

## Universalisme et pluralisme chez Montesquieu

Philip Knee

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027150ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027150ar>

[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

Knee, P. (1991). Universalisme et pluralisme chez Montesquieu. *Philosophiques*, 18 (2), 3–26. <https://doi.org/10.7202/027150ar>

Résumé de l'article

Ce texte propose une lecture de l'oeuvre de Montesquieu à partir de débats récents sur le relativisme politique. La méthode d'ensemble qui se dégage de quelques grands thèmes des Lettres persanes et de L'Esprit des lois permet d'apercevoir le double enseignement de cette pensée: qu'elle est structurée à la fois par un horizon normatif d'universalité et par une conception plurielle du bien politique.

## ARTICLES

### UNIVERSALISME ET PLURALISME CHEZ MONTESQUIEU\*

par Philip Knee

RÉSUMÉ. Ce texte propose une lecture de l'œuvre de Montesquieu à partir de débats récents sur le relativisme politique. La méthode d'ensemble qui se dégage de quelques grands thèmes des *Lettres persanes* et de *L'Esprit des lois* permet d'apercevoir le double enseignement de cette pensée: qu'elle est structurée à la fois par un horizon normatif d'universalité et par une conception plurielle du bien politique.

ABSTRACT. This paper proposes a reading of Montesquieu's work on the basis of recent debates concerning political relativism. The overall method which is present in some of the major themes of the *Lettres persanes* and *De l'Esprit des lois* suggests that this thought is structured at once by a normative horizon of universality and by a plural conception of the political good.

Il est courant à notre époque d'identifier le maintien d'un étalon universel en matière de jugement moral ou politique à un impérialisme culturel, à la volonté d'une culture particulière d'assimiler ce qui est différent d'elle. On dénonce alors ce discours réducteur dont l'énonciateur, par l'univers absolu et unique qu'il s'est ainsi créé, est devenu incapable de se voir, car se voir implique de passer par l'autre, et cet autre, une fois réduit, ne s'appartient plus: il ne dit plus rien que ce que dit de lui le discours universaliste. Mais c'est ici que les problèmes commencent, car cette critique fort répandue de l'universalisme hypocrite de l'Occident peut mener au repli de chacun sur sa seule différence. La revendication d'un « droit

---

\* Ce texte s'inscrit dans un projet de recherche sur la pensée française aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles, soutenu par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

à la différence » peut signifier que chaque culture, chaque nation ou groupe, aurait son principe d'évaluation en soi, ce qui fait disparaître, au nom de la diversité, tout étalon universel pour juger les conduites. Dès lors les adversaires dans un conflit ne sont plus que des forces qui s'opposent, ils ne sont plus des semblables pouvant trouver, ou au moins chercher, les termes communs d'un dialogue en s'appuyant sur une universalité de justice ou de droit.

Historiquement, c'est au tournant du XVIIIe au XIXe siècle qu'on situe souvent la cristallisation de ces enjeux. Dès l'époque de la Révolution française, les idéaux triomphants de la pensée des Lumières sont mis en cause; par Burke, par exemple, qui condamne l'abstraction de ces idéaux au nom des coutumes, des traditions, des bons « préjugés » de chaque nation. Peu après, les conquêtes de Napoléon, menées au nom des idéaux révolutionnaires, sont perçues comme incarnant une volonté d'assimilation culturelle, et c'est avec sa défaite qu'on voit surgir, dans le romantisme en Allemagne ou le nationalisme en France, une glorification de la particularité des cultures. L'opposition qui ainsi se fait jour met aux prises une légitimité de droit, fondée sur une idée universelle de l'homme, sur son autonomie, contre les préjugés qui le maintiennent dans l'ignorance; et une légitimité de fait, fondée sur l'enracinement, sur l'esprit d'un peuple, sa langue ou son passé. Cette opposition aide à comprendre nos débats sur la culture au XXe siècle; mais ils sont difficiles à déchiffrer dans la mesure où les armes de cette tradition d'appartenance servent à combattre l'impérialisme culturel (en particulier le colonialisme) paradoxalement au nom même de l'idéal des Lumières. En effet, l'idéal de la culture comme compréhension des différences, que la pensée des Lumières opposait au fanatisme et à la superstition au XVIIIe siècle, s'est perverti, car la culture n'est souvent définie aujourd'hui que comme une appartenance ou une origine. Elle peut alors servir à justifier, au nom des droits et des différences, tous les fanatismes politiques ou religieux, ces fanatismes qu'il s'agissait justement de combattre au départ. Et c'est de ce retournement dans la pensée que s'alimentent au XXe siècle beaucoup de causes nationales, tiers-mondistes en particulier. Même quand on prétend s'en réclamer, l'idéal des Lumières se tourne en son contraire lorsque, au nom du différent, on en vient à nier la communauté de conscience entre les hommes et tout horizon d'universalité. En revanche, dira-t-on, ce danger n'a-t-il pas son envers? L'affirmation d'une

telle universalité n'ouvre-t-elle pas inévitablement la voie à un modèle unique de société, à une pratique politique réductrice directement régie par les normes de perfection ou d'excellence dictées par un savoir philosophique?

Depuis quelques années plusieurs auteurs ont voulu prendre en charge ces interrogations en se penchant à nouveau sur la philosophie des Lumières<sup>1</sup>, afin d'y chercher l'expression d'une universalité morale et politique permettant d'éviter certains écueils de la pensée contemporaine: celui d'un improbable « retour » à la tradition ancienne du droit naturel comme seule issue pour affronter le relativisme et l'historicisme modernes; celui d'un anti-humanisme (fort répandu, surtout en France, depuis une trentaine d'années) découlant du détournement scientiste et positiviste des Lumières au XIXe siècle<sup>2</sup>. Dans ce contexte on peut s'interroger sur le statut accordé à Montesquieu par certains de ces auteurs<sup>3</sup>. Alors qu'une réputation tenace continue à faire de lui seulement le précurseur de la sociologie positiviste, ils suggèrent que sa perspective d'un « droit naturel rationalisé » renferme bien autre chose qu'une simple science objective des faits et des lois. Il s'agira ici de revenir sur cette pensée, non pour reformuler comme telles ses thèses bien connues sur la séparation des pouvoirs, la nature des gouvernements ou l'influence des climats; mais pour dégager brièvement, à partir de ces thèmes, deux traits significatifs de sa philosophie, qui permettent peut-être de mieux apercevoir son actualité et sa pertinence dans les débats actuels.

On peut dire que cette philosophie est structurée de bout en bout par une ambivalence: celle de l'universel du droit politique et du particulier de l'esprit des peuples; ambivalence dont l'idée de loi dans *De L'Esprit des lois* est la médiation et dont l'enjeu épistémologique est présent dès les *Lettres persanes*. C'est cette ambivalence que nous chercherons à interroger afin de mettre en évidence, à la fois, que cette pensée est structurée par un horizon normatif d'universalité, et qu'elle est animée d'une conception plurielle du bien politique. Pour cela nous caractériserons d'abord la méthode mise en oeuvre par Montesquieu dans ses deux principaux ouvrages<sup>4</sup>, où le thème de la religion nous servira d'entrée en matière; puis nous tenterons de formuler ce double enseignement, universaliste et pluraliste, de sa pensée.

\*

«Vérité dans un temps, erreur dans un autre », dit Usbek dans les *Lettres persanes* (LXXV), faisant écho à Montaigne et Pascal, et résumant la vaste entreprise de relativisation des certitudes qui semble être celle de l'ouvrage. En effet, ces Persans en ballade semblent ne s'ouvrir qu'un abîme d'incertitude, car ils ne font pas qu'interroger les moeurs parisiennes (vie de salons, savoirs superficiels, intrigues politiques), mais mettent en cause en même temps leurs propres croyances les plus intimes (*LP*, XVII). La leçon de Montesquieu est-elle alors qu'on est condamné au relativisme des sens, à la multiplicité des opinions, et à l'impuissance de l'esprit à aller au-delà d'un perpétuel dévoilement de la contingence des êtres? Et que si l'on peut bien être Persan, on ne peut pas être homme? Dans lettre après lettre sur la religion, c'est le caractère changeant, illusoire ou hypocrite des croyances qui est moqué, celles-ci étant renvoyées, par exemple, à la constitution du corps humain: l'immortalité serait crue selon l'influence des désirs terrestres, selon les impulsions physiologiques et psychologiques des hommes. De plus, les idées religieuses semblent calquées sur ce que l'homme imagine sur lui-même, et Dieu se trouve ainsi chargé de toutes les imperfections humaines (LXIX). En religion comme en toutes choses, on juge « par un retour secret que nous faisons sur nous-mêmes » (LIX), et ce retour sur soi se manifeste par les illusions de grandeur contenues dans la religion, alors que les hommes rampent sur un atome: la Terre, qui n'est qu'un point de l'univers (LIX); et ces hommes s'y donnent une importance indue, exprimée par exemple par leurs arguments contre le suicide (LXXVI). D'où une interrogation sur tous les dogmes: la Création, la chute, le péché (CXIII); et une mise en question de toutes les superstitions, surtout de l'esprit missionnaire et des dévots (LXXV et CXLIII); et cela autant pour la religion chrétienne (sur laquelle Usbek et Rica portent le même regard extérieur que les Européens ont sur la Perse) que pour la religion mahométane.

Mais pas plus sur cette question que sur les autres, on va le voir, les *Lettres* ne débouchent sur un scepticisme désespéré. Cet abîme d'incertitude n'est présent que comme un moment salutaire, un moment d'étonnement philosophique qui est d'emblée dirigé vers autre chose. On n'a pas affaire ici à une entreprise seulement critique, à une infinie démystification des illusions de la vie sociale sans la reconstruction d'un autre monde, car

ce constat de la fragilité des croyances et de la multiplicité des dogmes et des sectes, induit insensiblement, au fil des échanges, une inversion de perspective: une invitation à considérer la fonction sociale des religions. Le problème de la vérité du dogme devient celui de son utilité, et le questionnement des certitudes se transforme en une méditation sur les formes multiples de la religion et en une invitation à la tolérance. Plus que sur la vérité des croyances, l'attention se porte sur leurs excès, les affrontements auxquels elles conduisent quand elles s'accompagnent de mesures intolérantes ou inutiles<sup>5</sup>. Non que les oppositions religieuses soient en elles-mêmes nocives dans la société; elles peuvent au contraire être utiles (LXXXV); mais seulement dans le cadre d'un esprit de tolérance dont le travail d'observation et de compréhension ici suggère justement la voie. Sans doute trouve-t-on dans les *Lettres persanes* ce qui, chez Voltaire, est dominant: un travail de sagesse, une volonté d'ébranler les consciences. Mais cette démonstration (menée d'ailleurs avec une légèreté qui ne tombe jamais dans le sarcasme ou le dénigrement voltairiens) ne fait que préparer l'essentiel: la reconnaissance d'une universalité nouvelle qui peut rendre compte de la diversité et de la constance des religions. Cette universalité est un principe fondamental de la nature humaine, un sentiment intérieur qui anime le cœur de tous les hommes, et qui est discernable à travers la comparaison des pratiques humaines, aussi diverses soient-elles. Au fil des *Lettres* se dégage l'idée d'un rapport équilibré au monde où la raison dissipe les fausses peurs de l'imagination et reconnaît ses propres limites, ces peurs venant justement du refus d'affronter certains phénomènes par la raison et du refus orgueilleux de reconnaître la relativité de la place de l'homme dans l'univers. On peut sans doute parler d'une religion naturelle ici, car à travers Usbek, Montesquieu suggère clairement que seul importe finalement un amour de la justice qui définit le noyau commun des religions (XLVI). Quel que soit le fondement religieux qu'on leur donne, ces valeurs communes manifestent l'équivalence des différentes religions et un horizon éthique commun à tous les hommes.

Il est vrai que Montesquieu, à la fois par prudence politique et par sa disposition personnelle, ne s'en tient pas à cette affirmation d'équivalence. En passant des *Lettres persanes* à *L'Esprit des lois*, il dit d'emblée sa préférence pour la religion chrétienne, et suggère qu'elle incarne cette éthique de la tolérance et qu'elle favorise le bonheur des hommes. Sans doute, comme

toutes les religions, le christianisme est utile du point de vue politique; et, pour Montesquieu, il se prête particulièrement bien à la stabilisation des sociétés: en adoucissant les moeurs, en souhaitant que les chrétiens remplissent leurs devoirs sociaux et qu'ils aient les meilleures lois politiques et civiles (*EL*, XXIV, 1)<sup>6</sup>. Mais en plus du bien du citoyen, le christianisme fait le bonheur de l'homme, son bonheur dans cette vie en plus de l'autre vie. Aussi indispensable à l'individu qu'à la société, Montesquieu cherchera donc, non pas à « faire croire » sa religion, son point de vue n'étant pas celui du théologien, mais à la « faire aimer » en montrant ses bienfaits, c'est-à-dire en montrant en quoi elle rejoint mieux l'universalité morale que les autres religions. En ce sens, dans l'économie de *L'Esprit des lois*, l'option religieuse de Montesquieu est indissociable de l'entreprise d'observation et de compréhension rationnelles, où il déploie, comme l'on sait, une vaste sociologie des religions pour décrire leur action locale, leurs effets plus ou moins civilisateurs, leur manière d'agir sur les coeurs là où les lois civiles sont sans force. En étudiant leur degré de cohérence avec les différents systèmes politiques et comment elles les servent ou les entravent, il note le lien entre les gouvernements modérés et la religion chrétienne, les gouvernements despotiques et la religion mahométane; entre la monarchie et le catholicisme, la république et le protestantisme; enfin entre les rites, les croyances et les climats (*EL*, XXIV et XXV). Comme dans les *Lettres persanes*, ce travail n'est pas qu'interrogatif ou descriptif, l'explication rationnelle des pratiques religieuses faisant apparaître d'elle-même un horizon prescriptif de tolérance et de modération. La comparaison des diverses manifestations de la religion est en soi porteuse d'une valeur universelle qui rejoint, à travers des justifications morales et laïques, les valeurs de douceur et de tolérance associées au départ avec la religion chrétienne. Alors que dans les *Lettres persanes* la relativisation des croyances révélait, comme en négatif, un noyau commun des religions, la sociologie « objective » de *L'Esprit des lois* devient l'éloge d'une justice humaine universelle que résumant les « lois naturelles » mises en place au début de l'ouvrage, et énoncées sans référence à la religion: ces « rapports d'équité naturelle antérieurs à la loi positive qui les établit », incluent, outre le désir de se conserver, de se reproduire et de sociabiliser, l'instinct religieux lui-même (*EL*, I, 2).

