis de *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique* », *Philosophiques* 31, n° 2, automne 2004, p. 393-416.
- O'Neill, O. « The Public Use of Reason », *Political Theory*, 14, n° 4, nov. 1986, p. 523-551.
- Rawls, J. 1993. *Libéralisme politique*, trad. de l'américain par C. Audard, PUF, « Quadrige », 2001.
- Raz, J. *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, 1986.
- Ridge, M. « Hobbesian Public Reason », *Ethics*, 108, n° 2, avril 1998, p. 538-568.
- Ross, D. 1930. *The Right and the Good*, Ph. Stratton-Lake, ed., Oxford University Press, 2002.
- Stratton-Lake, P., ed. *Ethical Intuitionism. Re-evaluations*, Oxford University Press, 2002.
- Swanton, C. *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford University Press, 2003.

Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel suivi de Apologie de Hegel contre le docteur Haym*, trad. de Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2004, 731 pages.

Éric Guay

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013900ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013900ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Guay, É. (2006). Compte rendu de [Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel suivi de Apologie de Hegel contre le docteur Haym*, trad. de Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2004, 731 pages.] *Philosophiques*, 33 (2), 529–532.
<https://doi.org/10.7202/013900ar>

Comptes rendus

Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel suivi de Apologie de Hegel contre le docteur Haym*, trad. de Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2004, 731 pages.

On aura décidément dû s'armer de patience avant de lire la première biographie de Hegel dans la langue de Molière, le célèbre *Hegels Leben* de Karl Rosenkranz publié en 1844. C'est ce que nous permet enfin Pierre Osmo, 160 ans après que l'ouvrage fut initialement livré en allemand. Ceux qui sont familiers avec la version originale remarqueront que le traducteur a décidé de ne pas reproduire les documents inédits de Hegel que le biographe avait présentés en appendice de son livre, hormis deux *Oraisons funèbres* prononcées par des amis de Hegel lors de son inhumation. Le traducteur a plutôt choisi de joindre la traduction d'autres textes à sa version de *Hegels Leben*, à savoir : l'*Apologie de Hegel contre le docteur Haym* publié par Rosenkranz en 1858 ainsi qu'un *Portrait de Hegel* écrit par Hotto en 1835. L'une des raisons de ce choix est clairement exprimée par Osmo dans la *Présentation* du livre et une autre se laisse deviner à la lecture de l'entièreté de cette partie de texte. En effet, on précise d'abord qu'il était inutile d'inclure dans la traduction française les textes hégéliens inédits présentés dans *Hegels Lebens* étant donné qu'ils sont maintenant publiés « dans une multitude d'éditions séparées – établies, présentées, annotées par des spécialistes toujours plus instruits et plus minutieux » (p. 14). Osmo affirme aussi avoir inclus le texte de Hotto dans sa traduction parce que Rosenkranz « le cite dans la *Vie de Hegel* et dans l'*Apologie* » (p. 7). Or, à la lecture de ces précisions, on sent que c'est un dessein beaucoup plus profond qui l'a motivé à agir de la sorte : celui de prouver l'objectivité du biographe en nous invitant implicitement à conclure que le philosophe décrit par Hotto est bien le même dont Rosenkranz nous relate la vie. On ne peut qu'arriver à cette conclusion lorsqu'on prend en considération l'excellent portrait de Rosenkranz dressé dans des pages qui ne manquent pas d'expliquer que ce dernier fut mal jugé par les disciples du défunt et qu'il deviendra, malgré lui, à leurs yeux, « le «réformateur» de la philosophie hégélienne » (p. 42) et non son continuateur. Rosenkranz a-t-il trahi la philosophie hégélienne et l'image de son instigateur dans sa biographie comme certains le pensent ? Osmo ne répond pas clairement à la première partie de cette question mais nous convainc de la justesse du livre de Rosenkranz en relevant que ce dernier s'est lui-même inspiré du concept de biographie que nous a légué Hegel et qu'il s'est donc attardé à « la restitution du «monde historique» qui est «à l'arrière plan» de ce cours si individuel des choses qu'est l'histoire d'une vie » (p. 60) dans *Vie de Hegel*. Voyons maintenant comment cette vision hégélienne des choses se révèle effectivement dans les quatre grandes parties de l'ouvrage que nous présente Pierre Osmo.

Dans sa *Préface*, Rosenkranz s'attarde principalement à éclairer trois choses. Premièrement, il nous informe de sa conception de l'idéalisme allemand en affirmant que Hölderlin se présente comme « la préface poétique à Schelling et Hegel » (p. 67). Ce faisant, on prépare le lecteur à faire la connaissance d'un Hegel fasciné par l'Un et le Tout comme son ami poète. Deuxièmement, le biographe éclaire la nature du lien qui le lie à Hegel en affirmant, entre autres, ce qui suit : « Je me limite donc à rappeler que je n'ai jamais été un élève direct de Hegel, mais cependant, que je suis entré en contact avec lui et avec le cercle qui s'était formé autour de lui au point d'avoir pu graver en moi une représentation suffisante de sa personnalité et du rapport qu'il entretenait avec Berlin » (p. 68-69). Comme pour rétorquer à ceux qui pourraient douter qu'il soit l'homme de la situation pour rendre compte de la vie de Hegel, en raison de l'aveu du peu de lien étroit qu'il a entretenu avec l'illustre philosophe, Rosenkranz précise sa vision de la philosophie hégélienne : « La philosophie de Hegel est dans son principe trop profonde, et trop étendue dans son agencement, pour pouvoir être déjà achevée » (p. 85). En étayant son point de vue sur la philosophie hégélienne, Rosenkranz veut nous faire comprendre qu'il est extrêmement imprégné par la méthode mise au jour par Hegel et nous amène à pressentir que nous nous apprêtons à lire un livre sur Hegel rédigé à la manière de Hegel. C'est indéniablement ce qui se confirme dès la première grande partie de l'ouvrage.

Le *Livre I* traite de la jeunesse de Hegel et de la formation scientifique qui lui est attachée. On y apprend à connaître le philosophe à partir d'une foule d'éléments significatifs, comme les principaux traits de sa personnalité, son mode de vie et d'apprentissage, ses relations d'amitié avec Hölderlin et Schelling, mais surtout à travers un compte rendu assez exhaustif des principaux travaux qui vont lui permettre d'élaborer la première formulation de son système à Iéna. En ce qui concerne ce dernier point, Rosenkranz synthétise les faits en des termes qui expriment les prodromes des multiples facettes caractérisant le Hegel qui habitera Berlin au terme d'une vie bien remplie : « Si Hegel s'était montré polygraphe au gymnase, républicain au séminaire, théologien et historien en Suisse, à Francfort, c'est l'impulsion de son talent *spéculatif* qui prit forme dans la *décision* de ne plus vivre que pour lui. Il a toujours conservé son inclination pour la politique et n'a jamais considéré la philosophie comme une chose qui lui serait hétérogène » (p. 193). C'est précisément les résultats du talent spéculatif du philosophe que le biographe s'attardera à démontrer dans la partie suivante de son ouvrage.

On peut dire que le *Livre II* reprend le même traitement biographique qui a façonné le *Livre I*, en l'appliquant cette fois à la vie active de Hegel. On découvre, en effet, le philosophe par l'entremise de la maturation de ses idées qui est tour à tour exposée dans son travail de professeur à Iéna, dans son activité journalistique à Bamberg, dans ses publications, dans ses fonctions de recteur au gymnase de Nuremberg, et finalement dans son enseignement à Heidelberg où « Hegel se présenta pour la première fois avec l'intégralité

de sa philosophie » (474). Ce qui est intéressant dans cette partie de texte, c'est que Rozenkranz arrive à présenter toutes les occupations disparates que Hegel a effectuées avant de se consacrer totalement à l'enseignement philosophique comme autant de moments qui furent nécessaires à l'élaboration du système hégélien de la maturité. Un extrait concernant le rectorat de Nuremberg que Hegel a assumé en raison de la guerre qui accablait Iéna nous en fournit un bon exemple : « Sans l'école du gymnase de Nuremberg, la profondeur de Hegel ne serait vraisemblablement pas parvenue à une clarté aussi grande que celle qu'elle a atteinte ; or, à la faveur de cette discipline pédagogique, il se défit de tout romantisme et de ses mystères, et acquit ainsi également la conviction, par sa propre action, que la philosophie, tout simplement, pouvait être enseignée. Et c'est ainsi que ce passage par le rectorat a été pour Hegel quelque chose pas seulement d'extérieurement, mais aussi d'intérieurement nécessaire. » (p. 400). C'est après avoir fait ressortir ce qui donne tout son sens aux multiples expériences de Hegel dans le milieu du travail que Rosenkranz nous présente la consécration de Hegel. Tel est le sujet du dernier moment de *Vie de Hegel*.

Le *Livre III* traite du passage de Hegel en Prusse et de tout ce qui lui est attaché. L'auteur utilise toujours la même formule que dans les sections précédentes, mais d'une façon élargie. En effet, si on poursuit ici la connaissance de Hegel en s'attardant à faire ressortir ses traits de personnalité, son mode de vie et d'apprentissage, ses relations d'amitié, et ses travaux, on le fait en prenant aussi conscience du destin que va subir la postérité hégélienne à travers la référence à quelques personnes qui vont l'influencer. Rosenkranz affirme qu'à Berlin Hegel ne pouvait plus faire cavalier seul en raison des nombreuses critiques qui venaient ébranler de toute part son système : « *Le maître avait besoin des compagnons*, et les compagnons avaient la perspective de devenir eux-mêmes des maîtres dans leur spécialité » (p. 575). C'est à la fois un Hegel heureux et tourmenté par sa popularité qui nous est présenté dans cette portion de l'ouvrage, et ce, jusqu'au dernier chapitre qui relate avec beaucoup d'émotions la mort subite du philosophe, entre autres, en nous présentant une lettre de Varnhagen von Ense à Ludwig Robert expédiée de Berlin le 16 novembre 1831 qui va jusqu'à affirmer que « la ville tout entière est abasourdie sous le coup, tout se passe comme si le bouleversement causé par cet écroulement résonnait dans chaque conscience la plus inculte » (p. 634). L'histoire nous a enseigné que Hegel aura plus besoin de ses compagnons après sa mort que pendant sa vie. Pierre Osimo nous amène aisément à le conclure en nous présentant la traduction française de *Apologie Hegels gegen Herrn Dr. Haym* à la suite de *Vie de Hegel*.