On peut comprendre, à partir de là, la position subtile de Montesquieu sur les rapports de la religion et du pouvoir politique, qui illustre bien sa méthode d'ensemble. L'origine

de la religion réside dans le besoin qu'en ont les sociétés, pense Montesquieu, puisque c'est avec la société qu'apparaît l'état de guerre entre les hommes, et que l'exigence de paix fait naître les lois, la morale et la religion (*EL*, I, 1-2). Mais il ajoute que la religion existait à l'état latent avant la formation des sociétés, qu'elle n'est donc pas créée de toutes pièces mais organisée par les politiciens pour leurs fins sur la base de dispositions naturelles et selon les conditions géographiques (*EL*, XXIV, 24-26). Les gouvernants ont forgé une institution permettant de fortifier l'autorité des lois à partir d'instincts religieux fondamentaux: l'obéissance des hommes à ce qui leur est supérieur et l'amour vis-à-vis des autres hommes. Dans ce cadre, Montesquieu s'oppose à une utilisation politique directe de la religion, c'est-à-dire à sa réglementation par l'État, même s'il reconnaît la puissance qui résulte de cette unité (*EL*, XXIV,1)<sup>7</sup>. Si l'ordre politique requiert bien les sentiments de respect, de crainte, de fraternité que la religion entretient dans le cœur des hommes, c'est pourtant la séparation de la religion et de l'État et la tolérance des différents cultes, qui sont conformes à la raison et à la nature: c'est en restant séparée de l'État, en résistant à ses abus et en créant ainsi un équilibre, que la religion joue au mieux son rôle social. Cela dit, le principe général de la tolérance, aussi important soit-il, est lui-même problématique, pour Montesquieu, car une tolérance universelle équivaut finalement à l'indifférence et donc à l'irreligion. Elle peut ouvrir la voie à des bouleversements religieux qui brusquent les esprits, affaiblissent des institutions qui tirent leur force de leur immutabilité; ce qui peut donner lieu à des affrontements si les différentes confessions deviennent trop zélées — comme Montesquieu le voit en France depuis la Réforme (*EL*, XXIV, 5), en particulier dans sa région bordelaise. D'où la solution prudentielle de Montesquieu, aussi méfiante à l'égard de l'intolérance de la religion d'État qu'à l'égard d'une ouverture généralisée à tous les possibles; une solution nourrie autant par la sagesse pratique que par l'exigence normative: « Ce sera une très bonne loi civile, lorsque l'État est satisfait de la religion déjà établie, de ne point souffrir l'établissement d'une autre. Voici donc le principe fondamental des lois politiques en matière de religion: quand on est maître de recevoir dans un État une nouvelle religion, ou de ne pas la recevoir, il ne faut pas l'y établir; quand elle y est établie, il faut la tolérer » (*EL*, XXV, 10).

Cette même approche est à l'oeuvre pour tous les thèmes privilégiés de Montesquieu dans les deux ouvrages. Dans le cas de l'esclavage domestique, les *Lettres* accomplissent leur travail de relativisation par l'examen des degrés de subordination des femmes selon les pays<sup>8</sup> et selon les religions (*LP*, CXLI, CXVI); mais l'intrigue parallèle qui se déroule dans le sérail d'Usbek fait transparaître une dénonciation virulente des arguments en faveur de la soumission naturelle des femmes et de la cruauté à leur égard<sup>9</sup>. Si le dénouement de cette intrigue est tragique, l'angoisse, la jalousie et l'échec d'Usbek étant sanctionnés par le suicide de Roxane, sa préférée (*LP*, CLXI), la souffrance psychologique et les contradictions politiques des personnages n'ouvrent pas cependant sur une éthique de la résignation, car le mal n'est pas renvoyé à un principe métaphysique régissant le monde. Ce mal est décrit plutôt de manière à mettre en évidence l'aveuglement et l'excès, et donc les tâches de la raison: celle-ci peut éviter aux hommes les erreurs dues à l'orgueil ou à l'ambition démesurée du pouvoir. Comme pour la religion, *L'Esprit des lois* reprend ce thème de manière plus explicative, en soulignant les raisons géographiques et climatiques de la servitude des femmes, et en démontrant l'inutilité de la polygamie. Celle-ci ne contredit pas seulement la nature des choses par ses conséquences nocives sur la vie sociale (par exemple, elle n'encourage pas la propagation de l'espèce, ce qui, on le sait, est une préoccupation majeure de Montesquieu); mais elle heurte aussi la nature éthique de l'homme en affaiblissant l'amour des hommes pour les femmes, sans apaiser l'esprit de jouissance masculin et sans relâcher les liens d'asservissement des femmes (*EL*, XVI, 6). Même approche dans le cas du droit familial, où Montesquieu montre que le sentiment d'un devoir éthique (l'obligation alimentaire des parents vis-à-vis des enfants) vient se superposer à l'instinct naturel de procréation sur lequel se fonde le mariage<sup>10</sup>. Enfin, dans la dénonciation du despotisme, de l'esclavage ou de la violence coloniale (*EL*, III, 9, et XV; et *LP*, CIV, CXVIII, CXXI), Montesquieu s'attache à démonter les justifications contradictoires qu'on leur donne, et à révéler l'échec politique de ces options, de sorte que les hommes aperçoivent en quoi la limitation de leurs passions peut servir leur propre intérêt, leurs entreprises devenant alors plus efficaces ou leur pouvoir plus durable. Mais il indique en même temps qu'en évitant les abus et en réglant avec douceur les rapports humains, c'est une finalité éthique qui est en jeu, celle du bonheur et de la sécurité des

citoyens; celle de la dignité de l'homme comme condition de sa liberté.

À partir de ces quelques exemples, on voit s'esquisser la profonde parenté méthodologique des deux ouvrages de Montesquieu. Dans les *Lettres persanes* la reconstruction positive du monde social ne prend pas la forme d'un mouvement de pensée identifiable par un narrateur spécifique. Plutôt la diversité des points de vue suggère sans cesse l'existence d'un tel narrateur, comme celui qui met en oeuvre cette diversité. En indiquant la raison de cette diversité, ce narrateur absent contribue à la reconstruction indirecte d'une autre vision des choses, et ainsi du relativisme se dégage une universalité qui a la forme d'une exigence de la raison, d'un effort vers l'universel à travers les préjugés. Là réside la force démonstratrice des personnages que sont Usbek et Rica: ouverts au rationalisme de l'Occident, ils ne cessent dans leurs lettres de faire alterner raison et superstition car ils n'en restent pas moins enracinés dans le despotisme oriental. Mais différemment l'un de l'autre: plus jeune et plus ingénu qu'Usbek, Rica est plus souple face à ses découvertes européennes, et à la fin il ne souhaite pas retourner en Perse; Usbek qui se veut en quête de sagesse, plus franchement ouvert à la différence et plus sensible à la modération des moeurs européennes, demeure malgré tout un despote dogmatique et brutal dans son harem. À partir des conventions et des faux absolus de chaque société, l'exercice de la raison comme dialogue et critique des préjugés de chacun dessine un horizon de vérité *une*; une unité des points de vue qui demeure incertaine, problématique, mais qui ouvre la possibilité d'une idée de « justice éternelle » telle que l'indique la lettre la plus célèbre qui nie que la justice soit réductible aux conventions humaines et qui la définit comme un « rapport de convenance qui se trouve réellement entre deux choses » (*LP*, LXXXIII). Cette convenance désigne un idéal d'ordre qui est conforme à un penchant naturel des hommes, qui les habite comme un « principe intérieur » et qui s'identifie finalement à la raison comme amour de l'ordre de la nature<sup>11</sup>. Tous les hommes contemplant une même vérité, sur le modèle des vérités mathématiques de Platon, et en matière de justice il s'agit des caractères universels de la vie en commun: respect des lois, amour des hommes, piété envers ses parents (*LP*, XLVI). Toutefois dans la vie sociale cet absolu reste formel, car les choses changent dans l'espace et le temps, et les hommes, portés par leurs passions, s'éloignent de ces caractères naturels.

Il y a un ordre des choses désirable et désiré par les hommes, mais le plus souvent manqué par eux à cause de leur hâte, de leur ignorance, de leurs appétits excessifs. L'effort rationnel des hommes pour retrouver cet ordre naturel se traduit par des lois, lesquelles, adaptées aux circonstances, manifestent la justice en un lieu et un temps particuliers. Rationalisme et relativisme s'allient donc, car pas plus la justice n'est-elle réductible aux conventions des hommes, pas plus ne saurait-elle prendre une forme concrète en dehors de ces conventions. L'ordre alternatif ainsi dessiné ne saurait s'incarner dans tel ou tel comportement: il reste un horizon qui, à la fois, rend possible la critique du présent et n'existe que par cette critique. Le lecteur des *Lettres persanes* est ainsi amené sans cesse à constituer lui-même cet horizon normatif, la forme de l'ouvrage venant illustrer et soutenir à tous moments l'un de ses thèmes les plus constants: l'éloge de l'ouverture aux sciences et aux lettres, de l'interaction croissante des hommes dans le monde moderne, et bien sûr des vertus du commerce qui adoucit les mœurs et qui ouvre l'esprit à l'universel par l'expérience des différences<sup>12</sup>.

La méthode énigmatique et tant discutée de *L'Esprit des lois* retrouve cette idée d'un principe universel comme horizon d'une observation des variations des phénomènes, plutôt que celle d'un principe *a priori* commandant aux faits, ou celle d'un simple relativisme sans ordre possible. Pour le monde physique, Montesquieu adhère à une conception mécaniste: les lois mécaniques sont des rapports exprimant la constance des phénomènes, qui elle-même manifeste la puissance et la sagesse de Dieu (*EL*, I, 1). Mais pour le monde humain, la réalité est plus complexe car la liberté des hommes vient modifier leurs déterminations naturelles. Capable d'erreur et doué de liberté, l'homme est un être double, à la fois nature et esprit, ce qui rend les lois humaines plus ambivalentes. Elles n'en ont pas moins leur raison en ce qu'elles sont des rapports (à la géographie, à l'histoire, et entre elles), et il est possible de comprendre la totalité de ces rapports. C'est précisément cette totalité explicative que Montesquieu nomme « l'esprit des lois » et qui lui permet d'explorer l'articulation entre l'universel d'une raison primitive et le particulier des lois positives (*EL*, I, 3)<sup>13</sup>. Rendre compte rationnellement de la diversité de ces lois, ce n'est pas la réduire à une unité principielle *a priori*, c'est rendre intelligible de quelle manière les hommes s'éloignent de leur constitution naturelle par l'erreur et la liberté; et c'est

aussi les rappeler à leurs limites. Tout comme la religion les rappelle à leur Créateur, et la morale à eux-mêmes (*EL*, I, 1, dernier paragraphe), les lois positives les rappellent à leur sociabilité fondamentale<sup>14</sup>. L'extrême concision de Montesquieu quant au contenu de ce « droit naturel », nous semble confirmer cette fonction d'horizon méthodologique qu'il lui assigne<sup>15</sup>, car il s'empresse de dépasser ces fondements anthropologiques généraux vers le programme scientifique qu'ils rendent maintenant possible: comment les hommes s'éloignent du droit naturel ou comment ils le rejoignent, et quels sont les degrés d'effectivité de leurs essais tels que manifestés par les lois positives. On comprend ainsi que cette étude nécessite une constante ambivalence du descriptif et du normatif, sur laquelle, d'ailleurs, Montesquieu est à plusieurs reprises explicite<sup>16</sup>, et qu'elle s'appuie sur une conception de la liberté qui n'est fondée ni sur la conformité au droit naturel, ni sur la licence, mais sur la légalité. La loi pose une limite au pouvoir des hommes les uns sur les autres, en agissant comme contre-pouvoir. D'où la véritable liberté politique définie comme l'obéissance à des règles qui manifestent, par leur adéquation aux circonstances, la sociabilité naturelle des hommes (*EL*, XI, 3).

C'est une liberté ainsi définie qui est l'enjeu de la célèbre théorie des gouvernements; non pas en ce qu'un régime particulier la réaliserait, mais en ce que certains régimes permettent de la garantir par des lois. On comprend alors le sens et l'importance, pas toujours assez reconnue, de l'esprit de modération dans la typologie de Montesquieu. Plus que tripartite (république, monarchie, despotisme), sa classification est bipartite: d'un côté les régimes modérés où le pouvoir s'exerce de manière réglée, de l'autre le despotisme où le pouvoir s'exerce sans limite. Ce principe de modération est introduit discrètement (comme il se doit) par Montesquieu, quand il décrit les régimes démocratique et aristocratique animés l'un et l'autre par le « principe » républicain de la vertu: celle-ci est moins nécessaire, dit-il, en régime aristocratique où les lois des nobles encadrent le peuple et suscitent son obéissance volontaire, de façon que l'esprit de modération tend à remplacer celui de l'égalité qui requerrait impérativement la vertu (*EL*, V, 14). En fait la modération apparaît comme une catégorie de plus en plus opératoire dans *L'Esprit des lois*, devenant finalement celle par laquelle se définit l'État politique en tant que tel: celui où le pouvoir du gouvernement est modéré par la structure juridique, ce qui lui confère sa légitimité et son efficacité (*EL*, VIII, 8)<sup>17</sup>. Ce principe ne s'illustre

pas seulement par la condamnation du despotisme, mais aussi dans la discussion de la corruption des régimes, et particulièrement du régime démocratique. Celui-ci dégénère soit en perdant l'esprit d'égalité qui l'anime, soit en instaurant l'« égalité extrême » (*EL*, VIII, 2-3), laquelle manifeste, de la part du peuple cette fois, un exercice excessif du pouvoir (« délibérer pour le sénat, exécuter pour les magistrats et dépouiller tous les juges ») qui le fait devenir un tyran pour lui-même. La critique de Montesquieu ne consiste pas ici à renvoyer cet excès à une égalité naturelle des hommes, car l'égalité extrême qu'il combat est justement l'amour de l'égalité anarchique de l'état de nature et non la seule véritable égalité qui est conventionnelle et réglée par des lois. Seules celles-ci peuvent modérer les élans du peuple et lui permettre d'exercer son pouvoir dans l'exacte mesure où il consent à le limiter. Il est vrai que le peuple étant, selon Montesquieu, inapte par nature à gérer les affaires publiques, ce régime ne saurait mettre en place l'équilibre requis pour assurer le bonheur des hommes, comme le pourrait la monarchie constitutionnelle qui a la faveur de Montesquieu. Il demeure que, dans le cadre de son « principe », de sa logique propre, ce régime ne saurait se maintenir qu'en modérant sa passion égalitaire.

Enfin, on aperçoit ainsi la portée méthodologique du célèbre « système » de la liberté<sup>18</sup>, décrit dans *L'Esprit des lois* par référence à la Constitution anglaise (*EL*, XI, 6). Il ne s'agit pas de fournir la recette institutionnelle qui incarnerait la liberté politique, car aucun gouvernement, aussi modéré soit-il dans ses principes, n'est à l'abri de la dégénérescence. En décrivant comment le « pouvoir arrête le pouvoir », Montesquieu dessine un système tendu vers un idéal de liberté politique, où l'équilibre des forces vise à neutraliser les velléités despotiques toujours à l'oeuvre. Tous les régimes étant susceptibles de se corrompre et tous étant imparfaits, Montesquieu délimite d'abord ce qui est acceptable et fondé rationnellement en dénonçant le despotisme; puis il cherche quelle combinaison d'imperfections peut fournir le plus de garanties pour assurer la liberté politique. Mais il n'espère pas pour autant atteindre le bon régime, car c'est cette liberté des hommes elle-même qui interdit d'en finir avec l'incertitude et le travail d'équilibrage des forces. La valeur de liberté se formule donc négativement ici, puisqu'on cherche seulement à empêcher que le pouvoir s'exerce sans limite et sans partage. Cette valeur visée par la légalité et la modération est, à la fois, universelle et susceptible de recevoir des contenus changeants

selon l'état des forces en présence. Les instruments de cette politique sont la fragmentation du pouvoir et l'équilibre des pouvoirs, mais selon des formules nécessairement différentes dans chaque société et dans l'histoire.