L'*Apologie de Hegel contre le docteur Haym* publié en 1858 est une critique que Rosenkranz adresse au fameux *Hegel und seine Zeit* publié en 1857 par Rudolf Haym. Le premier biographe officiel de Hegel fut très contrarié par le portrait du philosophe émanant de ce deuxième ouvrage qui se consacre à éclairer la vie de son maître à penser. La façon dont Rosenkranz dépeint

le travail de son successeur nous le prouve sans équivoque : « Il a ce talent, que procure la passion, de rapetisser tout ce qui est grand chez cet homme, de dissoudre en une apparence douteuse tout ce qui fait son mérite » (p. 649). Selon Pierre Osmo, l'*Apologie* ne vise pas seulement à critiquer le travail de Haym. Elle permet d'approfondir le travail que Rosenkranz a amorcé dans sa propre biographie : « Le livre de Haym donne l'occasion à Rosenkranz de donner plus de force à ce qui était resté plus ou moins allusif dans sa biographie, et d'abord aux convictions politiques de Hegel (on peut dire qu'elles occupent, en gros, les deux tiers de l'*Apologie*) » (p. 645). En fait, à la lecture du texte, on se rend rapidement compte que Haym croit que Hegel n'est qu'un opportuniste prêt à trahir ses propres idées pour les faire concorder avec les vues du gouvernement en place, afin d'acquérir plus de pouvoir, tandis que Rosenkranz conçoit plutôt le philosophe comme un fin stratège qui arrive à exprimer ses convictions à même une structure politique qui ne le lui permet pas vraiment.

Pour conclure, on peut dire que *Vie de Hegel suivi de Apologie de Hegel contre le docteur Haym* est un incontournable pour celui qui est véritablement conquis par Hegel et l'hégélianisme. En ce qui concerne ceux qui s'y intéressent un peu moins passionnément, ils trouveront peut-être plus leur compte dans d'autres biographies réservées à ce même auteur. S'il en est ainsi, c'est parce que l'ouvrage s'adresse à la fois au cœur et à l'esprit. Rosenkranz y relate, en effet, la formation des idées du philosophe avec une admiration peu commune qui pourrait paraître surfaite aux yeux de ceux qui entretiennent un scepticisme à propos de l'« absoluité » de la philosophie hégélienne. Quoiqu'il en soit, à la lecture de ce livre, le lecteur peut vraiment avoir l'impression de ressentir l'impact qu'a eu Hegel en Allemagne de son vivant et même comprendre ce qui a orienté les divers points de vue que l'on peut tenir sur l'hégélianisme de nos jours. De plus, on ne peut passer sous silence l'excellent travail de Pierre Osmo en ce qui concerne la traduction et la présentation de cet ouvrage. Ce dernier arrive à pallier les inconvénients reliés à la publication initiale de cette biographie en rectifiant, dans des notes éclairantes, certaines erreurs qui y sont véhiculées à propos de Hegel, notamment en ce qui concerne la datation de certains écrits et la véracité de certains faits biographiques. Tout ce qui vient d'être dit fait en sorte que le lecteur ne peut finalement que remercier le destin d'avoir eu à attendre si longtemps avant de savourer cet ouvrage en français...

ÉRIC GUAY

Institut de tourisme et d'hôtellerie du Québec

Denis Fisette (dir.), *Husserl's Logical Investigations reconsidered*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer, coll. «Contributions to Phenomenology», 2003, 252 pages.

Pierre-Jean Renaudie

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013901ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013901ar>

[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

Renaudie, P.-J. (2006). Compte rendu de [Denis Fisette (dir.), *Husserl's Logical Investigations reconsidered*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer, coll. «Contributions to Phenomenology», 2003, 252 pages.] *Philosophiques*, 33 (2), 533–537. <https://doi.org/10.7202/013901ar>

Denis Fisette (dir.), *Husserl's Logical Investigations reconsidered*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer, coll. « Contributions to Phenomenology », 2003, 252 pages.

À l'occasion du centenaire de la publication des *Recherches logiques*, œuvre monumentale dans laquelle la phénoménologie a accompli sa première « percée » si l'on en croit Husserl lui-même, a eu lieu à Montréal un colloque international destiné à revenir sur les origines de la phénoménologie et à en saisir les enjeux dans le cadre de la philosophie contemporaine (notamment en ce qui concerne la logique, l'ontologie, ou encore la philosophie de l'esprit). Les actes de cette rencontre ont servi de point de départ à Denis Fisette pour éditer un recueil d'articles dont l'objectif est de dresser une sorte d'état des lieux des différentes directions offertes un siècle après sa publication par l'œuvre séminale de la phénoménologie husserlienne. Il s'agit à la fois de dégager la signification historique des voies inaugurées par les *Recherches* et de donner un aperçu des perspectives qu'elles ont inaugurées en laissant ouvertes un certain nombre de directions. Les *Recherches logiques* donnent une clé intéressante pour aborder la philosophie du XX^e siècle en se situant tout à la fois dans les débats d'époque auxquels elles espéraient apporter une réponse (psychologisme, fondation des sciences, théorie des multiplicités, méréologie), et à l'origine d'une histoire qui allait durablement séparer philosophie continentale et philosophie analytique, sans pour autant que Husserl s'y engage encore pleinement dans la perspective transcendantale idéaliste qui allait jouer en faveur de leur éloignement réciproque.

Ces différents aspects du projet de relecture des *Recherches logiques* ont permis à D. Fisette de définir quatre sections thématiques regroupant l'ensemble des contributions de ce recueil. Nous ne présenterons ici que quelques articles significatifs pour en saisir la perspective d'ensemble.

La première section embrasse un dessein général dans l'approche de l'œuvre qu'elle propose, en interrogeant la cohérence et l'unité d'un texte qui apparaît d'abord au lecteur de façon morcelée, découpé en recherches à caractère programmatique et éloignées les unes des autres par la diversité de leurs thèmes. La question de cette unité des *Recherches* doit ainsi permettre de préciser la portée et le sens du projet philosophique de Husserl. David Woodruff Smith va insister sur la structure systématique de l'œuvre et tenter de reconstruire logiquement l'unité très forte de celle-ci en isolant d'une part les thèses amenées dans chacune des six recherches et dans les *Prolégomènes*, puis en montrant le lien logique qui les rattache les unes aux autres de façon à constituer une théorie cohérente à partir de laquelle l'ensemble des *Recherches logiques* trouve un soubassement. L'unité de la théorie est elle-même garantie par la métathéorie mise en place dans les *Prolégomènes*, laquelle définit les conditions générales de validité des *Recherches*. Le projet initial de la phénoménologie se noue ainsi autour d'une reconstruction intégrale des différents champs de la philosophie (de la logique à l'épistémologie, en passant

par une théorie de la signification, des universaux, une ontologie, une grammaire...) articulés non plus au sein d'un système philosophique mais dans une théorie dont on s'est assuré de la validité formelle, et Smith établit les relations d'interdépendance entre chacune des doctrines.

Denis Fisette prolonge cette perspective en montrant comment le programme d'une théorie de la science présenté par Husserl dans les *Prolégomènes* lui permet de donner une unité très forte aux deux directions principales dans lesquelles s'engagent les *Recherches logiques*: la logique pure d'un côté et la phénoménologie de la connaissance de l'autre. L'auteur reconstruit ainsi l'itinéraire intellectuel de Husserl et montre que si la logique pure pose le cadre théorique dans lequel pourront être traitées les tâches fondamentales d'une théorie de la science, cette dernière ne peut s'accomplir que dans une élucidation phénoménologique des principaux concepts qui rendent possible la connaissance objective. D. Fisette fait ainsi apparaître le lien profond qui assure la cohésion des *Recherches logiques*, mais aussi de l'œuvre de Husserl dans son ensemble puisque ce programme se retrouve, après qu'il eut généralisé l'idée de la logique pure à la totalité des sciences, dans les travaux ultérieurs de Husserl (autour de certains thèmes comme ceux d'une critique de la raison ou d'une philosophie première).

Les deux sections qui suivent sont davantage tournées vers une perspective historique. La seconde section du recueil retrace d'abord les liens étroits et complexes qui rattachent Husserl à son illustre prédécesseur dans la voie d'une « théorie de la science », à savoir Bolzano. Jan Sebestik dresse un parallèle entre certaines idées centrales des *Recherches* et la doctrine de la *Wissenschaftslehre*: en renversant le rapport entre théorie de la connaissance et théorie de la science de façon à subordonner la première à la seconde, Bolzano définissait le cadre général des *Prolégomènes*. Husserl s'y donne en effet pour tâche de répondre au problème posé par Exner à Bolzano, lequel, ne disposant pas de la méthode phénoménologique, n'avait pas eu les moyens d'y répondre de façon satisfaisante. Il s'agit de comprendre comment il peut y avoir une saisie subjective de significations objectives, si tant est que les secondes n'existent pas (du moins selon Bolzano) alors que la pensée qui s'en empare a bien, quant à elle, une existence *psychologique* dans l'esprit. L'élucidation phénoménologique de la connaissance aurait ainsi permis à Husserl de traiter cette question tout en suivant Bolzano dans son refus d'adopter la thèse d'une correspondance (pensée sur le mode de la ressemblance) entre les idées ou représentations et leurs objets.