\*

Cette démarche d'ensemble nous semble contenir au moins deux enseignements importants; et, quoique très liés, nous les distinguerons ici dans l'espoir de mieux préciser la place de Montesquieu dans les débats de la pensée politique.

L'originalité de son oeuvre réside d'abord dans la manière dont elle fait s'articuler l'universalisme et le relativisme. C'est précisément cette ambivalence que lui reproche une tradition importante de la pensée qui, simultanément, prétend s'inspirer de sa méthode. Nous pensons ici au positivisme de Comte pour lequel la science sociale mise en oeuvre dans *L'Esprit des lois* pour étudier les conditions particulières des sociétés (surtout à partir des climats, ce qui est, pour Comte, la contribution la plus importante de l'ouvrage car la seule qui soit pleinement scientifique), est transformée en un nouvel absolu<sup>19</sup>. Les conditions géographiques dont le législateur, selon Montesquieu, doit tenir compte pour faire de bonnes lois, deviennent chez Comte le fondement d'une universalité qui doit régir la politique: celle de l'observation des faits et de leur enchaînement causal. Si Comte se félicite de ce que Montesquieu se distingue par là des utopistes de son époque, au premier titre de ce qui deviendra la « politique métaphysique » de Rousseau, il déplore néanmoins qu'il n'ait pas été jusqu'au bout de son intuition et qu'il ne se soit pas débarrassé de toute métaphysique. Comte vise ici avant tout le premier Livre de *L'Esprit des lois*, l'horizon prescriptif qui y est mis en place comme « équité naturelle » et qui interdit dans la suite de l'ouvrage toute absorption de l'éthique par la science. On trouve le même reproche de la part de Durkheim, pour lequel cette ambivalence entache la révolution méthodologique amorcée par l'ouvrage<sup>20</sup>. Au lieu de s'en tenir à la description déterministe du monde social, Montesquieu fait des hypothèses basées sur un droit naturel; et, supposant les hommes intelligents, libres, sujets à l'erreur, supposant les lois du monde humain moins bien respectées que celles du monde physique, Montesquieu fait intervenir une contingence dans la causalité naturelle. Bref, dit Durkheim, il fait un « mélange de science et d'art » et son oeuvre appelle de ce fait une épuration pour atteindre le statut d'une authentique

science du social. Ajoutons enfin que l'interprétation plus récente et fort connue d'Althusser est dans le même esprit, même si elle ne décèle pas chez Montesquieu ces relents de métaphysique et se félicite, à tort nous semble-t-il, qu'il se soit débarrassé de toute référence prescriptive à des normes pour s'en tenir aux faits et aux lois<sup>21</sup>.

En regard de cette tradition interprétative pour laquelle l'héritage essentiel de Montesquieu est, ou devrait être, la soumission de l'éthique à la science, il nous semble qu'il faut placer Montesquieu fermement aux côtés de Rousseau. Le rapprochement avec Rousseau sur cette question peut étonner quand on se rappelle son célèbre jugement sur Montesquieu, selon lequel ce dernier ne traiterait que du droit positif et non des « principes du droit politique » c'est-à-dire de ce qui *doit être*<sup>22</sup>. Mais nous pensons avoir montré justement que Rousseau se méprend en réduisant ainsi la portée de *L'Esprit des lois*; et que quelles que soient les divergences entre leurs deux pensées quant à la politique (nous allons y venir), elles ont en commun la référence à un horizon d'universalité éthique. Si Montesquieu est un penseur résolument moderne par sa conception « raisonnée » du droit naturel, il n'est nullement relativiste: il est attaché à un étalon normatif qui reste à l'horizon de ses observations et qui donne sens à son idée de légalité-modération. C'est d'ailleurs ce qu'ont bien vu ses meilleurs interprètes récents, qui montrent comment se combinent et se chevauchent chez lui la description scientifique et la prescription éthique, la quête neutre de connaissance et le jugement selon le bien public<sup>23</sup>. Montesquieu dit bien qu'il s'agit pour lui non d'évaluer les divers usages mais d'en rendre raison, de dire « ce qui est et non pas ce qui doit être » (*EL*, IV, 2, note); toutefois il ne s'en tient pas là, ses conseils au législateur visant la modification des effets de la causalité naturelle en vue d'un ordre éthique. C'est bien selon une valeur que sont jugés le despotisme, l'Inquisition, les conquêtes coloniales ou même « l'égalité extrême », cette valeur définissant la fin du droit et donc la tâche du législateur: savoir la traduire en règle en agissant si nécessaire sur les effets du déterminisme naturel. Cette valeur est inscrite dans la conscience même de l'homme, comme chez Rousseau, mais si elle a une origine subjective et dépend donc de la volonté, elle renvoie aussi à un ordre qui transcende la subjectivité de chacun, un ordre que l'esprit du législateur peut discerner à travers les conditions particulières et que son œuvre doit

trouver les moyens de rejoindre. Cette universalité est « de parcours » ou « de méthode »<sup>24</sup>, rendant possible la confrontation des différences, fournissant une mesure et une direction pour les tâches à accomplir; mais sans ériger en absolu un usage particulier et sans renoncer non plus à tout jugement transculturel.

La caractérisation du statut théorique de Montesquieu à travers cet horizon prescriptif doit être complétée d'une autre, laquelle, en apparence, va en sens inverse, mais qui chez Montesquieu s'articule au problème dont nous venons de parler. En effet, on a vu que la légalité-modération n'est pas une règle qui s'incarne dans un type unique de régime politique: ce n'est qu'enracinée dans la spécificité géographique et historique de chaque nation que l'oeuvre du législateur peut être effective, et sa justice, aussi généreuse soit-elle, ne pas être une abstraction. C'est à cette exigence de pluralisme dans l'action du législateur que répond le concept d'« esprit général » d'une nation (*EL*, XIX, 4). S'il convient, selon Montesquieu, d'être attentif à la simplicité et à la quantité de lois à établir dans une nation (*EL*, XXIX, 1 et 16), et de bien distinguer entre les types de lois selon leur objet propre (*EL*, XXVI), il faut surtout savoir respecter le caractère pluriel de l'oeuvre législative en ne séparant pas les lois des circonstances dans lesquelles elles ont été faites et généralement en se défiant de l'uniformité (*EL*, XXIX, 14 et 18).

Comme pour le « mélange de science et d'art » ci-dessus, cet enjeu de l'uniformité des lois a fait l'objet d'une critique fondamentale de la pensée de Montesquieu, celle de Condorcet<sup>25</sup>, qui permet de mettre en évidence l'originalité de la méthode décrite plus haut. Comme Montesquieu, Condorcet entend substituer le travail de la raison au droit naturel de la métaphysique ancienne ou chrétienne; mais de cette raison procèdent chez lui non seulement des principes de justice universels, mais également des lois qui sont aussi universelles que l'était le droit naturel de la tradition. Les lois découlent directement des principes de justice et sont valables partout, en tout temps et pour tous les hommes — comme une proposition mathématique, dit-il, est vraie pour tous<sup>26</sup>. Le travail du législateur s'apparente ainsi à celui du scientifique, ce qui permet à Condorcet d'envisager, non seulement un système unique de lois, mais un État unique dépassant les divisions nationales, et une langue unique oeuvrant à l'unité du genre humain grâce aux lumières de la raison<sup>27</sup>. Si Montesquieu n'appartient pas moins que Condorcet à cet

esprit des Lumières, on a vu que pour lui l'oeuvre du législateur ne saurait être commandée seulement par cet universalisme, car les lois reçoivent leur légitimité et leur sens, à la fois, d'un horizon de justice universel, et des conditions particulières où ces lois s'inscrivent et d'où elles émergent. Les conditions géographiques et historiques déterminent des croyances et des moeurs auxquelles les lois doivent répondre, soit en s'y ajustant, soit en corrigeant leurs effets néfastes. Pour Condorcet, la « grandeur du génie d'un pays », que Montesquieu incite le législateur à comprendre et à respecter (*EL*, XIX, 5), est une de ces notions vagues qui « frappent les petits esprits et plaisent aux hommes corrompus »<sup>28</sup>, car cela ne désigne finalement rien d'autre que les préjugés. Or s'il faut bien des *règlements* particuliers selon les habitudes ou les comportements privés dans chaque nation, en matière de *lois* une mesure invariable s'impose, car la fonction des lois, qui s'occupent de la vie publique, est précisément de combattre les préjugés en dépassant les enracinements particuliers et les opinions des groupes. Il n'est donc pas concevable, pour Condorcet, que deux lois différentes soient toutes deux justes ou également utiles.

Ce sont deux conceptions de la politique qu'on voit se dessiner ici: une pensée univoque où la politique est régie par une science universelle renversant les préjugés au nom d'une unité fondamentale du genre humain; et une pensée duelle ou plurielle où l'exigence d'universalité est renvoyée aux conditions particulières, et où ces conditions sont elles-mêmes renvoyées à un horizon universel, dans un va et vient qui définit les tâches propres du législateur. Par cette dernière méthode, Montesquieu se rattache à une longue tradition héritière d'Aristote, et par laquelle, à l'époque moderne, il s'oppose cette fois à la démarche de Rousseau. Il faut certes prendre garde de ne pas simplifier la politique rousseauiste en négligeant l'héritage de Montesquieu qu'elle intègre de manière évidente, et la souplesse que manifeste cette politique particulièrement dans ses textes moins connus<sup>29</sup>. Il reste que l'impulsion fondamentale du *Contrat social* est celle d'une quête de légitimité réalisable par un modèle d'inspiration platonicienne. La politique de Rousseau est au fond une anthropologie morale appliquée à la cité, où le législateur agit selon sa connaissance du bien; alors que Montesquieu reconnaît une certaine indétermination quant à ce qu'est le bien politique, ce qui interdit dès lors tout schéma unique de législation qui prétendrait répondre à l'universalité de la condition humaine. À cet égard, l'approche

par Montesquieu de la place de la religion dans la cité, telle qu'évoquée ici plus haut, est significative. Alors que Rousseau (comme Hobbes) affirme la fonction politique de la religion (garante de la paix civile dans le cadre de l'absolutisme, pour l'Anglais; garante de la santé morale dans le cadre de la souveraineté populaire, pour le Genevois) et qu'il l'intègre au pouvoir comme « religion civile », Montesquieu (comme Locke, et plus tard Tocqueville) donne bien à la religion un rôle de moralisation de la société mais sans l'absorber dans le pouvoir politique. Cette politique plurielle signifie que s'il y a, pour Montesquieu, *un* mal politique clairement identifiable (c'est le despotisme), il y a cependant plusieurs biens politiques possibles, dont seul l'horizon de modération peut tenir compte sans pour cela s'abandonner au relativisme des usages particuliers<sup>30</sup>. Le domaine des lois humaines est celui du bien, non celui du « meilleur » ou du « parfait » qui est le domaine inchangeable des lois divines (*EL*, XXVI, 2). La politique doit donc tenir compte non seulement des variations dans le temps et l'espace mais de l'imperfection inhérente à tous les régimes existant réellement. La politique de Rousseau, elle, n'a finalement qu'un critère de légitimité: la liberté des citoyens associés, réalisée par la souveraineté du peuple. Et dès lors que le bien politique est connu et déterminé comme *un*, et que ce bien est traduit en pouvoir légitime, limiter ce pouvoir c'est s'attaquer à la légitimité. Dans ce cadre théorique, il n'y a pas plus de justification à vouloir limiter l'action du philosophe-roi de Platon qu'il n'y en a à chercher à « diviser » ou à « aliéner » la souveraineté de Rousseau. Ce dernier, comme nous l'avons dit, n'est nullement aveugle à la diversité des situations et le *Contrat social* reconnaît explicitement sa dette envers Montesquieu à cet égard<sup>31</sup>, mais cet enjeu reste au fond extérieur au problème politique lui-même. Chez Montesquieu en revanche, la diversité est constitutive de la politique; mieux, le problème politique consiste précisément en cette prise en charge du divers.

Peut-on dire que Montesquieu se révèle, de cette manière, singulièrement plus moderne que Rousseau, ce dernier étant davantage attaché au modèle antique de la cité vertueuse où politique et morale ne font qu'un? Le sens qu'ils donnent respectivement au mot « vertu » le suggérerait: sens seulement politique, requis pour assurer la sécurité individuelle et sanctionnant donc une séparation du public et du privé, chez Montesquieu (*EL*, IV, 4-6); sens moral, désignant une qualité humaine que la vie politique requiert et réalise à la fois, chez Rousseau.

Mais ne faut-il pas plutôt distinguer *entre* les Anciens pour bien statuer à cet égard?

Ainsi si Platon et Aristote définissent l'un et l'autre la cité par référence à sa fin, leurs conceptions de cette cité sont, comme l'on sait, bien différentes. Platon privilégie son degré d'unité interne, à l'image de celle de la famille, alors qu'Aristote critique ce critère d'unité et distingue famille et cité, cette dernière se caractérisant justement par sa pluralité interne. Cette opposition sur l'homogénéité interne se retrouve sur le plan de ce qu'on pourrait appeler l'épistémologie politique. Dans *La République* le bon régime est unique, et ce sont les circonstances concrètes qui produisent des formes autres et dégradées en regard de ce modèle qui n'est pas réalisé<sup>32</sup>. Chez Aristote, par contre, la question du meilleur régime n'est jamais nettement résolue par une description unique, et il reste toujours une dimension d'indétermination à la base de cette politique<sup>33</sup>. Celle-ci n'en est pas moins normative, la recherche d'une constitution excellente ne se dément jamais et s'appuie sur des critères applicables universellement: que le gouvernement agisse en vue de l'avantage commun et non de celui des gouvernants eux-mêmes; et que chacun dans la cité reçoive en proportion de son excellence. Mais cette politique de l'excellence est une politique plurielle, car la constitution n'est excellente (durable et efficace) que selon l'état du groupe qu'elle doit régir. Il y a donc une diversité de l'excellence qui fait appel à la sagesse pratique du législateur, à sa prudence, à son sens de l'opportunité et du possible. Plusieurs régimes sont acceptables par conséquent, sans pourtant que soit abandonné tout critère universel. Il s'agit bien d'assurer par une bonne constitution la réalisation de bonnes lois, suscitant des habitudes vertueuses chez les citoyens et leur permettant d'atteindre le bonheur; mais l'excellence ne saurait avoir un seul visage, l'enjeu propre du politique étant de discerner et de mettre en oeuvre celui qui convient. Cela dit, la normativité chez Montesquieu n'est pas celle du droit naturel des Anciens. La politique chez lui est d'abord appelée à garantir la sécurité et la tranquillité des individus, et le rapprochement avec le pluralisme d'Aristote ne doit pas faire oublier ce clivage<sup>34</sup>. Il met en évidence néanmoins les racines de ce second enseignement, pluraliste, que nous voulions dégager de sa méthode d'ensemble.