Rolf George reprend dans un article très détaillé cette question du rapport Husserl-Bolzano par le biais du psychologisme, pour donner un éclairage nouveau sur son rôle dans la théorie de la logique de ces deux auteurs. Il est selon lui nécessaire de bien distinguer entre la dénonciation programmatique du rôle joué par la psychologie dans la logique et l'*usage* de la psychologie dans des contextes logiques. L'auteur indique à cet effet l'usage positif qu'ont fait certains logiciens importants de considérations psychologiques sans pour

autant tomber dans une forme de psychologisme (notamment en prenant l'exemple de la logique intuitionniste). Mais dans aucun cas une loi psychologique n'a à intervenir pour valider les théorèmes des systèmes logiques en question, malgré la référence à l'esprit humain et aux modes du raisonnement. La psychologie ne justifie donc pas les principes et les lois logiques, même s'il est fait appel à elle dans l'élaboration du système. R. George montre alors que le problème du statut des entités que sont les « propositions en soi » chez Bolzano ne constitue pas une des limites de sa doctrine mais au contraire un remarquable effort pour éviter toute contagion de la logique par une doctrine psychologique. Bolzano propose une solution originale et solide au problème classique du statut des idées en les traitant du seul point de vue de leur fonction logique : il n'est plus question de *ressemblance* entre nos idées et leurs objets mais de la seule *référence* des termes de la proposition à leurs objets, sans que ne doive intervenir cette notion de ressemblance. Aussi l'outillage théorique de l'épistémologie bolzanienne lui vient-il de la logique bien davantage que d'une psychologie qui reste chez lui très en arrière-plan (et c'est sans doute pour cette raison que Husserl lui reproche d'être resté en deçà d'une authentique phénoménologie de la connaissance appuyée sur une psychologie descriptive). La position bolzanienne incite donc à ne pas s'arc-bouter sur la question du statut ontologique ou de la nature des objets abstraits que sont les propositions : il suffit de dire que notre façon habituelle de parler implique le plus souvent notre croyance qu'il y a des propositions, et que nous sommes tenus de faire comme si les propositions existaient, même s'il n'existe pas de lieu défini pouvant permettre de leur assigner un statut ontologique. Il faut donc interroger les relations entre propositions plutôt que de chercher à atteindre leur essence.

La troisième section se penche sur les liens qui rattachent la pensée des *Recherches* à l'école brentanienne. La critique adressée par Husserl à Brentano et à sa compréhension des attitudes propositionnelles s'applique selon Richard Cobb-Stevens aussi bien à Frege, qui conçoit le jugement comme une prise de position relative à un contenu propositionnel. C'est sur ce point que va porter la critique de Husserl dans la 5^e *Recherche*, qui rejette l'idée brentanienne d'un contenu de représentation neutre sur lequel porterait ensuite l'affirmation ou le rejet judiciaire. Cette critique se précise encore dans *Logique formelle et Logique transcendantale*, où Husserl critique la conception moderne selon laquelle le contenu propositionnel ferait office d'entité intermédiaire assurant la liaison entre l'acte du discours et l'objet intentionnel auquel il réfère. Juger ne revient pas à combiner des signes mais à agir directement sur le monde en articulant des choses et des situations. Il faut ainsi penser une continuité entre les formes perceptives et les formes syntaxiques, ou entre la sensibilité et la syntaxe propre au jugement. En insistant sur la dimension antéprédicative de l'expérience, Husserl aurait en quelque sorte actualisé la théorie aristotélicienne du jugement.

La dernière section adopte une approche plus technique : elle examine les enjeux de l'ontologie husserlienne pour sa pensée ultérieure et relativement à des perspectives plus contemporaines, notamment en resserrant le champ d'investigation autour de la théorie du tout et des parties de la 3^e *Recherche*. Cette méréologie nous donne selon Dallas Willard une clé essentielle pour comprendre le type très original de réalisme qui constitue l'arrière-plan des *Recherches* : la distinction entre moment dépendant et partie indépendante d'un tout fournit à Husserl l'outil théorique lui permettant de déterminer les lois phénoménologiques fondamentales. En effet, si toute entité relève de la distinction entre tout, parties, moments..., « l'esprit lui-même n'est pas une exception mais *un autre cas* relevant de ces distinctions ontologiques générales », et c'est là un point essentiel pour comprendre l'élucidation husserlienne de la possibilité de la connaissance. Tout acte intentionnel peut alors être conçu comme un tout dont la qualité et la matière seront les parties, et Willard explique de cette façon que l'objet est bien un moment de l'acte intentionnel qui le vise sans en être pour autant une partie réelle. Il s'agit là selon lui d'un réalisme d'un type nouveau, puisque la conscience ne transcende pas le champ de la connaissance et de ses objets (avec leur structuration catégoriale) ; elle n'est en aucun cas productrice d'un monde catégorialement structuré qui cesserait d'exister en son absence, et il faut bien plutôt dire qu'elle appartient pleinement à ce monde et se plie à la catégorialité qui le constitue. Le recours à la méréologie pour comprendre le rapport de la conscience au monde permet ainsi d'éviter les différentes impasses dans lesquelles se sont engagées les formes successives de réalisme qui jalonnent la philosophie de l'esprit contemporaine.

Partant de la question de la compatibilité entre les déterminations réelles sur lesquelles reposent les lois causales et les déterminations idéales qui structurent les contenus et les lois de la pensée, James Mensch retrace le cheminement qui conduit Husserl des *Recherches Logiques* jusqu'au texte tardif, *l'Origine de la géométrie*. La thématique de l'intersubjectivité apporte alors une réponse à une question que se posait déjà l'auteur en 1900, mais de façon unilatérale. Quoique la lettre du texte n'aille jamais ouvertement dans ce sens, Mensch prend pour argument la fonction référentielle de la signification dans les *Recherches* afin de suggérer l'idée selon laquelle le fonctionnement de l'intentionnalité signitive y suppose déjà le niveau de l'intersubjectivité, au sens d'une activité linguistique commune garantissant une certaine stabilité de la référence et fondant l'idéalité des significations. L'intentionnalité présuppose le contexte d'un ensemble de locuteurs s'adressant les uns aux autres dans une même langue, contexte nécessaire à la constitution de tout sens identique répondant à une pluralité d'actes d'identification. Le type de détermination exercé sur notre pensée par ces idéalités est alors de nature intersubjective, dans la mesure où elle est induite par la communauté linguistique à laquelle nous appartenons.

Les thèmes abordés par les différentes études de ce recueil étant très larges et variés, on pourra au final regretter le manque d'unité de l'ensemble et l'écart parfois important qui sépare les études générales, permettant de brosser un tableau clair et intéressant du contexte et des problématiques à l'arrière-fond des *Recherches logiques*, des articles d'une très grande technicité qui peuvent avoir tendance à détourner l'œuvre de son projet initial. Le recueil se situe dans une certaine ambivalence, entre l'attention accordée aux conditions historiques de production de l'œuvre et la volonté marquée d'en actualiser certains de ses thèmes, ces deux directions ne parvenant pas toujours à s'harmoniser de façon heureuse. Sans doute rencontre-t-on ici deux façons assez divergentes de lire le texte des *Recherches*. Il est de plus dommage que n'aient pas été séparées les études qui examinent, de façon souvent très éclairante, certaines questions internes aux *Recherches* (comme le problème de leur unité, du statut philosophique qu'il faut accorder aux thèses qu'elles défendent...) et les études qui les rattachent à la suite de l'œuvre husserlienne, donnant ainsi un éclairage rétrospectif non dénué d'intérêt mais dont on aurait pu attendre qu'il interroge précisément l'écart séparant ces deux moments de l'œuvre. Cependant, une fois ces réserves formulées, il faut souligner l'intérêt du bilan apporté par ce recueil qui fournit un nombre important de matériaux pour comprendre et interpréter le contexte de l'œuvre (lequel nous apparaît aujourd'hui beaucoup plus en détail) et s'efforce en même temps de donner, cent ans après sa parution, une vue d'ensemble des possibilités ouvertes par un texte dont l'originalité et la force sont bien mises en valeur. D'un côté comme de l'autre, les *Recherches logiques* apparaissent au terme de cet ouvrage collectif comme un formidable champ d'étude dont les potentialités sont encore loin d'avoir été épuisées.

PIERRE-JEAN RENAUDIE
Université Paris IV– Sorbonne

Bertrand Russell, *L'art de philosopher*, trad. de l'anglais par Michel Parmentier, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtésis », 2005, 95 pages.

Ce livre destiné aux philosophes débutants est constitué de trois essais rédigés au début des années 1940, qui furent publiés originalement sous le titre *The Art of Philosophizing and Other Essays*. L'auteur nous fait part d'abord de sa vision de ce que devrait être le cursus philosophique pour ensuite introduire le lecteur à deux disciplines auxquelles il a consacré une grande partie de ses recherches, la logique et les mathématiques, le tout dans le style vivant et accessible que l'on connaît à ce pionnier de la philosophie exacte, très bien rendu par la traduction de Michel Parmentier.

Le premier chapitre explique que le travail du philosophe consiste à pratiquer « L'art de la conjecture rationnelle », expression qui a donné son titre

Philosophiques

philosophiques

Bertrand Russell, *L'art de philosopher*, trad. de l'anglais par Michel Parmentier, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. «Zétésis», 2005, 95 pages.

Isabelle Martineau

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013902ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013902ar>

[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

Martineau, I. (2006). Compte rendu de [Bertrand Russell, *L'art de philosopher*, trad. de l'anglais par Michel Parmentier, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. «Zétésis», 2005, 95 pages.] *Philosophiques*, 33 (2), 537–541.
<https://doi.org/10.7202/013902ar>

Les thèmes abordés par les différentes études de ce recueil étant très larges et variés, on pourra au final regretter le manque d'unité de l'ensemble et l'écart parfois important qui sépare les études générales, permettant de brosser un tableau clair et intéressant du contexte et des problématiques à l'arrière-fond des *Recherches logiques*, des articles d'une très grande technicité qui peuvent avoir tendance à détourner l'œuvre de son projet initial. Le recueil se situe dans une certaine ambivalence, entre l'attention accordée aux conditions historiques de production de l'œuvre et la volonté marquée d'en actualiser certains de ses thèmes, ces deux directions ne parvenant pas toujours à s'harmoniser de façon heureuse. Sans doute rencontre-t-on ici deux façons assez divergentes de lire le texte des *Recherches*. Il est de plus dommage que n'aient pas été séparées les études qui examinent, de façon souvent très éclairante, certaines questions internes aux *Recherches* (comme le problème de leur unité, du statut philosophique qu'il faut accorder aux thèses qu'elles défendent...) et les études qui les rattachent à la suite de l'œuvre husserlienne, donnant ainsi un éclairage rétrospectif non dénué d'intérêt mais dont on aurait pu attendre qu'il interroge précisément l'écart séparant ces deux moments de l'œuvre. Cependant, une fois ces réserves formulées, il faut souligner l'intérêt du bilan apporté par ce recueil qui fournit un nombre important de matériaux pour comprendre et interpréter le contexte de l'œuvre (lequel nous apparaît aujourd'hui beaucoup plus en détail) et s'efforce en même temps de donner, cent ans après sa parution, une vue d'ensemble des possibilités ouvertes par un texte dont l'originalité et la force sont bien mises en valeur. D'un côté comme de l'autre, les *Recherches logiques* apparaissent au terme de cet ouvrage collectif comme un formidable champ d'étude dont les potentialités sont encore loin d'avoir été épuisées.