Notons pour conclure que l'importance de ces deux thèmes, universalisme et pluralisme, reçoit une confirmation éloquente

dans le texte même de Montesquieu. Le Livre XXIX de *L'Esprit des lois*, mentionné plus haut par rapport à Condorcet, ne fait pas que combattre, dans ses derniers chapitres, l'esprit d'uniformité chez le législateur. Il s'ouvre par un chapitre sans équivoque, et souvent cité, sur l'esprit de modération; et Montesquieu nous semble avoir voulu ainsi afficher et lier, en conclusion à tout son ouvrage<sup>35</sup>, ses deux thèses fondamentales. L'universel de Montesquieu se définit comme légalité-modération et se réalise institutionnellement par l'équilibre et la limitation des pouvoirs. Contre l'homogénéisation et l'intégration des forces sociales en une unité collective, Montesquieu défend le caractère salutaire d'un certain conflit social indépassable: la concurrence dans le commerce, la compétition des corps intermédiaires ou des sectes religieuses, les empêchements que s'infligent les deux chambres et le Roi en Angleterre... Tout cela représente des jeux de pouvoirs réglés qui garantissent la liberté en équilibrant et en limitant ces pouvoirs. Ce pluralisme interne à la société en vient à réaliser la modération, les deux termes définissant ensemble l'horizon du législateur. On peut alors se demander si, pour Montesquieu, ce pluralisme et cette modération sont eux-mêmes susceptibles d'une politique unitaire. *L'Esprit des lois* nous semble l'interdire, en n'envisageant nullement qu'un système de lois puisse fixer définitivement les équilibres requis (comme on l'a vu pour la Constitution d'Angleterre). Montesquieu dit bien que les lois garantissent la sécurité des citoyens dans la mesure où elles assurent la stabilité de l'État, donc dans la mesure où elles perdurent; mais elles ne doivent pas moins être sujettes au changement, au conflit de l'ancien et du nouveau, pour que la liberté des hommes, qui à la fois insuffle sa vie à l'ordre politique et constitue sa finalité, ne soit pas brimée (*EL*, XXV, 2). C'est cette fixité relative, cet alliage de mobilité et de stabilité, que ne cesse de rechercher *L'Esprit des lois*, en une circularité toujours reprise où les lois garantissent le pluralisme et le conflit réglé, en même temps qu'elles se nourrissent d'eux pour se renouveler.

Il y a une irréductible diversité, propre à la réalité politique, qu'on méconnaît en érigeant en absolu un modèle particulier de vie collective, aussi généreux soit-il, dans l'espoir de ramener ce divers à l'unité au nom de la morale ou de la connaissance philosophique. Mais cette autonomie de la politique n'est pas moins pervertie si l'on abandonne en son nom toute référence dépassant le droit positif et permettant de le juger. Montesquieu nous semble admettre en même temps ces deux exigences et

chercher, par la modération, la formule de leur équilibre — la formule, pourrait-on dire, d'une « Idée régulatrice » en matière politique. S'il est le penseur du pluralisme politique, et l'un des meilleurs garants, contre le moralisme rousseauiste, de la tradition aristotélicienne d'autonomie du politique à l'époque moderne, il est aussi, à l'instar de Rousseau, l'un des penseurs qui articule le plus savamment l'universel et le particulier en politique, contre le scientisme qui détourne au XIXe siècle la pensée humaniste des Lumières, et contre un certain relativisme que nous connaissons bien au XXe siècle. La portée de son oeuvre aujourd'hui ne se livre ainsi que si l'on évite, au départ, de l'enfermer dans des clivages ou des réputations rigides, et si l'on réussit à dépasser le malaise initial que provoque une oeuvre où se superposent les points de vue du fait et de la valeur<sup>36</sup>, où se croisent les langages de l'être et du devoir-être, la référence au droit naturel et la modernité de la raison scientifique; une oeuvre où sont pensées ensemble les exigences politiques de la stabilité et du renouvellement, de la pluralité et de la cohésion sociale.

*Faculté de philosophie,  
Université Laval.*

## NOTES

1. Voir, par exemple, malgré leurs approches fort différentes, les ouvrages de A. Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987; T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris, 1989; L. Ferry, *Philosophie politique I et II*, P.U.F., Paris, 1984; P. Caussat, *De l'identité culturelle*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989.
2. Voir A. Bloom, *L'Âme désarmée*, Julliard/Guérin littérature, Montréal, 1987; et surtout les écrits de son inspirateur, L. Strauss, par exemple: *Droit naturel et histoire*, Plon, Paris, 1954. Et pour l'anti-humanisme, rappelons la critique de certains de ses représentants français par L. Ferry et A. Renaut, *La Pensée 68*, Gallimard, Paris, 1985.
3. Voir, par exemple, la brève mais significative référence aux « principes universels d'équité » de Montesquieu, chez Finkielkraut, ouvrage cité, p. 14; et le long développement laudatif chez Todorov, ouvrage cité, ch. 5.
4. Les références à ces deux oeuvres seront données entre parenthèses comme suit: (*LP* suivi du numéro de la lettre), pour les *Lettres persanes*, dans *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris,

- 1949-51, Tome I. Et: (*EL* suivi du numéro du Livre et du chapitre), pour *De l'Esprit des lois*, dans *O. C.*, Tome II.
5. Voir, par exemple, les lettres sur la bulle *Unigenitus* contre les jansénistes (*LP*, XXIV), sur l'Inquisition en Espagne et au Portugal (XXIX), ou sur la révocation de l'Édit de Nantes par Louis XIV (LXXXV).
  6. Au nom de l'utilité sociale du christianisme, Montesquieu rejette vigoureusement les célèbres arguments de Bayle sur les maux produits par les abus de cette religion (*EL*, XXIV, 2 et 6), même s'il ne cache pas son estime pour ce « grand homme ».
  7. Dans les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Montesquieu souligne que la « religion patriotique » est l'un des fondements de la puissance des Romains; mais il note aussi les effets nocifs de la non-séparation de l'Église et de l'État dans l'Empire romain oriental, en suggérant au lecteur d'apercevoir ces mêmes effets en France. Pas de dénonciation féroce à la Voltaire chez Montesquieu, mais une incitation à réfléchir sur les conditions nécessaires de la séparation naturelle de l'Église et de l'État. La voie suggérée est celle d'une renaissance des lettres, dont les *Considérations* (comme les *Lettres persanes*) sont déjà elles-mêmes une composante. (Voir dans *O. C.*, Tome I, surtout ch. X et XXII).
  8. De la subordination totale en Perse (*LP*, LXII), à celle, moindre, de l'Italie (XXIII), jusqu'à Paris où les femmes « gouvernent » (CVII), en passant par la Moscovie où elles aiment être battues (LI)!
  9. Cette dénonciation est aussi argumentée explicitement, quoique brièvement, par un « philosophe galant » qui nie que la soumission des femmes soit fondée sur la loi naturelle (*LP*, XXXVIII).
  10. Voir J. M. Trigeaud, « La liberté du législateur civil selon Montesquieu », dans *La Pensée politique de Montesquieu, Cahiers de philosophie politique et juridique* de l'Université de Caen, n° 7, Vrin, Paris, 1985.
  11. Comme souvent au XVIIIe siècle, cette idée de justice s'exprime à travers une certaine ambivalence, puisqu'il s'agit d'un ensemble immanent de relations, compréhensible en lui-même, mais qui correspond néanmoins à un principe transcendant qui détermine la nature des choses. Cela dit, même sans Dieu, assure Montesquieu, les hommes resteraient attachés à cette justice immanente: libres qu'ils seraient du joug de la religion, ils ne le seraient pas de celui de l'équité (*LP*, LXXXIII).
  12. Le personnage de Rhedi soutient la thèse de l'heureuse ignorance des peuples primitifs contre les caractères efféminés et les moeurs amollies de l'époque moderne (thèse à laquelle Rousseau donnera une forme si frappante quelques années plus tard dans son *Discours sur les sciences et les arts*). Usbek s'efforce de répondre à l'exigence d'homogénéité sociale par l'optimisme de l'ouverture et de la tolérance, aux réflexes de repli et d'appartenance par le pluralisme, c'est-à-

dire qu'il prête sa voix à la démarche même de l'ouvrage dont lui et son interlocuteur font justement partie (*LP*, CV et CVI).

13. Todorov propose à ce sujet un schéma utile, où l'esprit des lois se présente au carrefour de quatre vecteurs: d'en haut il est nourri par le droit naturel et d'en bas par les lois positives; de la gauche par les types de gouvernements et de la droite par les causes physiques et morales qui forment l'esprit des nations: « Droit naturel et formes de gouvernement dans *L'Esprit des lois* », dans *Esprit*, n° 3, 1983, p. 36.
14. Parmi les lois naturelles énoncées par Montesquieu (voir ci-dessus), c'est la sociabilité qui est la plus importante, car c'est par elle qu'il se rattache à la tradition aristotélicienne et s'oppose radicalement à Hobbes (*EL*, I, 2; et la fameuse fable des Troglodytes: *LP*, XI-XIV).
15. Montesquieu lui consacre huit paragraphes dans *L'Esprit des lois* (I, 2), et n'y revient plus explicitement.
16. Résumant, par exemple, son projet dans sa « Défense de *L'Esprit des lois* », Montesquieu écrit: « On peut dire que le sujet en est immense; qu'il embrasse toutes les institutions qui sont reçues parmi les hommes; puisque l'auteur distingue ces institutions; qu'il examine celles qui conviennent le plus à la société et à chaque société; qu'il en cherche l'origine, qu'il en découvre les causes physiques et morales; qu'il examine celles qui ont un degré de bonté par elles-mêmes et celles qui n'en ont aucun; que de deux pratiques pernicieuses il cherche celle qui l'est plus et celle qui l'est moins; qu'il y discute celles qui peuvent avoir de bons effets à un certain égard, et de mauvais dans un autre ». *O. C.*, Tome II, p. 1137-8 (nous soulignons).
17. Voir S. Goyard-Fabre, *La Philosophie du droit de Montesquieu*, Klincksieck, Paris, 1973, ch. III.
18. *Mes Pensées*, 633, dans *O. C.*, Tome I, p. 1153.
19. A. Comte, *Cours de philosophie positive, Physique sociale*, quarante-septième leçon, Hermann, Paris, 1975.
20. E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, M. Rivière, Paris, 1966.
21. L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, P.U.F., Paris, 1959.
22. « Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science, écrit Rousseau en parlant du droit politique, eut été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique, il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis, et rien au monde n'est plus différent que ces deux études [...]. Il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est ». *Émile ou de l'éducation*, dans *Oeuvres complètes*, Pléiade, Tome IV, pp. 836-7.

23. Voir en particulier: S. Goyard-Fabre, ouvrage cité; R. Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967; et plus récemment G. Benrekassa, *Montesquieu, la liberté et l'histoire*, Librairie générale française, Paris, 1987, qui se veut une réponse à Althusser.
24. Ce sont les termes utilisés par Todorov dans sa tentative de réhabiliter « l'humanisme tempéré » des Lumières contre ses plus farouches critiques au XXe siècle, en l'occurrence Lévi-Strauss: ouvrage cité, p. 94.
25. Condorcet, « Observations sur le XXIXe Livre de L'Esprit des lois », dans *Oeuvres*, (éd. Arago), Firmin Didot Frères, 1847-9, Tome I. Nous utilisons le texte tel que reproduit dans les *Cahiers de philosophie politique et juridique* de l'Université de Caen, n° 7, ouvrage cité.
26. « Comme la vérité, écrit Condorcet, la raison, la justice, les droits des hommes, l'intérêt de la propriété, de la liberté, de la sûreté, sont les mêmes partout, on ne voit pas pourquoi toutes les provinces d'un État, ou même tous les États, n'auraient pas les mêmes lois criminelles, les mêmes lois civiles, les mêmes lois de commerce, etc. Une bonne loi doit être bonne pour tous les hommes, comme une proposition vraie est vraie pour tous. Les lois qui paraissent devoir être différentes suivant les différents pays, ou statuent sur des objets qu'il ne faut pas régler par des lois, comme sont la plupart des règlements de commerce, ou bien sont fondées sur des préjugés, des habitudes, qu'il faut déraciner; et un des meilleurs moyens de les détruire est de cesser de les soutenir par des lois ». *Ibid.*, p. 152.
27. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, dans *Oeuvres*, Tome VI. La dixième « époque » du tableau développe l'idée d'une organisation scientifique de la société fondée, entre autres, sur le calcul des probabilités.
28. Condorcet, « Observations... », p. 153.
29. Sur les limites d'une opposition rigide entre la « convenance » chez Montesquieu et la « légitimité » chez Rousseau, voir la première partie de notre article: « La question de l'appartenance: Montesquieu, Rousseau et la Révolution française », dans *Revue canadienne de science politique*, XXII, n° 2, 1989.
30. Voir la remarquable analyse de B. Manin, « Montesquieu et la politique moderne », dans *Montesquieu, Cahiers de philosophie politique*, Université de Reims, n° 2-3, Ousia, Bruxelles, 1985.
31. *Du Contrat social*, Livre III, ch. 8.
32. S'il est vrai que dans *Les Lois* Platon infléchit sa position et consent à un régime moins parfait que celui de *La République*, c'est encore l'idée d'un modèle politique unique, caractérisé par l'unité interne, qui reste à l'oeuvre. D'autre part, il va de soi que le rapprochement esquissé ici entre Platon et Rousseau néglige tout ce qui sépare, par ailleurs, une politique fondée sur l'Idée du

Bien, ouvrant sur la contemplation d'un autre monde, et une politique fondée sur l'idéal du juste, appelant à un effort pour le faire exister dans le réel.

33. L'introduction de la nouvelle traduction de *La Politique* d'Aristote, due à P. Pellegrin, rappelle fort judicieusement les arguments allant dans ce sens; voir *Les Politiques*, Garnier-Flammarion, Paris, 1990.
34. L'ouvrage de T. Pangle, *Montesquieu's philosophy of liberalism*, University of Chicago Press, 1973, privilégie à ce point ce clivage entre Anciens et Modernes (selon l'inspiration de Strauss), qu'il affirme la profonde parenté des positions de Hobbes et Montesquieu sur la liberté. Pour la critique de cet ouvrage, voir Manin, article cité.
35. On peut considérer ce Livre XXIX comme la conclusion théorique de *L'Esprit des lois*: il n'est suivi que de deux Livres historiques sur les lois féodales chez les Francs, que Montesquieu a ajoutés, selon Shackleton, à la demande de son éditeur (*Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford University Press, 1961, ch. X).
36. Voir S. Goyard-Fabre, « De la philosophie de Montesquieu et de son actualité », dans *Revue de métaphysique et de morale*, n° 76, 1971, p. 322.

## Référence et dénotation des termes scientifiques

Éric Bourneuf

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027151ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027151ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bourneuf, É. (1991). Référence et dénotation des termes scientifiques. *Philosophiques*, 18 (2), 27–62. <https://doi.org/10.7202/027151ar>

Résumé de l'article

Le point de départ de l'article est la théorie de la signification et de la référence des termes scientifiques présentée par Hilary Putnam dans son article « The Meaning of 'Meaning' » et quelques autres essais de *Mind, Language and Reality*. Dans la partie critique du texte la thèse et les arguments de Putnam, ainsi que sa prétention d'éviter le problème de rincommensurabilité des théories rivales, sont évalués à la lumière de la distinction que nous introduisons entre référence et dénotation. Dans sa partie constructive le texte propose les grandes lignes d'un traitement de la référence (et de la dénotation) des termes scientifiques qui s'appuie sur notre conception de la structure de la théorie physique, le pragmatisme constructif.

# RÉFÉRENCE ET DÉNOTATION DES TERMES SCIENTIFIQUES

par Éric Bourneuf

RÉSUMÉ. Le point de départ de l'article est la théorie de la signification et de la référence des termes scientifiques présentée par Hilary Putnam dans son article « The Meaning of 'Meaning' » et quelques autres essais de *Mind, Language and Reality*. Dans la partie critique du texte la thèse et les arguments de Putnam, ainsi que sa prétention d'éviter le problème de l'incommensurabilité des théories rivales, sont évalués à la lumière de la distinction que nous introduisons entre référence et dénotation. Dans sa partie constructive le texte propose les grandes lignes d'un traitement de la référence (et de la dénotation) des termes scientifiques qui s'appuie sur notre conception de la structure de la théorie physique, le pragmatisme constructif.

ABSTRACT. The paper's starting point is Hilary Putnam's theory of meaning and reference for scientific terms, as presented in « The Meaning of 'Meaning' » and several other essays from his *Mind, Language and Reality*. A critique of Putnam's thesis and arguments, as well as of his claim to avoid the problem of incommensurability of competing theories, is offered in the light of our own distinction between reference and denotation. In the process we develop an outline of a theory of reference (and denotation) for scientific terms that builds on our view of the structure of physical theory: constructive pragmatism.

## INTRODUCTION

Notre but principal dans cet article est d'exposer les grandes lignes d'une théorie de la référence pour les termes d'espèces naturelles (ex.: quark) et de grandeurs physiques (ex.: charge électrique). Nous avons choisi comme point de départ la théorie que présente Hilary Putnam dans son article « The Meaning of 'Meaning' » (et quelques autres textes de *Mind, Language and Reality*) parce qu'elle favorise l'entrée en matière de notre sujet. Cette théorie est en fait plus généralement une théorie de la signification qui intègre des éléments d'une théorie de la compréhension du langage et une théorie de la référence. Une des raisons ayant motivé son élaboration est la popularité, à l'époque, des discussions sur l'incommensurabilité des théories physiques rivales, qui, selon des auteurs comme Kuhn et Feyerabend, semblait suivre de considérations portant sur la signification des termes théoriques. En opposition avec ces conclusions, Putnam cherchait une théorie de la signification permettant de préserver les notions de référence et de vérité extra-théoriques nécessaires pour la comparaison des théories et, ultimement, pour expliquer le progrès dans les sciences. Par rapport à ce groupe de problèmes nous nous sommes fixé deux buts intermédiaires, qui vont nous permettre de rejoindre peu à peu notre objectif principal: nous voulons tout d'abord montrer que la théorie des termes d'espèces naturelles et de grandeurs physiques (ci-après nommés simplement termes « scientifiques ») présentée dans « The Meaning of 'Meaning' » est inadéquate à la fois du point de vue de la référence et de la signification, et ensuite que la théorie de la signification traditionnelle que critique Putnam est valable sur le plan sémantique sans que cela entraîne pour autant les problèmes que l'on croit.

Le plan de cet article est le suivant: nous rappellerons premièrement les traits principaux de la théorie de la signification traditionnelle et la façon dont elle semble impliquer que la référence est relative à chaque théorie, entraînant ainsi le problème de l'incommensurabilité. Nous décrivons ensuite la théorie de Putnam, les arguments en sa faveur, de même que la manière dont elle prétend résoudre les difficultés de sa rivale. Trois exemples tirés de l'histoire de la physique serviront alors à mettre en évidence autant de lacunes dans la théorie de Putnam, comme théorie causale, comme théorie de la signification et comme théorie de la référence. Cette partie de la critique semblera

nous ramener en arrière vers la conception traditionnelle. Ayant introduit la distinction entre la relation de dénotation (qui prévaut entre les expressions linguistiques et les objets) et celle de référence (que nous réserverons alors pour caractériser le lien entre des locuteurs et des objets), nous précisons ce que nous voulons retenir de la théorie traditionnelle sur le plan sémantique. Le terrain sera alors préparé pour illustrer comment les discussions sur l'incommensurabilité dissimulent cette confusion entre la relation de dénotation et celle de référence, en plus de présupposer une conception erronée de la nature des théories, qu'elles retiennent de l'empirisme logique. En conclusion nous décrirons les principaux types de référence présents en sciences et donnerons quelques éléments d'une théorie de la dénotation des termes scientifiques qui s'appuie sur notre conception de la structure des théories physiques, le pragmatisme constructif<sup>1</sup>, qui veut éviter les faux pas de l'empirisme logique.

### 1. L'ARGUMENT MENANT À L'INCOMMENSURABILITÉ

L'incommensurabilité des théories physiques rivales est un problème aux multiples facettes — ce texte ne saurait donc en faire un examen détaillé — que nous ne voulons aborder, à la suite de Putnam dans les textes cités, que du point de vue de la référence. L'argument en faveur de la thèse qu'il attribue à Kuhn et Feyerabend (1978, p. 22) et perçoit comme une menace à sa position réaliste, résulte de la conjonction de deux thèses intuitivement très plausibles<sup>2</sup>. La première est la conception holiste de la signification qui prétend que la signification des termes théoriques est spécifiée par leur rôle à l'intérieur de chaque théorie. On se rappelle que le modèle standard de l'empirisme logique séparait le langage scientifique en une partie observationnelle et une partie théorique. Les termes du premier vocabulaire pouvaient être définis par leur connexion directe avec l'expérience, mais ce n'était pas le cas des termes théoriques. Après de nombreuses tentatives infructueuses pour contrer la difficulté on dut se résoudre à accepter une forme de la conception holiste. Pis encore, avec le rejet de la distinction entre le langage théorique et le langage observationnel, le holisme semblait s'étendre à tous les termes de la théorie<sup>3</sup>. Chaque changement de théorie devait donc impliquer un changement dans la signification de tous les termes considérés. La seconde thèse conduisant au problème de l'incommensurabilité est celle que Putnam appelle la conception traditionnelle de la signification,

qui remonte à Frege. Deux idées la sous-tendent: (1) comprendre la signification d'un terme c'est être dans un état psychologique en vertu duquel se produit la saisie de son intension (qui est quelque chose comme l'ensemble de propriétés qui y est associé); (2) l'intension d'un terme fournit une condition nécessaire et suffisante pour en déterminer l'extension, c'est-à-dire l'ensemble des objets qui le satisfont. L'intension associée à « célibataire », par exemple, contient les propriétés « adulte » et « non marié »; un objet fera donc partie de l'extension de « célibataire » si et seulement si il est à la fois adulte et non marié. Pour voir que l'incommensurabilité suit de cette série de thèses il suffit de les mettre bout à bout:

- (1) la signification d'un terme est déterminée par son intension;
- (2) l'intension des termes scientifiques varie en fonction de la théorie dans laquelle ils sont définis;
- (3) le même terme dans différentes théories n'a pas nécessairement la même intension;
- (4) l'intension d'un terme en détermine l'extension;
- (5) la notion d'extension (de référence) est intra-théorique;
- (6) il est possible que des théories différentes utilisant les mêmes termes — et donc en apparence rivales — ne peuvent en fait pas être comparées car elles ne réfèrent pas au même domaine d'objets.

La conclusion (6) est la version de la thèse d'incommensurabilité à laquelle Putnam s'oppose:

To a strongly antirealist intuition it makes little sense to say that what is in the extension of Archimedes' term « gold » is to be determined using *our* theory. For the antirealist does not see our theory and Archimedes' theory as two approximately correct descriptions of some fixed realm of theory-independent entities, and he tends to be skeptical about the idea of « convergence » in science — he does not think our theory is a *better* description of the *same* entities that Archimedes was describing. [...] The antirealist can use truth intra-theoretically in the sense of a « redundancy theory »; but he does not have the notions of truth and reference available *extra-theoretically*. (1975, p. 236)

## 2. LA RÉPONSE DE PUTNAM

La stratégie employée par Putnam pour faire face à ce problème l'amène à s'opposer aux deux thèses que nous avons exposées dans la section précédente. En résumé, Putnam va maintenir que l'extension d'un terme scientifique est déterminée en partie indexicalement et en partie socialement, mais pas,

comme c'est le cas dans la théorie traditionnelle, par son intension. Putnam va également affirmer que, contrairement aux prétentions de la théorie holiste, c'est la référence (ou l'extension), et non pas la théorie physique, qui détermine en bonne partie la signification des termes scientifiques.

Putnam offre deux types d'arguments pour montrer que l'état psychologique d'un locuteur, par l'intermédiaire de l'intension qu'il associe à un terme scientifique, ne peut suffire à fixer son extension (la conjonction des deux thèses de la théorie traditionnelle). Un premier argument nous met devant des situations hypothétiques et nous demande d'évaluer nos intuitions sémantiques. L'histoire de la Terre-Jumelle est l'exemple le plus connu de ce type d'argument. Imaginons qu'il y a sur une planète jumelle de la Terre des lacs et des rivières remplis d'un liquide en apparence identique à l'eau à tout point de vue, mais dont la composition chimique est en fait XYZ (une abréviation pour une formule complexe) et non pas H<sub>2</sub>O. Qui plus est, les habitants de la Terre et de la Terre-Jumelle parlent la même langue et utilisent tous deux le mot « eau » pour désigner ces liquides. Reportons-nous maintenant à une période de l'histoire où les habitants des deux planètes n'ont pas les connaissances scientifiques requises pour distinguer chimiquement les deux liquides. Dans ce contexte l'intension du mot « eau », et donc les états psychologiques des locuteurs qui l'utilisent, devaient être les mêmes dans tous les cas, faisant en sorte que toute conversation entre les deux peuples puisse se dérouler sans problème. Cependant nous savons fort bien de notre point de vue que le terme a une extension différente selon qu'il est utilisé par un habitant de l'une ou l'autre des planètes, puisqu'il ne désigne pas le même liquide. L'état psychologique d'un locuteur ne peut donc pas déterminer l'extension d'un terme. Selon Putnam cet exemple suggère qu'il y a une composante indexicale qui entre dans la détermination de l'extension. Soit un échantillon d'un liquide que nous pouvons pointer du doigt: nous appelons alors « eau » tout liquide de la même espèce que le liquide désigné. Les locuteurs de la Terre-Jumelle font de même, ce qui explique que les extensions des deux termes soient différentes. La spécification de la nature propre à ces espèces peut demander une quantité indéterminée de recherches théoriques et est donc en plus sujette à certaines modifications que peut entraîner le développement de la science. La recherche vise à découvrir les traits essentiels de l'espèce, c'est-à-dire les caractéristiques qu'elle possède qui sont responsables

de ses propriétés et de son comportement. Le terme « eau » n'est donc pas synonyme avec la description de ses propriétés phénoménales, par lesquelles nous l'identifions couramment, comme l'affirmait la théorie traditionnelle. Dans les situations où l'espèce naturelle n'est pas directement accessible (et dans le cas des termes de grandeurs physiques) la composante indexicale qui détermine l'extension d'un terme mentionne les effets observables du référent: face à un résultat expérimental imprévu qu'il observe, un chercheur peut décider de nommer E l'espèce (ou la grandeur) qui en est la cause. Il est possible qu'un autre chercheur soit, dans des circonstances différentes, témoin d'autres manifestations de cette même espèce (ou grandeur). L'espèce (ou la grandeur) est cependant définie comme la cause commune de ces effets, et non pas par leurs descriptions qui n'ont pour but que de l'identifier dans certaines circonstances.

Un deuxième argument décrit par Putnam fait appel à l'ignorance ou l'erreur du locuteur. La théorie de la signification traditionnelle semble pour sa part supposer que les locuteurs ont toujours une connaissance complète des caractéristiques propres des référents de leurs termes: puisque l'intension d'un terme doit contenir toutes les informations permettant d'identifier les objets auxquels il s'applique, le locuteur doit posséder ces informations pour être à même d'utiliser le terme. Certains exemples courants semblent pourtant démontrer le contraire: Putnam lui-même admet qu'il ne peut distinguer un orme d'un chêne. Il ne possède donc pas la connaissance requise par la théorie de la signification traditionnelle pour référer à ces arbres. L'intension qu'il associe au terme « chêne » est exactement la même que celle qu'il associe à « orme » mais nous disons pourtant toujours que les deux termes ont une extension différente dans son langage. Le cas de l'erreur n'est pas très différent: pour la plupart des gens la propriété « poisson » fait partie de l'intension de « baleine ». Cette description est fautive mais cela n'empêche personne de référer aux baleines. En conséquence, dans un cas comme dans l'autre, l'état psychologique d'un locuteur ne permet pas de déterminer l'extension d'un terme. Selon Putnam ce deuxième type d'exemple prouve cette fois que l'extension d'un terme est déterminée en partie socialement. Il y a une division du travail linguistique: lorsque nous utilisons des termes scientifiques, nous empruntons aux experts qui connaissent les critères d'identification des objets la capacité d'y référer. Seuls les scientifiques experts ont une bonne connaissance des caractéristiques propres des espèces naturelles et sont en

mesure de reconnaître les situations expérimentales causées par les mêmes grandeurs ou propriétés physiques.

Pour fixer une fois pour toutes l'extension de ces termes scientifiques ayant une composante indexicale et sociale, Putnam fait appel à la notion d'événement initial (« *introducing event* »). Un événement initial est une situation nouvelle où le terme est pour la première fois utilisé par un expert ou simplement par un innovateur. Lorsque nous apprenons l'usage d'un de ces mots nous sommes reliés d'une certaine façon à ce baptême:

Once the term has been introduced into someone's vocabulary whether by an introducing event, or by his learning the word from someone who learned it via an introducing event, or by his learning the word by a chain of such transmissions to an introducing event, the referent in that person's idiolect is also fixed, even if no knowledge of that person has fixed it. (1975, p. 202)

C'est parce qu'elle requiert des relations de ce type que la théorie de Putnam est parfois appelée théorie causale de la référence.