PIERRE-JEAN RENAUDIE
Université Paris IV– Sorbonne

Bertrand Russell, *L'art de philosopher*, trad. de l'anglais par Michel Parmentier, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtésis », 2005, 95 pages.

Ce livre destiné aux philosophes débutants est constitué de trois essais rédigés au début des années 1940, qui furent publiés originalement sous le titre *The Art of Philosophizing and Other Essays*. L'auteur nous fait part d'abord de sa vision de ce que devrait être le cursus philosophique pour ensuite introduire le lecteur à deux disciplines auxquelles il a consacré une grande partie de ses recherches, la logique et les mathématiques, le tout dans le style vivant et accessible que l'on connaît à ce pionnier de la philosophie exacte, très bien rendu par la traduction de Michel Parmentier.

Le premier chapitre explique que le travail du philosophe consiste à pratiquer « L'art de la conjecture rationnelle », expression qui a donné son titre

à cet essai. Cet art est une méthode qui vise à « découvrir ce qui est vrai, ou ce qui a *la plus grande probabilité* d'être vrai lorsqu'il est impossible de savoir avec certitude ce qui *est* vrai » (p. 1, italique dans le texte). Au reste, cette tâche peut consister tant à formuler une hypothèse originale qui soit plausible pour rendre compte d'un aspect de la réalité (hypothèse qui devra ultérieurement être soumise aux dispositifs expérimentaux de la science concernée), qu'à fournir des solutions vraisemblables à des questions générales déjà existantes, par exemple « le monde est-il régi par des lois mécaniques ou est-ce qu'il a une finalité cosmique, ou encore possède-t-il ces deux caractéristiques à la fois ? » (p. 2).

Pour être à même de réaliser cette tâche, il est impératif de maîtriser les règles de base du raisonnement valide et de se défaire des croyances irrationnelles, qui souvent ne sont le fruit que d'une époque et d'une éducation particulières plutôt que le résultat de délibérations éclairées.

Une fois convaincu de la nécessité de se soumettre à ce *doute méthodique*, il faut ensuite prendre connaissance des procédés qui permettent de déterminer ce qui est digne de susciter notre assentiment. D'abord, tout savoir difficilement contestable risque fort d'être des plus certains. Les tables de multiplication sont ici données en exemple.

Il faut ensuite apprendre la logique et les mathématiques. En plus de familiariser avec le raisonnement, l'étude de ces disciplines est une occasion de comprendre qu'il est des connaissances qui ne résultent que d'inférences valides, et donc qui ne nécessitent aucune observation.

Cependant, la maîtrise des disciplines formelles étant inaptes à nous faire connaître la réalité concrète, le philosophe doit aussi être au fait des grandes lignes des meilleures théories en sciences factuelles, lesquelles sont dignes d'être crues parce qu'elles sont à la fois cohérentes, dénuées de préjugés inadéquats, fruits d'une confrontation systématique des hypothèses à la réalité et perfectibles à la lumière de nouvelles données.

Il est également souhaitable que l'aspirant philosophe apprenne en quoi consiste la méthode scientifique et comprenne que la science a pour but ultime de découvrir des lois générales. L'histoire de la science n'est pas non plus à négliger, ne serait-ce que pour se rendre compte que cette dernière a, de tout temps, combattu des dogmes irrationnels.

L'aspirant philosophe qui franchit cette deuxième étape est outillé pour s'attaquer aux problèmes de son champ de compétence, tels que la connaissance du monde extérieur ou la relation entre l'esprit et la matière. Il s'agit alors de tenter de concilier les conceptions scientifiques et le sens commun, d'être raisonnable et d'éviter les solutions qui seraient manifestement fausses. Le travail du philosophe prend fin lorsqu'on réussit à « [...] trouver une méthode permettant de formuler toutes les hypothèses qui sont compatibles avec tous les faits contrôlables » (p. 24) et ainsi à établir « [...] toutes les théories qui peuvent être vraies » (p. 24).

Le deuxième chapitre, intitulé « L'art de l'inférence », porte sur la logique. L'auteur fait ici très peu de cas de tout ce qui précède la logique mathématique, se contentant d'expliquer brièvement la théorie aristotélicienne du syllogisme, que l'on devrait du reste cesser d'enseigner, puisque « en plus d'être inutile et compliquée, [elle] fait obstacle à la bonne compréhension de la logique » (p. 31).

L'essentiel du texte est consacré à expliquer ce que sont la logique déductive et inductive, ainsi que ce qui les distingue. L'inférence déductive consiste à tirer une conclusion à partir de prémisses générales. La conclusion d'une inférence de ce type qui est valide a le même degré de certitude que les prémisses desquelles elle est tirée (p. 32), puisque le résultat de la déduction est contenu dans les prémisses, même s'il est souvent nécessaire de procéder au calcul approprié pour s'en rendre bien compte (p. 35).

Ainsi, « la logique déductive est utile lorsqu'on connaît les prémisses générales et aussi lorsqu'on suppose leurs conséquences conformes à l'expérience » (p. 32). En effet, la déduction ne nous renseigne en rien au sujet de la vérité des prémisses mais nous indique seulement que si les prémisses sont vraies, la conclusion l'est également (p. 35). La déduction peut aussi permettre de déterminer si des prémisses sont fausses. C'est le cas lorsqu'on peut établir, par des moyens indépendants, que la conclusion valide qui découle de ces prémisses est fausse.

Par ailleurs, le raisonnement déductif peut s'appliquer tant à des systèmes formels, comme les mathématiques et la logique, qu'à des prémisses qui proviennent d'autres types de systèmes. À ce titre, Russell donne notamment pour exemple la situation où un juge doit déterminer si les actions d'un accusé le rendent coupable ou non de quelque délit. Le juge raisonne alors selon le modèle suivant : il est illégal de faire l'action X, et l'accusé a fait X, donc l'accusé est coupable (p. 33). Il est aussi possible d'effectuer une inférence déductive à partir de prémisses obtenues par l'observation ou par une procédure expérimentale. On trouve cette sorte de raisonnement dans des domaines tels que le génie et la navigation (p. 33).

Quant à l'inférence inductive, elle consiste à « tirer des lois générales de cas particuliers » (p. 49). Cette forme de raisonnement a pour origine, nous dit Russell, une « propension animale » à s'attendre à ce que le futur soit semblable au passé (p. 39). Aussi la logique inductive vise-t-elle, en dernière analyse, à justifier cette propension (p. 39). La principale tâche ici consiste à déterminer les formes d'induction qui sont susceptibles de résulter en des affirmations dont le degré de certitude est acceptable.

Le type de raisonnement inductif dont la conclusion est la moins certaine est celui qui résulte d'une énumération simple, c'est-à-dire qui est de la forme suivante : a_1 est P , a_2 est P , a_3 est P , donc a_4 est P . On pourrait penser que plus le nombre de prémisses augmente (donc, plus le nombre d'observations de situations qui partagent certaines propriétés est grand), plus le degré de certitude de la conclusion augmente. Mais ce n'est pas nécessairement le

cas, comme en témoigne une ancienne pratique chinoise qui consiste à frapper un gong lorsqu'il y a éclipse de lune, phénomène que certains attribuent à une tentative, de la part d'un chien de la mythologie, de manger la lune. Ainsi, ces personnes pensent que le son du gong fait fuir le chien, ce qui préserve l'existence de la lune. Or, dans tous les cas où les gens concernés se sont adonnés à la pratique en question, la lune est réapparue dans le ciel (pp. 43-44).

Il s'agit donc de fonder l'induction sur des lois générales, afin d'établir les analogies pertinentes entre différentes situations, qui reposent sur des similitudes quant aux éléments causaux qui entrent en ligne de compte d'une fois à l'autre (pp. 48-51).

Toutefois, le degré de certitude quant à la vérité des lois générales repose lui-même sur le principe de l'énumération simple : tous les cas connus qui sont considérés pertinents sont ceux qui obéissent aux lois en question. Selon Russell, au moment où il écrit son texte, toutes les tentatives existantes d'asseoir la validité du principe de l'induction sont insatisfaisantes (pp. 58 à 61).

Alors que l'inférence déductive entraîne une conclusion vraie si elle est tirée de prémisses vraies, l'inférence inductive ne comporte aucune garantie de cette sorte : des prémisses vraies peuvent conduire à une généralisation qui se révèle fausse. Ainsi, la vérité du résultat d'une induction n'est que probable.

Le dernier essai porte sur les mathématiques, aussi est-il intitulé « L'art du calcul ». Russell déplore que peu de gens aient une formation avancée en mathématiques, ce qu'il attribue à une pédagogie déficiente en cette matière. Le remède proposé est de s'inspirer de l'histoire des mathématiques et d'enseigner des problèmes qui se sont réellement posés. À ce titre, Russell relate plusieurs exemples, notamment la façon dont Thalès de Milet s'y est pris pour établir la hauteur d'une pyramide, à savoir en appliquant la règle de trois aux mesures de sa propre taille, de la longueur de son ombre et de la longueur de l'ombre de la pyramide (pp. 65-66).

Russell s'applique ensuite à expliquer quantité de notions de bases, comme la racine carrée, la suite géométrique, l'induction mathématique, la fonction, le calcul intégral et différentiel, et même le problème des combinaisons et des permutations. Le tout est d'une intelligibilité telle que nous ne pouvons qu'être d'accord avec l'auteur quant à la possibilité de rendre les mathématiques moins abstruses.