La brisure du lien entre l'état psychologique et l'extension laisse Putnam avec deux possibilités: conserver l'idée que comprendre la signification d'un mot est la saisie de son intension et rejeter le principe selon lequel l'intension détermine l'extension ou abandonner la première des deux thèses pour faire de l'extension (ou de la référence) une partie intégrante de la signification d'un terme. Il choisit la seconde possibilité, qui permet de bloquer le chemin à la conception holiste de la signification. La signification d'un terme scientifique n'est alors plus dépendante d'intensions, dans le sens où des différences dans l'extension des termes doivent nécessairement impliquer en plus des différences d'intensions: les différences en extension, déterminées indexicalement et socialement, sont *ipso facto* des différences de signification. Cette dernière n'est donc plus susceptible d'être dépendante de son rôle à l'intérieur d'une théorie.

La notion de signification prend chez Putnam la forme d'un vecteur à plusieurs composantes, dont la principale est l'extension. Dans la partie de la théorie qui est une théorie de la compréhension du langage, on retrouve les notions de marqueur sémantique et de stéréotype, deux autres composantes du vecteur de signification, qui s'apparentent à l'intension de la théorie traditionnelle. Les marqueurs sémantiques sont des catégories générales d'items, comme « animal » ou « liquide ».

Les stéréotypes sont des idées conventionnelles, pas nécessairement vraies, associées aux mots par le contact direct ou indirect des locuteurs avec leur extension, et sont habituellement des propriétés typiques possédées par les membres d'espèces naturelles qui nous permettent de les reconnaître dans des situations normales. Ils sont également suffisants pour communiquer ou pour transmettre la signification des mots dans la majorité des cas. Les stéréotypes sont utilisés par Putnam pour décrire la compétence linguistique des locuteurs mais ils ne fournissent bien sûr pas de critères nécessaires et suffisants pour déterminer l'extension des termes.

Comment la théorie de Putnam contribue-t-elle à régler le problème de l'incommensurabilité? En offrant un moyen pour dire que différentes théories peuvent être concernées par le même domaine d'objets. Dans l'optique de Putnam, à mesure que la science progresse, elle découvre certes des éléments nouveaux à propos d'objets et de leurs propriétés, mais si elle est parvenue à mettre la main sur une véritable espèce naturelle l'extension du terme la désignant reste inchangée à travers l'histoire malgré la possibilité de modifications théoriques ou l'amélioration des méthodes mises de l'avant pour l'identifier:

[...] (S)cientists use terms as if the associated criteria were not necessary and sufficient conditions, but rather approximately correct characterizations of some world of theory-independent entities, and they talk as if later theories in a mature science were, in general, *better* descriptions of the *same* entities that earlier theories referred to. (1975, p. 237)

Dans ce contexte il est possible de dire que Thompson et Bohr avaient tous deux une théorie sur les électrons, et qu'il s'agissait dans les deux cas des mêmes électrons que visent les théories d'aujourd'hui, même si aucune particule réelle ne correspond exactement à la description qu'ils en ont donnée. Pour ce faire il faut également appliquer une maxime que Putnam nomme le principe du bénéfice du doute (« *The Principle of Benefit of Doubt* »). Celle-ci consiste à dire qu'il faut accorder le bénéfice du doute à l'innovateur qui nomme pour la première fois un objet, ou à l'expert qui reprend le terme pour nommer le même objet, quant à l'identité des objets qu'il désigne. Étant donné sa place dans notre histoire scientifique, avec son évolution vers les théories actuelles, nous pouvons dire que Bohr, mis au courant de ces théories récentes, accepterait que l'on apporte des modifications aux descriptions qu'il a utilisées de façon à

ce que l'on puisse confirmer qu'il référerait à l'objet que la physique nomme maintenant électron. Ce principe doit toutefois être appliqué raisonnablement, pour que l'on puisse aussi rendre compte du cas des termes comme « éther » ou « phlogistique », qui se sont avérés ne pas désigner d'espèce naturelle, ayant par conséquent une extension nulle. La théorie de Putnam démontre donc que les termes scientifiques n'ont pas besoin d'avoir la même signification — si par là on veut dire intension — pour que les théories soient comparables. Seule la continuité de la référence importe, et le principe du bénéfice du doute est justement une maxime qui permet de préserver la référence à travers les changements de théories.

### 3. TROIS PROBLÈMES POUR LA THÉORIE DE PUTNAM

Dans son excellent livre intitulé *Representing and Intervening*, Ian Hacking relate trois épisodes authentiques de l'histoire de la physique où des espèces naturelles furent pour la première fois découvertes ou nommées. Selon Hacking, si la théorie de Putnam nous libère du problème de l'incommensurabilité, elle n'en est pas moins imparfaite dans le détail parce qu'elle ne s'applique pas facilement aux trois exemples qu'il discute. Il présente ces trois exemples et les problèmes qu'ils posent sans les résoudre, comme un défi à relever: « Those who wish a theory of meaning for scientific terms will have to improve on Putnam ». (1983, p. 90) Notre intention est de relever le défi; mais il n'est pas certain que la théorie qui résultera de notre analyse ressemblera encore à la théorie originale.

#### A. Problème pour l'aspect causal-historique de la théorie

En 1936 un groupe de chercheurs menant des expériences sur les rayons cosmiques découvre que certaines des particules les constituant ne sont pas des électrons: elles n'obéissent pas à l'équation de perte en énergie que prévoit l'électrodynamique quantique. Ces nouvelles particules, dont la masse est moindre que celle du proton mais supérieure à celle de l'électron, sont alors baptisées du nom de méson. Pendant ce temps, Yukawa, s'interrogeant sur la nature des forces qui cimentent les noyaux atomiques, est amené à postuler l'existence d'une nouvelle particule, dont la masse est aussi située entre celle de l'électron et du proton. On supposa alors que les spéculations théoriques et les résultats expérimentaux pouvaient avoir un rapport entre eux et on conserva le nom donné par les expérimentateurs pour désigner la nouvelle particule. Des recherches subséquentes

démontrèrent toutefois que le temps de vie de la particule détectée dans les rayons cosmiques ne correspondait pas aux exigences posées par la théorie de Yukawa. Une autre particule, également découverte dans les rayons cosmiques, s'avéra être la particule cherchée par Yukawa et fut nommée « méson-pi ». La particule de 1936, que l'on considérait maintenant comme étant complètement différente, fut alors rebaptisée « méson-mu » d'abord, et « muon » ensuite. Dans cette histoire, le terme « méson » acquit donc une sorte d'intension, voulant dire « ce qui satisfait aux exigences de la théorie de Yukawa », et la particule de 1936 perdit son nom original lorsque l'on réalisa que cette intension ne correspondait plus à l'objet d'abord baptisé.

Cet exemple illustre les difficultés que peut entraîner l'association de la détermination de la référence et l'extension d'un terme avec des événements historiques. Entre le moment où la référence d'un terme est fixée par un événement initial dans une communauté donnée et son usage ultérieur par d'autres personnes plusieurs choses peuvent se produire, et il n'est pas certain qu'on puisse rendre compte de toutes ces possibilités en exigeant que tous les utilisateurs soient reliés à l'événement initial par un lien causal de type approprié, une notion notoirement obscure s'il en est une. Ainsi Fuller prétend que « it is doubtful that the sort of knowledge required by the causal theory of reference has ever existed » (1988, p. 84), voulant par là indiquer qu'il doute que les cultures aient le moyen de s'assurer que les actes de langage procèdent toujours de manière constante et systématique. Dans ce contexte il est possible que plusieurs usages différents du même terme se développent, même lorsqu'il est introduit de façon spécifique par un événement initial, faisant en sorte qu'il acquière une fonction référentielle complexe rendant inutile toute recherche d'un baptême quelconque.

Quoi qu'il en soit, nous voulons, même s'il y aurait beaucoup à dire, limiter la discussion sur ce sujet, et endosser la version non-historique de la théorie putnamienne proposée par Newton-Smith dans *The Rationality of Science*, qui a le mérite de permettre de multiples baptêmes, comme dans l'exemple donné par Hacking. Ceci est d'autant plus justifié que, comme l'a bien vu Elgin, « because science is a critical, self-reflexive discipline, the fact that terms appearing in two theories have a common etymological origin is inadequate to show that they have a common referent » (1983, p. 13), il semble bien que l'on puisse séparer l'aspect

causal-historique du reste de la théorie, sans automatiquement réintroduire le problème de l'incommensurabilité. Nous avons vu que la stratégie adoptée par Putnam pour contrer la menace causée par l'incommensurabilité consiste en effet simplement à développer une notion de référence extra-théorique, en s'appuyant sur le principe du bénéfice du doute. Si l'idée d'une origine commune aux termes n'est d'aucun secours en ce sens, alors elle apparaît comme un appendice de la théorie et n'est pas essentielle à notre propos dans cet article.

La modification apportée par Newton-Smith est très simple et pourrait même être imputée à Putnam lorsqu'il n'est pas question d'événement initial dans ses écrits<sup>4</sup>. Newton-Smith propose de s'en remettre toujours aux experts de l'époque concernée pour la détermination (de façon indexicale) de l'extension des termes scientifiques. La théorie conserve alors tous les avantages qu'elle avait auparavant, tout en autorisant des changements dans la nomenclature et la possibilité de variations dans la référence des termes lorsqu'il y a des changements de théorie. Pour rendre compte de l'exemple que nous venons de discuter il suffit alors de dire que la particule de 1936 a été renommée, que la référence du terme « méson » a changé avec le développement de la théorie de Yukawa et que l'extension des noms des deux particules est maintenant déterminée par les critères d'identification actuels, sans égard à l'événement initial où le méson fut pour la première fois baptisé. L'extension de « méson » n'est alors aucunement liée à ce premier baptême.

## **B. Problème pour la théorie de la signification**

À la suite du rejet par Lavoisier de la théorie du phlogistique, un autre traitement des problèmes entourant la substance chaleur était requis. C'est alors que les théories du calorique furent proposées et développées par Berthollet, Biot et Laplace. Laplace, notamment, fut capable, à l'intérieur de sa théorie du calorique, de prédire la vitesse du son dans l'air, un problème toujours insoluble dans le cadre de la physique newtonienne de son temps. Cependant, de notre point de vue, et déjà selon celui de Rumford à l'époque, la substance appelée « calorique », pas plus que celle nommée « phlogistique », n'existe tout simplement pas. Comme le phlogistique et le calorique ne sont pas des espèces naturelles, l'extension de ces termes doit donc être nulle dans les deux cas.

Comment la théorie de Putnam peut-elle expliquer la transition du phlogistique au calorique? Nous savons qu'elle affirme que c'est principalement l'extension qui détermine la signification des termes scientifiques, s'opposant en cela à la théorie holiste qui défend plutôt la thèse que la signification de ces termes est fonction du rôle qu'ils jouent à l'intérieur de la théorie. Dans l'exemple qui nous intéresse, nous avons donc ironiquement le cas de deux groupes de chercheurs qui échangent sur le même sujet, c'est-à-dire, bien sûr, rien. Biot et Laplace étaient pourtant heureux de savoir que le calorique n'était pas semblable au phlogistique dont leurs prédécesseurs discutaient avec autant de conviction. La théorie de Putnam ne parvient pas à expliquer aisément pourquoi la signification de « calorique » peut être différente de celle de « phlogistique ». Les stéréotypes ne sont pas d'un grand secours sur ce plan parce que ce ne sont pas eux qui fixent la signification des termes. Selon nous la leçon à tirer de cet exemple est que l'on ne peut considérer comme Putnam que l'extension est un élément du vecteur de la signification d'un terme. Une théorie de la signification des termes scientifiques doit s'appuyer sur d'autres bases, ce que fera celle que nous allons construire.

### C. Problème pour la théorie de la référence

Au début du XIXe siècle, Lavoisier et Dalton s'entendaient sur les éléments principaux d'une théorie considérant les substances ayant un goût amer en solution aqueuse et changeant la couleur de certains indicateurs comme des acides. En 1923 cependant, deux nouvelles caractérisations des acides furent proposées: Lewis affirma qu'un acide est un membre d'une espèce naturelle qui peut former un lien chimique composé d'une paire d'électrons avec une base; Bronsted et Lowry prétendirent pour leur part que toute substance ayant tendance à perdre un proton est membre de l'espèce. Les deux définitions, qui ne sont pas équivalentes pour toutes les substances, font toujours l'objet de nombreuses discussions parmi les chimistes. On s'entend en général pour dire que la différence est essentiellement une question de nomenclature, sans véritable contenu scientifique. Dans ce contexte la question peut se poser: quelle était l'extension du terme « acide » avant 1923? Certainement pas celle des acides de Lewis ou de Bronsted-Lowry selon les théories actuelles. Peut-être l'intersection de ces deux espèces? Ou encore peut-être simplement toutes les substances caractérisées comme telles avant 1923? La dernière solution semble la plus plausible mais

il est alors presque certain que les acides d'avant 1923 n'étaient pas des espèces naturelles, ce qui pose un problème pour Putnam car celui-ci fait appel à cette notion pour fixer l'extension d'un terme.

À notre avis cet exemple montre que la théorie de Putnam doit supposer que les espèces naturelles sont des essences réelles, c'est-à-dire des entités possédant des propriétés essentielles, qui les déterminent au-delà de tout schème conceptuel, alors qu'elles ne sont plus généralement que des concepts, qui expriment les propriétés caractéristiques que notre schème conceptuel actuel attribue à des groupes d'objets pour les identifier. Putnam nous dit que la relation indexicale « de même nature que », qui fait référence sans la décrire à la propriété essentielle de l'espèce, est théorique: elle peut demander une somme indéterminée de recherches scientifiques. Il ajoute qu'elle est également révisable: elle est sujette à erreur, même dans les cas en apparence les plus certains, par exemple celui où des locuteurs terriens de 1750 auraient nommé « eau » un liquide qui est en réalité de l'XYZ, comme pourraient le confirmer leurs successeurs de 1950. Selon Putnam de tels exemples montrent bien que notre connaissance de la nature du liquide désigné a changé dans l'intervalle, mais pas que c'est le cas pour la signification du terme correspondant, qui reste la même puisqu'elle est basée sur son extension. D'autre part, Putnam croit aussi que sa théorie peut rendre compte des cas où une présumée espèce naturelle (comme le cas des acides avant 1923) n'a en fait pas de propriété essentielle. La science considère habituellement que les propriétés essentielles d'une espèce sont des propriétés structurelles mais il se peut très bien qu'un liquide n'ait pas de structure définie, parce qu'il s'agit d'un mélange, par exemple. Dans de telles situations ce sont les propriétés superficielles qui deviennent déterminantes, et les termes scientifiques prennent un autre sens:

It could have turned out that the bits of liquid we call « water » had no important common physical characteristics except the superficial ones. In that case the necessary and sufficient condition for being « water » would have been possession of sufficiently many of the superficial characteristics. (1975, p. 241)

La situation semble donc se présenter comme suit: l'extension d'un terme est déterminée en partie indexicalement lorsque le spécimen qui permet de la fixer a une propriété essentielle tandis qu'elle est déterminée par des propriétés caractéristiques

— et donc par une intension — lorsque ce n'est pas le cas. Ceci pose un problème puisque la relation « de même nature que » est à la fois théorique et révisable et nous savons pas *a priori* si nous sommes oui ou non en présence d'une espèce ayant une propriété essentielle. Nous ne sommes donc pas en mesure de déterminer l'extension d'un terme scientifique tant que nous ne possédons pas cette connaissance. En conséquence, notre théorie de la référence des termes scientifiques varie avec les connaissances scientifiques!