Ce chapitre se termine par la question de la relation entre l'exactitude et la précision des mathématiques, et le caractère irrégulier et indéfini de la réalité concrète. L'auteur nous explique que le degré d'exactitude des hypothèses mathématisées qui portent sur le monde dépend du degré de précision de la catégorisation préalable des objets et événements concernés, qui n'est pas toujours une opération aisée :

Il faut que deux soit deux de quelque chose et la proposition « 2 et 2 font 4 » ne sert à rien si elle ne peut pas s'appliquer. Deux chiens et deux chiens font certainement quatre chiens, mais il peut y avoir des cas où on se demande si deux d'entre eux sont vraiment des chiens. « En tout cas, il y a bien quatre animaux »,

me direz-vous. Mais il existe des micro-organismes dont on ne peut pas dire s'il s'agit d'animaux ou de plantes. « Eh bien alors, des organismes vivants », me direz-vous. Mais il existe des choses dont on ne peut pas dire s'il s'agit d'organismes vivants ou non. Vous en serez réduits à dire : « Deux entités et deux entités font quatre entités. » Quand vous m'aurez dit ce que vous voulez dire par « entité », nous reprendrons la discussion (p. 91).

Cela dit, les mathématiques sont néanmoins d'une grande valeur, puisqu'elles « fournissent les meilleures hypothèses de travail pour comprendre le monde » (p. 93), ce dont témoigne le rôle crucial des innovations de cette discipline dans le progrès de la physique.

Russell a réalisé ici un exploit pédagogique. L'éditeur a eu raison de ne s'en tenir, pour toute présentation de l'ouvrage, qu'à un court texte en quatrième de couverture. Car *L'art de philosopher* est capable de faire saisir l'esprit de la démarche philosophique à n'importe quel néophyte, qui du reste ne manquera certainement pas de sourire aux réflexions morales à l'efficacité douteuse dont Russell assaisonne ses propos.

ISABELLE MARTINEAU

Université de Montréal

Bertrand Russell, *L'autorité et l'individu*, trad. de l'anglais par Michel Parmentier, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtésis », 2005, 119 pages.

Ce livre réunit les textes d'une série de six conférences diffusées en 1948 sur les ondes de la BBC, qui avait invité Bertrand Russell pour inaugurer son programme annuel des *Reith lectures*.

Le but de l'auteur est ici de répondre à la question suivante : « Comment pouvons-nous combiner le degré d'initiative individuelle qui est nécessaire au progrès avec le degré de cohésion sociale nécessaire à la survie ? » (p. 1). Russell propose de répartir le pouvoir selon un modèle qui s'apparente au socialisme de guilde, une approche qui allie certains éléments de l'anarchisme au socialisme. À cet égard, ce livre s'inscrit dans la lignée des *Principles of Social Reconstruction* et des *Roads to Freedom*. Mais, quoique la possibilité d'établir un tel système, de même que les présumés bienfaits de ce dernier soient justifiés par des considérations sur la nature humaine, l'auteur s'abstient de recourir abusivement à la psychanalyse et demeure muet quant à ses prescriptions antérieures qui voulaient que l'éducation des dirigeants puisse modérer leurs visées de domination. Ainsi, sans aller jusqu'à démentir l'opinion selon laquelle Russell était, en fait de politique, plus doué pour l'action que pour la théorie, *L'autorité et l'individu* présente néanmoins une réflexion qui est moins empreinte de ce que certains ont qualifié de naïveté.

Toutefois, en plus d'un certain manque de systématité, l'ensemble souffre de nombreuses répétitions et de ce que la plupart des idées avancées demeurent

Philosophiques

philosophiques

Bertrand Russell, *L'autorité et l'individu*, trad. de l'anglais par Michel Parmentier, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. «Zétésis», 2005, 119 pages.

Isabelle Martineau

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013903ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013903ar>

[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

Martineau, I. (2006). Compte rendu de [Bertrand Russell, *L'autorité et l'individu*, trad. de l'anglais par Michel Parmentier, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. «Zétésis», 2005, 119 pages.] *Philosophiques*, 33 (2), 541–545.
<https://doi.org/10.7202/013903ar>

me direz-vous. Mais il existe des micro-organismes dont on ne peut pas dire s'il s'agit d'animaux ou de plantes. « Eh bien alors, des organismes vivants », me direz-vous. Mais il existe des choses dont on ne peut pas dire s'il s'agit d'organismes vivants ou non. Vous en serez réduits à dire : « Deux entités et deux entités font quatre entités. » Quand vous m'aurez dit ce que vous voulez dire par « entité », nous reprendrons la discussion (p. 91).

Cela dit, les mathématiques sont néanmoins d'une grande valeur, puisqu'elles « fournissent les meilleures hypothèses de travail pour comprendre le monde » (p. 93), ce dont témoigne le rôle crucial des innovations de cette discipline dans le progrès de la physique.

Russell a réalisé ici un exploit pédagogique. L'éditeur a eu raison de ne s'en tenir, pour toute présentation de l'ouvrage, qu'à un court texte en quatrième de couverture. Car *L'art de philosopher* est capable de faire saisir l'esprit de la démarche philosophique à n'importe quel néophyte, qui du reste ne manquera certainement pas de sourire aux réflexions morales à l'efficacité douteuse dont Russell assaisonne ses propos.

ISABELLE MARTINEAU

Université de Montréal

Bertrand Russell, *L'autorité et l'individu*, trad. de l'anglais par Michel Parmentier, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtésis », 2005, 119 pages.

Ce livre réunit les textes d'une série de six conférences diffusées en 1948 sur les ondes de la BBC, qui avait invité Bertrand Russell pour inaugurer son programme annuel des *Reith lectures*.

Le but de l'auteur est ici de répondre à la question suivante : « Comment pouvons-nous combiner le degré d'initiative individuelle qui est nécessaire au progrès avec le degré de cohésion sociale nécessaire à la survie ? » (p. 1). Russell propose de répartir le pouvoir selon un modèle qui s'apparente au socialisme de guilde, une approche qui allie certains éléments de l'anarchisme au socialisme. À cet égard, ce livre s'inscrit dans la lignée des *Principles of Social Reconstruction* et des *Roads to Freedom*. Mais, quoique la possibilité d'établir un tel système, de même que les présumés bienfaits de ce dernier soient justifiés par des considérations sur la nature humaine, l'auteur s'abstient de recourir abusivement à la psychanalyse et demeure muet quant à ses prescriptions antérieures qui voulaient que l'éducation des dirigeants puisse modérer leurs visées de domination. Ainsi, sans aller jusqu'à démentir l'opinion selon laquelle Russell était, en fait de politique, plus doué pour l'action que pour la théorie, *L'autorité et l'individu* présente néanmoins une réflexion qui est moins empreinte de ce que certains ont qualifié de naïveté.

Toutefois, en plus d'un certain manque de systématité, l'ensemble souffre de nombreuses répétitions et de ce que la plupart des idées avancées demeurent

au stade de l'ébauche, conséquences presque inévitables du format original de ce qui est livré ici.

Par ailleurs, tout en étant très précise, la traduction de Michel Parmentier a su préserver une articulation naturelle à la prose russellienne.

La première conférence, « La cohésion sociale et la nature humaine » traite autant des conditions favorables à la coopération que des causes possibles d'effondrement d'une organisation.

Prenant appui sur les travaux d'Arthur Keith, Russell soutient que malgré l'évolution de l'humain sur les plans social, politique et technique depuis le paléolithique, nous demeurons pratiquement inchangés sur le plan biologique. Or la coopération avec nos semblables et la violence envers ceux qui ne font pas partie de notre communauté seraient des instincts, et donc des composantes biologiques qui nous animent toujours (p. 5). Russell en veut pour preuve que ces instincts se sont toujours manifestés d'une façon ou d'une autre dans les communautés humaines, quelles qu'en soient les formes d'organisation (pp. 6-8).

Ainsi, notre famille et les autres familles, notre tribu et les autres tribus, les conquérants et les conquis, les membres de notre religion et ceux qui ne le sont pas, notre nation et les autres nations et, finalement, les pays communistes et les pays capitalistes sont autant de façons de démarquer les « amis », « ceux envers qui nous pratiquons une morale de coopération », des « ennemis », « envers qui nous pratiquons une morale de compétition » (pp. 8-9).

Cependant, la coopération n'étant vraiment naturelle qu'envers la famille, la cohésion parmi les organisations plus vastes ne se maintient que par la conviction, fondée ou non, d'avoir un ennemi commun (p. 6). Aussi Russell, qui par ailleurs a cru à la possibilité de la paix mondiale, ne prévient-il pas néanmoins que cette dernière ne pourra être instaurée que si l'humain trouve un exutoire à ses pulsions agressives qui soit aussi satisfaisant que la guerre. À cet effet, il propose que les sports, la politique et la rivalité dans le domaine des arts aient plus d'importance dans la vie quotidienne (p. 12), et précisera à plusieurs occasions que ce qu'il entend ici est que les gens doivent avoir l'occasion de s'impliquer activement dans ces domaines, de sorte que leurs idées et leurs projets influencent sensiblement leurs semblables.

Bien entendu, nous explique Russell, l'humain est également un être rationnel à qui il arrive de fonder des organisations sur des principes qui n'ont rien à voir avec l'instinct. Mais si le mode de vie y est par trop contraire à l'instinct, la société risque de s'effondrer soit parce que le « naturel » prendra inmanquablement le dessus et la cruauté s'installera, soit parce qu'une apathie générale surgira et que personne ne voudra plus accomplir quoi que ce soit, comme ce fut le cas chez des Papous qui ont été coupés subitement de leur mode de vie traditionnel sans se faire offrir de substitut à leurs activités violentes (pp. 10-11 et 13).

Ainsi, l'autorité est l'un des moyens d'assurer la cohésion sociale, mais doit être limitée de façon à laisser le plus d'espace possible à l'initiative per-

sonnelle. Quant à cette dernière, elle est à la fois un moyen et une fin. Si elle constitue la façon par excellence d'éviter la guerre et d'assurer le progrès, ces deux-là n'ont de valeur que parce qu'ils permettent aux individus d'être heureux, ce qui survient lorsque ces derniers peuvent accomplir des réalisations personnelles. Les trois conférences suivantes, intitulées respectivement « La cohésion sociale et le gouvernement », « Le rôle de l'individualité » et « Le conflit entre la technologie et la nature humaine » traitent toutes, pour l'essentiel (malgré ce que leur titre peut dans certains cas laisser entendre), des effets néfastes d'une autorité mal exercée, quoique l'auteur y présente également quelques suggestions pour favoriser les initiatives personnelles.