Dans les exemples considérés par Putnam la composante indexicale est nécessaire parce que la référence peut être effectuée malgré une connaissance déficiente: un individu mentionne un terme désignant tous les membres d'une même espèce, sans toutefois pouvoir préciser selon quel critère ils sont membres de la même espèce. Putnam considère alors la possibilité que l'extension puisse être déterminée socialement, en s'appuyant sur des experts. Il est indubitable que nous utilisons parfois les mots de cette manière; mais il ne faut pas oublier que les experts dont nous dépendons alors doivent aussi déterminer l'extension de leurs termes. Il y a même des cas où le fait de s'en remettre à un expert ne nous avance à rien dans la détermination de l'extension d'un terme. Un exemple donné par Elgin nous permet de comprendre. Il y a présentement deux critères, apparemment équivalents, qui fixent l'extension de « chien »: le code génétique et l'origine historique. Les biologistes ne parviennent pas à décider lequel de ces critères est le plus important, ce qui ne semble pas entraîner de conséquences néfastes. Supposons toutefois que l'on découvre un jour sur une planète lointaine des animaux possédant le code génétique de nos chiens mais qui, de toute évidence, ne sont pas de la même lignée. Il n'y a alors pas de réponse définitive à la question de savoir s'ils sont des chiens, ni même pour les experts puisque ceux-ci ne s'entendent pas. Et on ne peut avancer qu'un des deux groupes d'experts fait fausse route et n'identifie pas la propriété essentielle de l'espèce naturelle sans retomber sur le problème rencontré au paragraphe précédent. À notre avis il faut plutôt dire, comme Elgin:

[...] (I)t is equally true that we defer to experts in other fields to settle the application of their terms. We look to musicians to determine the extension of « cadenza », to lawyers to determine that of « contract » and to players to determine that of « chukker ». There appears to be nothing that differentiates the relation of science to its vocabulary from the relation of these other fields

to theirs. [...] There is thus no basis for saying that science discover essences, but other fields do not. Nor is there any point in saying that each field discover its appropriate essences. For once we grant that a particular group of specialists is authoritative in deciding the application of a term, nothing is added by saying that they do so by discovering the essences of their objects. (1983, p. 15)

Il n'y a ni vrai ni faux sur le plan sémantique selon Elgin, seulement des conventions, des décisions.

La théorie de Putnam repose donc sur l'idée que la science identifie les propriétés essentielles des espèces naturelles et exige que celles-ci aient une essence réelle<sup>5</sup>. Mais l'exemple de Hacking et la discussion montrent comment l'idée que l'on puisse trouver les propriétés essentielles des espèces naturelles n'est d'aucune utilité: elle ne pourrait servir que dans un futur utopique où la science nous présenterait des théories achevées (nous aurions alors connaissance de toutes les propriétés essentielles). Avant d'être des essences réelles, les espèces naturelles sont d'abord des concepts, des entités linguistiques qui forment les systèmes de classification des régularités que nous découvrons dans la nature, à la fois commodes d'un point de vue pratique et fondés d'un point de vue théorique, et qui évoluent, parfois radicalement, avec la science elle-même. Parmi la somme des propriétés associées à un temps donné aux espèces naturelles, il y a généralement une propriété caractéristique permettant de les définir par delà les autres, par l'autorité que lui confère la communauté scientifique. À cette différence près, la propriété caractéristique a le même statut que les stéréotypes, et permet donc de déterminer de façon précise (autant que possible) l'extension des termes d'espèces naturelles.

Mais si, comme nous le disons maintenant, seules les propriétés caractéristiques devraient intervenir au sein de la théorie de la référence des termes scientifiques, cela signifierait qu'il n'y a plus de composante indexicale qui entre dans la détermination de leur extension. Nous retrouvons à toutes fins pratiques la théorie de la signification traditionnelle, selon laquelle l'état psychologique et l'intension déterminent l'extension des termes scientifiques. Qu'advient-il alors des arguments de Putnam contre cette théorie? Comment peut-on expliquer, plus particulièrement, la fable de la Terre-Jumelle? Pour le savoir il nous faut introduire une distinction qui s'avérera capitale, celle entre référence et dénotation<sup>6</sup>.

#### 4. RÉFÉRENCE ET DÉNOTATION

La dénotation est une relation purement sémantique, abstraite de tout contexte d'énonciation, entre des termes linguistiques et des objets réels, qui ne dépend que de la signification attachée aux termes. La notion de vérité est impliquée dans cette relation: on associe des objets à un terme en vertu du fait qu'il est vrai qu'ils possèdent la propriété qu'il exprime. Au terme général « célibataire », signifiant « adulte non marié », on associe tous les adultes non mariés; au prédicat « analphabète », signifiant « individu qui ne sait ni lire ni écrire », on associe tous les individus qui ne savent ni lire ni écrire. Le terme linguistique n'est pas simplement une étiquette regroupant sous un même nom un ensemble d'objets, comme le croient les nominalistes, car il n'y a en général aucun moyen de déterminer cet ensemble d'objets si ce n'est selon la propriété qu'ils ont en commun, telle que spécifiée par la signification du terme. La relation de dénotation fait intervenir l'intension et l'extension: l'intension est cette entité abstraite qui est exprimée par un terme, et par ce fait elle détermine l'extension, la classe des objets pour lesquels il est vrai de dire que les propriétés s'appliquent.

Par opposition, la référence, selon l'usage que nous voulons lui réserver à partir de maintenant, est une relation pragmatique entre des individus et des objets physiques dans un contexte donné. Elle se fait généralement par l'intermédiaire d'expressions linguistiques dans un acte de langage. Dans la référence ce n'est plus l'intension d'un terme mais l'intention d'un locuteur qui détermine quels objets sont désignés. En tant qu'acte elle n'est ni vraie ni fausse mais réussie ou non; il est donc inexact de parler de l'extension d'une référence. Par analogie avec la dénotation on peut utiliser la référence pour désigner une relation entre une expression linguistique et un objet O: dire que l'expression réfère à O est alors une façon abrégée de dire que les locuteurs réfèrent à O en utilisant l'expression linguistique (on dira alors que O est le référent de l'expression). La référence est directe lorsque les objets sont pointés du doigt, les locuteurs utilisent alors des expressions indexicales, mais lorsque ceci est impossible les locuteurs sont contraints d'utiliser des expressions linguistiques descriptives. Dans la plupart des situations courantes, celles-ci dénotent les objets auxquels ils veulent référer, bien qu'il est possible que ce ne soit pas le cas. L'intension du terme qu'utilise un locuteur ne capture pas nécessairement son intention de référence, comme Donnellan, entre autres, l'a abondamment illustré. L'exemple

de l'homme que l'on désigne par le fait qu'il boit un martini, mais qui boit en fait une eau minérale, est bien connu.

La distinction entre les deux notions nous permet de reconsidérer la fable de la Terre-Jumelle sous un angle nouveau. Lors de notre présentation de l'argument devant démontrer que l'état psychologique ne peut déterminer l'extension d'un terme nous avons assimilé l'état psychologique du locuteur à la saisie d'une intension. Un autre type d'état psychologique d'un locuteur pourrait être une intention de référence. Dans ce second cas, il est exact de dire avec Putnam que l'état psychologique ne détermine pas l'extension d'un terme: les locuteurs de la Terre et de la Terre-Jumelle de 1750, s'ils avaient eu l'occasion d'interagir, auraient tous eu l'intention de référer par le mot « eau » à ce qu'ils auraient cru être le même liquide, ne sachant pas que ce n'est en fait pas le cas. Ils auraient donc été dans le même état psychologique sans pourtant que cela suffise à déterminer la nature du référent. Si l'on considère toutefois que l'état psychologique dont il est question est la saisie d'une intension, la relation de dénotation, selon la définition que nous lui avons donnée, devrait faire en sorte que l'extension du terme soit immédiatement déterminée d'après le contenu de cette intension. Et si nous pouvons nous persuader que, bien que ce ne soit plus le cas à l'heure actuelle, l'intension du terme « eau » ait été la même pour tous les locuteurs en 1750, la possibilité que l'intension détermine l'extension demeure. Voici comment cela est possible à notre avis: avant la découverte de la composition chimique de  $H_2O$  et XYZ, cette propriété ne faisait pas partie de l'intension du terme « eau », qui désignait alors sur les deux planètes le liquide que l'on retrouve dans les lacs et les rivières, sans égard à sa composition chimique (l'intension du terme était alors quelque chose comme « le liquide que l'on trouve dans les lacs et les rivières »). Sur la Terre ce liquide est en fait de  $H_2O$ , et sur la Terre-Jumelle, de XYZ, mais cela aurait très bien pu être le contraire, ou encore un mélange de  $H_2O$  et d'XYZ sur les deux planètes. Ce n'est qu'avec le développement de la science que l'élément « composition chimique =  $H_2O$  (ou XYZ) » fit son apparition au sein de l'intension du terme, et que la question de savoir si les deux liquides sont identiques de ce point de vue se posa. Auparavant, seuls les critères d'ordre pratique importaient. Dans cette nouvelle perspective, il suffit de dire que l'extension du terme « eau » a changé sur chaque planète depuis 1750 — une tentative de résolution de l'énigme que Putnam a écartée

d'emblée (1975, p. 224). Ce qui n'aurait effectivement pas changé sur une même planète n'est pas l'extension du terme mais l'objet de référence des locuteurs.

C'est en se basant sur le sens prédominant d'un terme scientifique, celui qui a une composante indexicale, que Putnam affirme que l'extension du terme « eau » dans la fable de la Terre-Jumelle ne change pas sur une même planète. Putnam admet en effet que les termes scientifiques peuvent avoir plusieurs sens selon le contexte: nous désignons parfois un liquide par le nom « eau » même s'il contient des impuretés alors que cela peut être capital qu'il n'en contienne pas à un autre moment; de plus, notre utilisation habituelle du terme désigne un liquide mais en d'autres circonstances il est possible que seule l'espèce nous importe sans égard à son état physique (glace ou vapeur). Beaucoup d'autres exemples sont possibles, notamment le cas déjà considéré dans la section 3. C, où il n'y a en fait pas d'espèce naturelle. Cependant, Putnam maintient, contrairement à ce que notre compte-rendu de la fable de la Terre-Jumelle exige, que le sens prédominant du terme ne fait pas intervenir (au niveau de son intension) la propriété caractéristique utilisée pour identifier les membres d'une espèce naturelle. Le sens prédominant du mot « eau », dit-il, contient l'idée d'une nature commune, mais pas la description de cette nature particulière ( $H_2O$  ou XYZ). L'affirmation se base parfois sur le fait que, puisqu'il en existe plusieurs types différents, le test qui fixe l'extension du terme ne peut pas faire partie de sa signification (1975, p.151). Cet argument passe à côté de la question. Bien sûr plusieurs tests différents peuvent permettre de vérifier la nature d'un échantillon; leur rôle n'est pas de définir les termes mais toujours de déterminer si les échantillons possèdent ou non la propriété caractéristique. Un second argument — le principal — fait valoir que la signification du terme ne peut être synonyme avec la description de la propriété caractéristique (1975, pp. 141 sq.), comme en témoigne le fait qu'un énoncé comme « l'eau est  $H_2O$  » n'est pas analytique, contrairement à l'exemple « un célibataire est un adulte non marié ». Ce nouvel argument énonce une vérité mais tire une fausse conclusion: les stéréotypes associés à « eau » ne sont pas non plus synonymes au terme, ce qui ne les empêche pas de faire partie de sa signification (selon la théorie de Putnam lui-même). En fait, stéréotypes et propriété caractéristique sont confondus dans un énoncé comme « l'eau est  $H_2O$  », et c'est ce qui fait que la question de son analyticité est ambiguë. Dans un premier

sens l'énoncé n'est pas analytique mais est une hypothèse (ou découverte) empirique: « eau » a alors la signification du stéréotype courant « le liquide des lacs et des rivières », qui permet une première identification de l'extension mais autorise d'autres recherches. Dans un second sens l'énoncé est une définition et est donc analytique: « eau » a alors la signification que lui confère la propriété caractéristique qui détermine l'extension de façon précise. À la différence des propriétés caractéristiques de termes comme « célibataire » (« adulte non marié ») qui sont conventionnelles en ce qu'elles sont l'expression de rôles fonctionnels et sociaux, celles des termes d'espèces naturelles sont fonction des régularités que nous observons dans la nature et sont, par le fait même, sujettes à des modifications résultant de recherches empiriques. Mais cette dissemblance ne suffit pas pour justifier la nécessité de développer une théorie de la référence différente dans les deux cas.

Il est important toutefois de dissiper une confusion. L'idée que la propriété caractéristique peut être découverte par des recherches empiriques, jumelée à celle selon laquelle elle est partie intégrante de la signification des termes scientifiques, peut sembler impliquer que les significations sont des entités que l'on découvre empiriquement. En fait, elle implique plutôt que la signification de ces termes change car ce n'est pas la découverte de la propriété caractéristique comme telle qui constitue *ipso facto* un changement dans la signification du terme. Les faits sémantiques sont des entités historiques et conventionnelles: on obtient l'intension d'un terme par abstraction sur les usages référentiels que nous en faisons, que ceux-ci dépendent de faits sociaux ou empiriques, qu'ils soient établis par des linguistes ou des scientifiques. Certains usages sont peu répandus ou tout simplement pas encore institués. Il semble par exemple peu plausible de dire que la propriété caractéristique du tigre fait partie de la signification du terme parce que peu de gens sont à même de caractériser le code génétique du tigre (peut-être aussi pour des raisons de commodité), mais l'idée ne semble pas si farfelue pour « eau ». Lorsque la connaissance de la propriété caractéristique d'une espèce s'étend, elle devient partie intégrante de la signification du terme au même titre que les stéréotypes, à la différence près, comme nous l'avons mentionné, qu'elle a autorité pour la détermination de son extension.