L'idée principale ici est que, tant dans les pays socialistes qu'au sein des démocraties libérales, la centralisation est la principale tare des organisations qui influencent la vie quotidienne des individus, à savoir le gouvernement, les grandes entreprises et les organisations publiques telles que les universités et le système postal. Ainsi, la centralisation allant de pair avec une hiérarchie stricte et, qui plus est, tentaculaire, il s'ensuit que le pouvoir décisionnel de la majorité des individus quant à la façon de conduire leur vie est pratiquement insignifiant.

En tant que citoyen, l'individu n'a qu'une chance infime de pouvoir améliorer le sort de sa nation par la concrétisation d'une idée innovatrice, compte tenu d'une part que ses représentants politiques immédiats sont ceux qui ont le moins de pouvoir au sein du gouvernement, et d'autre part que l'aboutissement d'un tel projet implique que l'idée franchisse avec succès une multitude de paliers hiérarchiques (pp. 29-30). Quant à la participation aux élections, l'influence d'un vote est de l'ordre de la fraction de millionième (p. 91). L'individu moyen perçoit donc les gens de son gouvernement comme une poignée de privilégiés qui ignorent tout de sa réalité (p. 76). Russell prône donc la formation de petites collectivités dans l'État, au sein desquelles il serait possible d'instaurer une démocratie directe (p. 68).

Les arts et les sciences sont d'autres domaines pour lesquels seul un petit nombre d'individus verront leur œuvre reconnue dans nos vastes États centralisés. En ce qui concerne les scientifiques, ils doivent travailler pour l'intérêt des dirigeants plutôt que de servir l'humanité, sans quoi ils se voient refuser le financement nécessaire à la conduite de leurs recherches (pp. 44-47). Quant aux artistes et aux penseurs, ils sont d'une part soumis aux standards d'une poignée d'académies (pp. 40-41), et d'autre part appelés à ne se mesurer qu'aux élites des métropoles (p. 52). Le sort que l'on réserve aux gens talentueux est d'autant plus regrettable, nous dit Russell, que ces derniers ont de tout temps été les principaux initiateurs du progrès (p. 37). La décentralisation donnerait une plus grande liberté à ces gens exceptionnels et favoriserait la diversité culturelle (pp. 52-53).

Finalement, en tant que travailleur, l'individu contemporain est trop souvent confiné à des tâches monotones, pour lesquelles il ne fait appel qu'à une petite quantité de ses aptitudes et compétences, conséquences de la façon dont

la technologie moderne est utilisée pour l'organisation du travail (pp. 73-74). Qui plus est, les grandes entreprises sont des lieux où règne une hiérarchie guère moins rébarbative que celle dont est constituée l'État. Voilà donc réunies les conditions idéales de la démotivation générale. Russell suggère ici que les employés élisent les cadres et les contremaîtres (p. 74), que les hauts dirigeants soient plus accessibles aux employés des échelons inférieurs (pp. 75-76) et que les unités de travail soient réduites (l'auteur soutient même que la technologie contemporaine permettrait que ces unités se trouvent dans différentes localités, ce qui éviterait la concentration urbaine) (pp. 78-79). De plus, Russell se montre favorable à des programmes de partage des profits et à l'implication de tous les employés dans les décisions importantes de l'entreprise (p. 94).

Après avoir dénoncé ces misères des sociétés industrielles, il consacre l'essentiel de sa cinquième conférence, « L'autorité et l'initiative : leurs domaines respectifs », à préciser les champs de compétence qu'il reconnaît à l'État. Ainsi, ce dernier devrait assumer les trois fonctions suivantes. D'abord, le gouvernement devrait garantir la sécurité, laquelle comporte trois volets, à savoir, premièrement, la protection de la vie et de la propriété, ce qui inclut notamment de faire respecter les droits et libertés, deuxièmement, la défense du territoire national (idéalement, un éventuel gouvernement mondial devrait avoir le monopole de l'utilisation des armes de guerre) et, troisièmement, l'État doit garantir la sécurité économique par des programmes d'assurance contre le chômage et la maladie et par des pensions de vieillesse (pp. 82-84).

Ensuite, l'État doit être responsable de la justice, notamment politique (qui consiste à assurer la démocratie), et économique, laquelle requiert « l'étatisation des industries clés et une réglementation considérable du commerce extérieur » (p. 84-86).

Finalement, l'État doit assurer l'entretien des grandes infrastructures d'utilité commune, telles que les routes, de même que la conservation des ressources naturelles (p. 86).

Il est également un certain nombre de domaines qui, sans relever directement de l'État, doivent néanmoins être régis par ce dernier. À cet égard, on doit notamment empêcher les monopoles dans le domaine des publications et financer la recherche scientifique (pp. 90 et 102).

Tous les autres aspects de la vie sociale doivent être délégués à des groupes les plus petits possibles et à des gens qui ont un intérêt pour le domaine qu'on leur confie (p. 92). En ce qui concerne les entreprises privées, l'auteur ne s'oppose pas à leur existence dans la mesure où on y pratique la démocratie et on reconnaît la valeur de la créativité de tous les employés (p. 94).

Ce livre est clos par une conférence intitulée « L'éthique individuelle et l'éthique sociale », dans laquelle Russell veut montrer que sa défense de l'individu et de l'initiative personnelle est tout à fait acceptable, voire souhaitable, sur le plan moral.

Il est généralement admis, explique Russell, qu'il peut y avoir opposition entre ce qui est dicté par quelque code social et ce que l'on juge personnellement être bien. La forme la plus radicale de cette sorte d'antagonisme est l'objection de conscience. Or cela montre que les gens peuvent avoir une éthique personnelle, laquelle peut être comparée, dans la religion chrétienne, au devoir envers Dieu, alors que l'éthique sociale est à rapprocher du devoir envers son prochain (p. 106).

Russell poursuit en soutenant que l'éthique personnelle ne consiste pas seulement en la possibilité de formuler des jugements moraux personnels mais également à entreprendre des projets qui répondent à nos passions et intérêts plutôt qu'à de simples considérations d'utilité (car l'éthique sociale est tout à coup assimilée à l'utilité sociale) (p. 106), le tout dans le principal but d'« éviter que la vie humaine devienne grisâtre et sans intérêt » (p. 108).

Le mot de la fin va aux perspectives pour l'avenir, à l'égard duquel Russell nous enjoint de n'être pas trop sceptiques. Certes, « nous sommes [...] opprimés par les grandes forces impersonnelles qui gouvernent notre vie quotidienne et qui continuent à faire de nous des esclaves [...] » (p. 115). Mais « tout cela n'est aucunement nécessaire : il n'y a rien dans la nature humaine qui rende ces maux inévitables » (p. 118), ce qui, pour Russell, constitue la principale source d'espoir en un monde où règneront un jour la paix et le plein épanouissement des individus.

ISABELLE MARTINEAU

Université de Montréal

Joëlle Proust, *La nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005, 363 pages.

Avec ses collègues de l'Institut Jean Nicod, Joëlle Proust a contribué plus que quiconque à introduire dans la philosophie française les thèmes et les méthodes de la philosophie de l'esprit. Se réclamant depuis déjà plusieurs années d'une approche « naturaliste », Joëlle Proust souhaite « mettre en harmonie l'explication philosophique et les données de l'expérience humaine dans son ensemble » (p. 11). Sans tomber dans le réductionnisme ou le positivisme vieille école, ce naturalisme se démarque par une volonté de mettre la philosophie à niveau avec les sciences dures. L'accent est mis sur les neurosciences et la psychologie, et c'est bien de ces disciplines que s'inspire une philosophie qui ne prétend plus à aucun exceptionnalisme.

Après avoir consacré ses travaux précédents au problème de la conscience animale (*Comment l'esprit vient aux bêtes ?* Gallimard, 1997 ; *Les animaux pensent-ils ?* Bayard, 2003), Joëlle Proust reprend ici avec puissance un thème classique : qu'est-ce que l'action ? À quel moment une action peut-elle être dite volontaire ? Moins connu que son questionnement sur la conscience animale, ce thème est cependant loin d'être nouveau chez Joëlle Proust, qui a consacré de nombreux articles à la question de la subjectivité, à celle des actes

Joëlle Proust, *La nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005,
363 pages.

Benoît Dubreuil

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013904ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013904ar>

[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

Dubreuil, B. (2006). Compte rendu de [Joëlle Proust, *La nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005, 363 pages.] *Philosophiques*, 33 (2), 545–549.
<https://doi.org/10.7202/013904ar>

Il est généralement admis, explique Russell, qu'il peut y avoir opposition entre ce qui est dicté par quelque code social et ce que l'on juge personnellement être bien. La forme la plus radicale de cette sorte d'antagonisme est l'objection de conscience. Or cela montre que les gens peuvent avoir une éthique personnelle, laquelle peut être comparée, dans la religion chrétienne, au devoir envers Dieu, alors que l'éthique sociale est à rapprocher du devoir envers son prochain (p. 106).

Russell poursuit en soutenant que l'éthique personnelle ne consiste pas seulement en la possibilité de formuler des jugements moraux personnels mais également à entreprendre des projets qui répondent à nos passions et intérêts plutôt qu'à de simples considérations d'utilité (car l'éthique sociale est tout à coup assimilée à l'utilité sociale) (p. 106), le tout dans le principal but d'« éviter que la vie humaine devienne grisâtre et sans intérêt » (p. 108).

Le mot de la fin va aux perspectives pour l'avenir, à l'égard duquel Russell nous enjoint de n'être pas trop sceptiques. Certes, « nous sommes [...] opprimés par les grandes forces impersonnelles qui gouvernent notre vie quotidienne et qui continuent à faire de nous des esclaves [...] » (p. 115). Mais « tout cela n'est aucunement nécessaire : il n'y a rien dans la nature humaine qui rende ces maux inévitables » (p. 118), ce qui, pour Russell, constitue la principale source d'espoir en un monde où règneront un jour la paix et le plein épanouissement des individus.

ISABELLE MARTINEAU

Université de Montréal

Joëlle Proust, *La nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005, 363 pages.

Avec ses collègues de l'Institut Jean Nicod, Joëlle Proust a contribué plus que quiconque à introduire dans la philosophie française les thèmes et les méthodes de la philosophie de l'esprit. Se réclamant depuis déjà plusieurs années d'une approche « naturaliste », Joëlle Proust souhaite « mettre en harmonie l'explication philosophique et les données de l'expérience humaine dans son ensemble » (p. 11). Sans tomber dans le réductionnisme ou le positivisme vieille école, ce naturalisme se démarque par une volonté de mettre la philosophie à niveau avec les sciences dures. L'accent est mis sur les neurosciences et la psychologie, et c'est bien de ces disciplines que s'inspire une philosophie qui ne prétend plus à aucun exceptionnalisme.

Après avoir consacré ses travaux précédents au problème de la conscience animale (*Comment l'esprit vient aux bêtes ?* Gallimard, 1997 ; *Les animaux pensent-ils ?* Bayard, 2003), Joëlle Proust reprend ici avec puissance un thème classique : qu'est-ce que l'action ? À quel moment une action peut-elle être dite volontaire ? Moins connu que son questionnement sur la conscience animale, ce thème est cependant loin d'être nouveau chez Joëlle Proust, qui a consacré de nombreux articles à la question de la subjectivité, à celle des actes

mentaux, puis à celle des pathologies de l'action, notamment à travers ses travaux sur la schizophrénie.

Le point de départ de la réflexion est le problème de Malebranche quant à la causalité de l'action : comment pouvons-nous savoir que c'est notre volonté qui permet à notre bras de bouger, alors même que nous ignorons les mécanismes physiques et neuronaux qui font que ce mouvement est possible ? Joëlle Proust trouve le premier élément de réponse dans la théorie du « monisme anomal », par laquelle Donald Davidson a cherché à expliquer la manière dont un état mental pouvait causer un événement dans le monde (chapitre 2). Cette théorie affirme qu'il existe une identité stricte entre les états mentaux et les états cérébraux (monisme), sans pour autant qu'il soit possible d'établir des lois strictes permettant de dériver les états mentaux des états cérébraux (anomalisme). Le monisme anomal permet ainsi d'expliquer comment une propriété émergente, par exemple une attitude propositionnelle, peut jouer un rôle causal dans le monde. De même que l'élasticité permet d'expliquer la rupture du pont, une raison peut expliquer l'occurrence d'un événement dans le monde physique, dans la mesure où la propriété émergente garantit l'existence d'un état physique ou cérébral sous-jacent.

Mais l'approche causaliste de Davidson fait face à certaines difficultés. Par exemple, elle ne permet pas d'expliquer le problème classique de la « faiblesse de la volonté » et, plus grave encore, celui de la « causalité déviante », où un individu commet bel et bien un acte qu'il a l'intention de commettre, mais sans que son action ne soit directement le fruit de sa volonté. L'exemple classique est le suivant : Jean renverse et tue par accident un piéton en s'en allant tuer son banquier. Or il se trouve que le piéton est son banquier. Jean a-t-il commis un meurtre ? Pour résoudre ce problème, Proust se tourne (chapitre 3) vers les travaux de John R. Searle sur l'intentionnalité et, plus précisément, vers sa distinction entre l'intention préalable et l'intention en action. Cette distinction permet d'opposer la représentation du but de l'action (intention préalable) et les représentations motrices de l'action (les intentions en action), telles qu'elles s'inscrivent dans le lexique moteur de l'agent.

Proust construit sur l'analyse de Davidson et celle de Searle une « théorie de la volition » (chapitre 4) qui donne à la volonté une « structure sémantique réflexive », dans laquelle la représentation conceptuelle du but se superpose à des représentations motrices non conceptuelles. Cette théorie a l'avantage d'expliquer les pathologies de l'action. Par exemple, celle où l'individu a la conscience d'agir, mais sans pouvoir exercer de contrôle sur son action. Cela se produit, explique Proust, parce que « l'expérience d'agir en conformité avec une intention préalable » fait défaut au patient. Seules les représentations motrices sont actives.

Mais la théorie de la volition présentée par Proust ne s'intéresse pas simplement à l'aspect représentationnel de l'action. Elle souhaite également expliquer le caractère *exécutif* de l'agir, où l'intention préalable exerce un contrôle volontaire sur l'intention en action. La théorie de la volition s'accom-

pagne donc d'une théorie du contrôle. Celle-ci est basée sur une analyse cyclique de l'action, où l'information circule dans le sens descendant, vers les organes moteurs, et dans le sens ascendant, vers les organes de commande, sous la forme d'une rétroaction informant le centre de contrôle de l'évolution de l'action. Le centre de contrôle compare alors la rétroaction obtenue à celle attendue, de manière à appliquer une correction si nécessaire.

La théorie de Proust explique finalement l'aspect motivationnel de la volition. Proust est soucieuse de ne pas tomber dans une circularité vicieuse où l'agent, pour se mettre en état de produire un événement dans le monde, devrait d'abord agir sur lui-même. Dans la perspective de Proust, l'agent n'est pas l'auteur de la réorganisation des états cérébraux qui le met en état d'agir (p. 159). Ainsi, le bousclement dans l'état de volition n'est pas un passage lui-même *voulu* par l'acteur, il *est* le vouloir. La volition est donc un événement, causé par un contexte motivant, et par lequel l'organisme devient en mesure d'agir en vue d'un résultat.

Qu'en est-il avec tout cela de la conscience d'agir ? Proust adopte une théorie « perceptive » de la conscience d'agir (chapitre 5), où la rétroaction des commandes motrices donne lieu à des perceptions conscientes, qu'elle appelle des « perceptions en action » (p. 177). Ce sont ces perceptions en action qui constituent les « conditions de l'unification des motivations » (p. 180). Grâce à celles-ci, il devient possible de mener une évaluation consciente de l'action. Il existe donc deux formes de savoir reliées à l'action. Le premier est implicite et en partie inconscient, il concerne le volet exécutif de l'action. Le second est explicite et conscient, il est rendu possible par les perceptions en action, qui nous permettent d'identifier nos actions, de les mémoriser et de les exécuter délibérément.

Après avoir élaboré sa théorie de la volition, Proust consacre un chapitre de son ouvrage (chapitre 6) à la délicate question de la liberté de la volonté. Est-il possible pour les êtres humains d'avoir d'autres volitions que celles qu'ils ont ? Proust n'hésite pas à soutenir que le sentiment d'accomplir une action de manière volontaire est causalement déterminé (p. 205), mais refuse de présenter sa thèse comme une négation de la liberté. Elle distingue deux points de vue sur la liberté de la volonté. D'un côté, ceux qui affirment la compatibilité entre la liberté de la volonté et la causalité physique, de l'autre, ceux qui la nient. Proust prend position du côté des « compatibilistes », mais doit, pour ce faire, abandonner une définition trop forte de la liberté, où est libre celui qui « peut faire autrement ». La liberté ne doit pas être envisagée comme une possibilité métaphysique, mais bien comme une possibilité logique (p. 305), par laquelle l'individu parvient à moduler sa volonté.

Il en ressort une conception gradualiste de la liberté, dans laquelle il est possible pour un individu d'être plus ou moins libre, en fonction de l'étendue du répertoire de réponses ouvert par les nouvelles boucles de contrôle cognitif. Proust présente un modèle hiérarchique, un modèle en cascade, où se superposent les différents niveaux auxquels l'organisme peut réguler son

vouloir : le niveau des stimuli, le niveau des signaux contextuels, puis le niveau épisodique. Les nouvelles boucles de contrôle se traduisent pour l'individu par un gain en réflexivité. Ce gain permet de mieux mesurer l'aspect temporel des contraintes à l'action.

Les considérations sur la volonté et l'action débouchent chez Proust sur une réflexion sur l'identité et la notion de personne. Dans quelle mesure la structure hiérarchique de contrôle peut-elle aider à rendre compte de ce qui fait l'unité de la personne ? Le concept clé est alors celui de mémoire, à partir duquel Proust élabore une version « révisée » de la théorie mémorielle de la personne (chapitre 7). Celle-ci sera plus complexe que la théorie mémorielle simple, que Proust retrouve chez Locke et où, pour être une personne, il suffit d'être conscient de plusieurs événements et de pouvoir les rassembler dans l'expérience consciente d'un même « je ». Cette version simple de la théorie mémorielle est insuffisante. En effet, selon Proust, même si la continuité des souvenirs est réalisée, cela ne garantit pas l'existence d'un sujet capable de remplir la qualité de personne. Le philosophe peut le voir grâce à des expériences de pensée dans lesquelles on dupliquerait artificiellement les états mémoriels du sujet.

En quoi est-il possible de réviser la théorie de la mémoire ? Selon l'auteur, la mémoire ne peut se contenter d'un rôle passif. Au contraire, il faut qu'elle « participe activement à la transformation du sujet qui se souvient » (p. 270). Pour cela, il faut que le sujet des états mémoriels soit capable d'agir mentalement à la lumière de ceux-ci. Le rappel mémoriel n'est donc pas suffisant, à cela doit s'ajouter la conscience de pouvoir « s'auto-affecter » par ce rappel. À travers les actions mentales, il devient possible d'intervenir sur ses propres états mentaux et de modifier ses croyances, ses désirs et ses émotions.

Le processus conscient de révision des états mentaux est donc inhérent à l'identité personnelle. C'est à ce niveau de contrôle que le sujet peut véritablement gagner l'*accès à soi*. Rejetant l'idée selon laquelle le *soi* ne serait qu'une fiction, Proust s'oppose néanmoins à toute vision substantielle de la personne. Fidèle à l'approche naturaliste qui lui est chère, elle décrit prosaïquement la personne comme un « système individuel de dispositions, socialement entretenu, permettant de réviser ses états (croyances, désirs, intentions, etc.) sur la base d'actions mentales » (p. 292).

C'est ici que s'achève le long parcours de *La nature de la volonté*. Avec *Comment l'esprit vient aux bêtes ?* le lecteur avait parcouru le chemin permettant à la représentation animale d'apparaître dans le monde naturel, mais il se retrouve beaucoup plus loin avec cet ouvrage : la réflexion, qui débute avec la possibilité pour l'action de jouer un rôle causal dans le monde, se rend jusqu'à l'apparition de la personne et de son expérience de la liberté.

La nature de la volonté présente une théorie à l'architecture sophistiquée, comme c'est souvent le cas dans ce genre d'ouvrage. Mais la sophistication de Proust n'est jamais inutile et les lourdeurs, si difficilement évacuables, sem-

blent bien peu nombreuses lorsqu'on considère l'ampleur du projet. Celui-ci représente à n'en point douter un aboutissement pour l'auteur, qui nous offre avec cette monographie la synthèse d'une pensée élaborée depuis une quinzaine d'année dans les revues spécialisées de la science cognitive, la psychologie et la philosophie, et dont la force et la cohérence s'imposent ici sans conteste.

BENOÎT DUBREUIL

Université libre de Bruxelles

Livres reçus (automne 2006)

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013905ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013905ar>

[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

(2006). Livres reçus (automne 2006). *Philosophiques*, 33 (2), 551–552.

<https://doi.org/10.7202/013905ar>

Livres reçus (automne 2006)

- Beaulieu, Alain (dir.), *Michel Foucault et le contrôle social*, Québec, Presses de l'Université Laval (coll. Mercure du nord), 2005, 292 p.
- Buchanan, Ian et Lambert Gregg, *Deleuze and Space*, Toronto et Buffalo, Toronto University Press (coll. Deleuze Connections), 2005, 245 p.
- Bunge, Mario, *Chasing Reality: Strife over Realism*, Toronto, University of Toronto Press (coll. Toronto Studies in Philosophy), 2006, 342 p.
- Cohen-Levinas, Danielle, *La voix au-delà du chant : une fenêtre aux ombres*, Paris, Vrin (coll. Essais d'art et de philosophie), 2006, 314 p.
- Daigle, Christine, *Le nihilisme est-il un humanisme ? Étude sur Nietzsche et Sartre*, Québec, Presses de l'Université Laval (coll. Inter-sophia), 2005, 256 p.
- Gaïlle-Nikodimov, Marie et Ménissier, Thierry (dir.), *Lectures de Machiavel*, Paris, Ellipses (coll. Lecture de ...), 2006, 365 p.
- Gautier, Claude, *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin et Éditions de l'EHESS (coll. Contextes), 2005, 301 p.
- Guibet-Lafaye, Caroline, *La justice comme composante de la vie bonne*, Québec, Presses de l'Université Laval (coll. Inter-sophia), 2006, 232 p.
- Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction*, textes introduits, traduits et annotés par D. Piché, Paris, Vrin (coll. Translatio), 2005, 267 p.
- Gupta, Anoop, *Kierkegaard's Romantic Legacy. Two Theories of the Self*, Ottawa, University of Ottawa Press (coll. Philosophica), 2005, 133 p.
- Hottois, Gilbert, *La science entre valeurs modernes et postmodernité*, Paris, Vrin (coll. Pour demain), 2005, 124 p.
- Kingwell, Mark, *À la poursuite du bonheur. De Platon au Prozac*, trad. par A. Beaudry, Montréal, Bayard Canada livres, 2006, 417 p.
- Létourneau, Alain, *Trois écoles québécoises d'éthique appliquée : Sherbrooke, Rimouski et Montréal*, Paris, L'Harmattan (coll. Éthique en contextes), 2006, 301 p.
- Létourneau, Patrice, *Le phénomène de l'expression artistique. Une reconstruction à partir des thèses de Maurice Merleau-Ponty*, Québec, Editions Nota Bene, 2005, 156 p.
- Michel, Johann, *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. Passages), 2006, 500 p.
- Moreau, Pierre-François et Ramond, Charles (dir.), *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses (coll. Lecture de ...), 2006, 300 p.
- Nef, Frédéric, *Les propriétés des choses. Expérience et logique*, Paris, Vrin (coll. Problèmes et controverses), 2006, 344 p.
- Plotin, *Traité 3 (III, 1)*, introduction, traduction, commentaire et notes par M. Chappuis, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, 171 p.
- Provençal, Yvon, *Le Dieu imparfait. Essai de philosophie pour notre temps*, Québec, Presses Inter Universitaires, 2006, 207 p.
- Saint-Simon, *Écrits économiques et politiques. Anthologie critique*, éd. par Juliette Grange, Paris, Pocket (coll. Agora les classiques), 2005, 560 p.
- Sokal, Alan, *Pseudosciences & postmodernisme. Adversaires ou compagnons de route ?*, Paris, Odile Jacob, 2005, 224 p.

- Stelzner, Werner et Kreiser, Lothar, *Traditionelle und nichtklassische Logik*, Paderborn, Mentis, 2004, 453 p.
- Thomas d'Aquin et Boèce de Dacie, *Sur le bonheur*, textes introduits, traduits et annotés par R. Imbach et I. Fouche, Paris, Vrin (coll. Translatio), 2005, 176 p.
- Thomas-Fogiel, Isabelle, *Référence et autoréférence. Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin (coll. Analyse et philosophie), 2005, 336 p.
- Trottier, Yves et Imbeault, Marc, *Limites de la violence. Lecture d'Albert Camus*, Québec, Presses de l'Université Laval (coll. Lectures), 2006, 154 p.
- Tzitzis, Stamatios (dir.), *La mémoire, entre silence et oubli*, Québec, Presses de l'Université Laval (coll. Inter-sophia), 2006, 544 p.
- Vigneault, Luc et Blais, René (dir.), *Culture et technoscience : des enjeux du sens à la culture. Approche d'une logique multidisciplinaire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, 164 p.

Outre les ouvrages qui apparaissent dans cette liste, la rédaction de *Philosophiques* peut obtenir, pour fin de compte rendu ou d'étude critique, la plupart des livres parus récemment.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu
ou une étude critique sont priées de s'adresser à :

Jimmy Plourde

Département de philosophie
Faculté des Arts et des sciences sociales
Université de Moncton
Moncton, NB
E1A 3E9
Courriel : plourde7@yahoo.com

Index du volume 33 (2006)

Volume 33, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013906ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013906ar>

[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

(2006). Index du volume 33 (2006). *Philosophiques*, 33 (2), 553–554.

<https://doi.org/10.7202/013906ar>

Index du volume 33 (2006)

Articles

AMSELEK, PAUL, Les fonctions normatives ou catégories modales	391
CHARLAND, LOUIS C., La psychopathologie et le statut d'espèce naturelle de l'émotion	217
DUMOUCHEL, PAUL, Qu'est-ce qu'une maladie ? Pinel, aliéniste et nosographe	19
FAUCHER, LUC, POIRIER, PIERRE ET LACHAPELLE, JEAN, La théorie des systèmes développementaux et la construction sociale des maladies mentales	147
FAUCHER, LUC, Présentation	3
GANDON, SÉBASTIEN, Grandeurs, vecteurs et relations chez Russell (1897-1903)	333
GERRANS, PHILIP, La lecture de pensée pour débutants	125
GUIBERT LAFAYE, CAROLINE, Le critère d'absence d'envie dans les théories contemporaines de la justice	419
LEROUX, JEAN, Langage et pensée chez W. von Humboldt	379
MACDONALD, IAIN, L'art <i>in extremis</i> : le monochrome chez Theodor W. Adorno et Yves Klein	455
MESTIRI, SOUMAYA, Peut-on se passer de la position originelle ?	435
PERRING, CHRISTIAN, Conceptualiser les troubles mentaux chez les enfants et les adolescents	65
POLAND, JEFFREY, Étapes vers un monde sans schizophrénie	99
SOLER, LÉNA, Contingence ou inévitabilité des résultats de notre science ?	363
STEVENS, G. LYNN ET GRAHAM GEORGE, Reconcevoir le délire	183
VANDERVEKEN, DANIEL, <i>In memoriam</i> Raymond Klibansky. Hommage à un grand maître	473
VIGNEMONT, FRÉDÉRIQUE DE, L'hystérie : ne plus vouloir pouvoir, ne plus pouvoir vouloir	197
WAKEFIELD, JEROME, Fait et valeur dans le concept de trouble mental : le trouble en tant que fonction préjudiciable	37
ZACHAR, PETER, Les troubles psychiatriques et le modèle des espèces pratiques	81

Disputationes

DAVIS, STEVEN, <i>Literal Meaning</i> de F. Recanati	263
GILLON, BRANDON S., Du sens littéral	237
MACLURE, JOCELYN, De l'herméneutique de la modernité à l'éthique normative	493
MCCARTHY, THOMAS, Imaginaires sociaux et modernités multiples	485
PATTON, PAUL, L'identité des imaginaires sociaux et la nature des droits	499
RECANATI, FRANÇOIS, Précis de <i>Literal Meaning</i>	231
RECANATI, FRANÇOIS, Réponses à mes critiques	275
SEYMOUR, MICHEL, Le contextualisme sémantique en perspective	249

TAYLOR, CHARLES, Précis de <i>Modern Social Imaginaries</i>	477
TAYLOR, CHARLES, Réponses à mes critiques	507

Études critiques

HARRIS, JOHN, <i>On Cloning</i> (Mark Hunyadi)	289
OGIEN, RUWEN, <i>La panique morale</i> (Nicolas Tavaglione)	513

Comptes rendus

BOUCHARD, YVES, <i>Le holisme épistémologique de Kant</i> (Sophie Grapotte)	302
FAYE, EMMANUEL, <i>Heidegger, L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935</i> (Luc Vigneault)	310
FISSETTE, DENIS, <i>Husserl's Logical Investigations reconsidered</i> (Pierre-Jean Renaudie)	533
FOURNEL, JEAN-LOUIS, JEAN CLAUDE ZANCARINI, La politique de l'expérience ; Marie Gaille-Nikodimov, <i>Conflit civil et liberté. La politique machiavélique entre histoire et médecin</i>	
MACHIAVEL, <i>Discours sur la première décade de Tite-Live</i> (Christian Nadeau)	317
NIKSERESHT, IRAJ, <i>Physique quantique. Origines, interprétations et critiques</i> (Yvon Gauthier)	309
PICHÉ, DAVID, La querelle des universaux à la Faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260 (Aurélien Robert)	299
PROUST, JOËLLE, <i>La nature de la volonté</i> (Benoit Dubreuil)	545
ROSENKRANZ, KARL, <i>Vie de Hegel suivi de Apologie de Hegel contre le docteur Haym</i> (Éric Guay)	529
RUSSELL, BERTRAND, <i>L'art de philosopher</i> (Isabelle Martineau)	537
RUSSELL, BERTRAND, <i>L'autorité et l'individu</i> (Isabelle Martineau)	541
SCHNIEDER, BENJAMIN, Substanz und Adhärenz. Bolzanos Ontologie des Wirklichen (Paola Cantu)	306
TAVAGLIONE, NICOLAS, Le dilemme du soldat. Guerre juste et prohibition du meurtre (Karine Wurtz)	323