Même si nous considérons que ses arguments contre l'inclusion de la propriété caractéristique au sein de l'intension d'un terme sont insuffisants, il est important de chercher à comprendre pourquoi Putnam endosse la thèse de l'indexicalité, qui lui permet d'affirmer que l'extension du terme est toujours la même sur une même planète dans la fable de la Terre-Jumelle, créant ainsi un problème pour la théorie de la signification traditionnelle. À notre avis la confusion entre la dénotation et la référence est à l'arrière-plan de la discussion. En effet, la désignation d'une espèce naturelle par l'intermédiaire d'un spécimen est un acte de référence d'un locuteur et non pas, comme le requiert Putnam s'il veut pouvoir affirmer qu'elle permet la détermination de l'extension du terme correspondant, une exemplification de la relation de dénotation entre un terme et un groupe d'objets. Ceci est manifeste lorsque Putnam compare sa position à celle de Kripke:

It should be clear, however, that Kripke's doctrine that natural kind terms are rigid designators and our doctrine that they are indexical are but two ways to make the same point. We heartily endorse what Kripke says when he writes: « Let us suppose that we do fix the reference of a name by a description. Even if we do so, we do not then make the name synonymous with the description, *but instead we use the name rigidly to refer to the objet so named, even in talking about counterfactual situations where the thing named would not satisfy the description in question.* » (1975, p. 234)

La partie de la citation que nous avons mise en italique illustre hors de tout doute que Kripke et Putnam cherchent ici à caractériser une relation de référence. Celui que Putnam considère comme le sens prédominant d'un terme d'espèce naturelle est en fait un certain type d'acte référentiel. (De la même façon, les différents sens des termes d'espèces naturelles considérés par Putnam sont différents types d'actes de référence effectués par des locuteurs). Or, nous l'avons souligné, on ne peut déterminer l'extension d'un terme (par opposition au référent d'une expression) à partir d'une relation de référence. La question de la vérité dans l'utilisation d'un terme ne se pose que sur le plan de la dénotation; au niveau de l'acte de référence les mots ne sont que de simples étiquettes: l'utilisation de « eau » n'est pas plus vraie pour désigner l'objet qui est en fait H<sub>2</sub>O que pour celui qui en fait XYZ. Par abstraction sur l'acte de référence indexical dont parle Putnam, on peut considérer la possibilité d'une relation de dénotation entre un

terme ayant une intension de la forme « de même nature que — », possédant une composante indexicale, et un groupe d'objets, ce qui nous ramène toutefois au problème rencontré à la section 3. C.

Nous avons abondamment discoursu sur le premier argument de Putnam contre la théorie de la signification traditionnelle, celui de la Terre-Jumelle, visant à introduire la composante indexicale dans la détermination de l'extension. Qu'en est-il maintenant de l'argument de l'erreur ou de l'ignorance, qui fait valoir la composante sociale dans la détermination de l'extension? Il illustre selon nous le fait que chaque personne n'associe pas nécessairement exactement la même intension à un terme. Si l'intension d'« orme » et de « chêne » est identique pour une personne on peut tout aussi bien prétendre que cette personne ne connaît pas bien la signification de ces termes, ou alors que l'intension qu'elle leur associe est la même que celle qu'elle associe, par exemple, à « variété d'arbre ». Dans ce deuxième cas nous dirons simplement que l'extension de ces termes est la même pour cette personne, lorsqu'elle tente de les appliquer par elle-même à une situation particulière (ce qui ne l'empêche pas bien sûr de les utiliser aussi, dans certains cas, en s'appuyant sur des experts). Mais quoi qu'il en soit de notre explication de cette difficulté, il s'agit toujours d'un problème qui concerne la compétence linguistique des locuteurs d'une langue, et non pas la signification des mots de cette langue. Les significations de ces termes sont toujours disponibles en consultant un dictionnaire ou un ouvrage spécialisé et elles déterminent précisément, autant que possible — car l'exemple de « chien » montre que des situations nouvelles peuvent exiger que des décisions soient prises —, l'extension que nous leur donnons collectivement.

La théorie de Putnam apparaît maintenant comme combinant des éléments d'une théorie sémantique et d'une théorie pragmatique. Du point de vue sémantique, il est exact de dire que l'extension est déterminée en partie socialement, au sens où ce sont les scientifiques qui confèrent son autorité à la propriété caractéristique d'une espèce naturelle, mais il est faux de dire qu'elle est déterminée en partie indexicalement, sauf si l'on accepte que les intensions peuvent avoir une composante indexicale, avec les problèmes que cela entraîne. Et, dans les deux cas, les composantes sociales et indexicales qui entrent dans la détermination de l'extension d'un terme ne vont pas à l'encontre de la thèse

traditionnelle qui affirme que l'acte psychologique de saisie de l'intension d'un terme en détermine l'extension. Du point de vue pragmatique il est vrai que la référence peut s'effectuer indexicalement, sans l'utilisation de descriptions qualitatives. Cependant, cette indexicalité est limitée parce que l'intention de référence d'un locuteur, surtout lorsqu'il veut désigner un groupe d'objets, doit toujours comprendre un minimum de description, tout au moins pour préciser la catégorie générale de l'entité (substance ou événement par exemple) à laquelle il fait référence. En effet, dès que l'on veut désigner l'ensemble des objets de même nature qu'un spécimen, il nous faut préciser selon quel aspect. Car il y a un nombre indéterminé de façons selon lesquelles un objet que l'on désigne par un terme peut être semblable à un autre. Il ne suffit pas non plus de dire qu'il est membre d'une espèce naturelle, car les objets peuvent être membres de plusieurs espèces de ce type. Un animal peut être un membre de l'espèce cheval, probablement parce qu'il possède le code génétique commun à tous les chevaux, mais il est aussi un vertébré, en vertu du fait qu'il possède un squelette, ou un mammifère, parce qu'il a des mamelles<sup>7</sup>. En considérant l'exemple de l'eau, Putnam nous dit que seuls des objets de même *substance* sont impliqués. Cependant, comme le fait remarquer Papineau, ceci prend déjà pour acquis que la notion de substance a été explicitée, bien que l'histoire de la physique nous montre différents concepts de ce type (1979, pp.160-2). Même les notions de base comme « substance » doivent donc être précisées jusqu'à un certain point. D'autre part, étant donné qu'il s'agit d'un acte psycholinguistique individuel, il n'est pas du tout évident que la référence puisse être déterminée socialement, si l'on fait exception des cas où nous référons à quelque chose par l'intermédiaire d'une ou plusieurs personnes<sup>8</sup>. À la décharge de Putnam il faut dire qu'il n'est pas non plus clair que la théorie de la signification traditionnelle à laquelle il s'oppose sépare convenablement les questions pragmatiques des questions sémantiques. En fait il nous semble plutôt qu'elle cherche à donner une théorie purement sémantique de la référence des expressions linguistiques, ce qui est à nos yeux impossible. C'est d'ailleurs aussi l'opinion de Donnellan, qui écrivait en 1972:

It is the idea that *only* a backing of descriptions identifying the referent by its fitting them (or some sufficient number of them) could serve to connect an object with a name that I question. On the positive side my view is that what we should substitute

for the question « What is the referent? » is « What would the speaker be attributing the predicate to on this occasion? » (1972, pp. 376-7)

Dans ce passage on note que Donnellan substitue une question pragmatique à une question que l'on croyait d'abord sémantique.

## 5. VERS UNE SÉMANTIQUE DES TERMES SCIENTIFIQUES

Nous concevons la sémantique comme étant une partie de la linguistique. À l'intérieur de la linguistique, qui étudie les propriétés des expressions linguistiques en général (et qui ne doit pas être confondue avec les théories de la compétence linguistique, qui veulent expliquer ce que c'est pour un locuteur que de comprendre un langage), la sémantique est plus particulièrement concernée par celles qui touchent au problème de la signification. Elle n'est cependant pas une théorie de la signification, au sens philosophique du terme, qui cherche à répondre à la question « qu'est-ce que la signification? ». La sémantique prend pour acquis que la signification existe et n'a pour but que le développement de modèles de fonctionnement du langage qui cherchent à rendre compte de nos intuitions linguistiques sur des catégories comme le caractère signifiant (« *meaningfulness* ») des mots et des phrases, la synonymie, l'ambiguïté ou l'analyticité<sup>9</sup>. Elle est aussi une discipline abstraite, comme les mathématiques, parce qu'elle n'a pas le souci de décrire la réalité psychologique des locuteurs. Pourtant, même si cela n'est pas nécessaire, les catégories de notre théorie sémantique peuvent avoir une origine psychologique. Considérons l'exemple de l'intension. En sémantique l'intension est une entité abstraite mais il est raisonnable de penser qu'elle est (en totalité ou en partie) dans une certaine correspondance avec la représentation mentale, qui est d'ordre psychologique. De la même façon, la relation logique entre l'intension et l'extension, qui est sémantique, n'est pas sans rapport avec le fait psychologique selon lequel nous sommes en mesure d'appliquer un terme lorsque l'on comprend la propriété qu'il exprime. Dire que la sémantique est abstraite ne signifie pas que nous en défendons une interprétation platonicienne car selon nous les entités abstraites n'ont pas d'autre lieu de résidence que le langage, compris au sens d'un produit historique de l'humanité.

Il n'est pas dans notre intention d'entrer dans les détails complexes d'une psychologie de la formation des représentations mentales ou d'une sémantique des théories physiques dans le

cadre de cet article davantage concerné par les problèmes de la référence. Quelques indications sommaires suffiront. Afin d'être en mesure d'identifier les différents types de termes scientifiques, nous résumons ici les grandes lignes de notre conception de la structure de la théorie physique, le pragmatisme constructif, qui nous servira également à la prochaine section lorsque nous reconsidérerons le problème de l'incommensurabilité. La théorie dans son ensemble est pour nous une perspective conceptuelle, un modèle théorique (au sens des physiciens), ni vrai ni faux mais plus ou moins applicable, permettant d'expliquer le comportement d'un domaine d'objets physiques et leurs propriétés. L'aspect constructif de notre position insiste sur le fait que les modèles théoriques sont des représentations de phénomènes physiques sous la forme de constructions abstraites, idéales et parfois fictives; l'aspect pragmatique indique que les modèles sont appliqués à certains secteurs du réel selon l'intention des scientifiques utilisant les théories. La théorie comporte trois constituants principaux:

- (1) l'appareil analytique, qui comprend la structuration logico-mathématique de la théorie (lois fondamentales, axiomes et postulats);
- (2) les modèles, qui sont des systèmes d'objets abstraits, parfois idéaux ou fictifs, auxquels s'applique par définition l'appareil analytique;
- (3) les assertions empiriques (ou lois phénoménologiques), qui sont des énoncés portant sur les objets du réel empirique que l'on peut obtenir en appliquant la théorie à une situation particulière du réel.

Par rapport à cette description, ce qui importe pour le propos de cet article est que la théorie soit une structure langagière à deux niveaux, non pas, comme dans l'empirisme logique, séparable en un vocabulaire théorique et un vocabulaire observationnel, mais plutôt constituée d'un langage mathématique, l'appareil analytique, qui régit le comportement des objets abstraits des modèles, par exemple les points matériels et solides géométriques de la mécanique classique, les rayons lumineux de l'optique classique, la fonction d'onde de la mécanique quantique ou même des substances comme le phlogistique et le calorique, et d'un langage physicaliste, système de classification en constante évolution à l'intérieur duquel on peut décrire le comportement d'objets réels, comme les particules matérielles ou les photons, dont l'existence a été prouvée expérimentalement, indépendamment des théories particulières qui les prennent

comme objet, soit parce qu'ils sont directement perceptibles ou indirectement observables, par l'intermédiaire de leurs effets. En parallèle avec la distinction entre le langage mathématique et le langage physicaliste, nous distinguerons le vocabulaire abstrait — ainsi nommé pour le différencier du vocabulaire théorique de l'empirisme logique —, qui comprend les termes désignant les objets des modèles, entités linguistiques ou mathématiques qui ne sont que leurs propriétés, du vocabulaire physicaliste, composé des termes désignant les objets réels et leurs propriétés, et par le fait même de termes d'espèces naturelles et de grandeurs physiques. Dans notre optique les objets des modèles sont linguistiques non pas parce qu'ils sont compris comme de simples signes, mais au sens où ils n'ont pas d'existence en dehors du langage. Les termes du vocabulaire abstrait sont quant à eux aussi des entités linguistiques, des expressions qui cette fois ne sont que des étiquettes désignant un groupe de propriétés définissant un objet. Il y a donc deux types de termes principaux dans la théorie physique, les termes abstraits et les termes physicalistes.

Du point de vue psychologique, il nous semble clair que les représentations mentales correspondant à des parties de l'intension des termes physicalistes sont formées différemment de celles des termes abstraits. Les premières se construisent à partir des mécanismes psychologiques par lesquels l'esprit humain saisit les régularités de notre expérience du monde phénoménal. Le système conceptuel des objets du sens commun forme la base sur laquelle tout système théorique peut s'articuler. À mesure que l'expérimentation scientifique révèle des zones d'expériences inconnues, dont l'accès est rendu possible par la mise au point d'une instrumentation de plus en plus sophistiquée, le schème classificatoire des espèces naturelles et des grandeurs physiques se perfectionne, guidé par la théorie et contraint par la pratique. L'intension des termes abstraits ne peut cependant pas se constituer toujours de cette manière car, dans le cas des objets idéaux et fictifs, qui sont définis en partie — le cas des objets idéaux — ou en totalité — le cas des objets fictifs — par des propriétés idéales, il n'y a pas d'expérience phénoménale sur laquelle les mécanismes psychologiques peuvent prendre appui. La théorie de la formation des représentations mentales que l'on adoptera doit permettre la création de nouveaux concepts scientifiques à l'intérieur du langage. Rom Harré donne dans son livre *Varieties of Realism* un aperçu de la façon dont l'intension des termes abstraits peut être déterminée. La genèse de la

signification des termes désignant des objets idéaux et fictifs, ou dont l'existence n'est qu'hypothétique, se base sur des analogies avec des expériences connues, s'élaborant à partir d'éléments de langage que nous possédons déjà. Harré suggère que la comparaison et la métaphore sont deux processus à considérer:

The tropes of simile and metaphor would seem to be the obvious candidates. Both are linguistic devices which create new meanings from within the resources of a lexical system and make no use of ostension to extralinguistic exemplars. In the case of simile, extralinguistic input is required for the literal meaning of the term to be used, but its use as a simile does not depend upon a point-by-point comparison between the first and the second subject. Rather it creates that comparison. It invites the reader to look at the subject in such a way to emphasize certain aspects of it. Metaphor too extends the context of use of terms already having literal meaning, which may indeed have been based on extralinguistic exemplars, but it is used for just those occasion when we do not possess the linguistic resources to express what it is about the second subject that has struck us. It is not a comparison, but a catachresis. (1986, p. 208)

Par ces propos nous ne voulons que mettre en relief le contraste entre les deux types de vocabulaire que nous avons définis: la signification des termes physicalistes dépend directement ou indirectement (le cas des espèces non directement perceptibles) de notre expérience phénoménale du réel alors que celle des termes abstraits est fonction des modèles théoriques à l'intérieur desquels ils interviennent. Nous croyons que ceci implique que le holisme de la signification ne s'applique pas au vocabulaire physicaliste, mais il est clair qu'une théorie de la formation des représentations mentales serait requise pour appuyer les dires de ce paragraphe. Soulignons aussi que notre holisme au niveau de la signification des termes abstraits n'est pas du même type que celui des positivistes car il ne fait pas référence à des postulats de signification reliant les termes théoriques entre eux et reliant les termes théoriques aux termes observationnels<sup>10</sup>. En fait la distinction entre termes théoriques et observationnels ne joue aucun rôle dans le pragmatisme constructif.

La séparation des termes scientifiques en un vocabulaire abstrait et un vocabulaire physicaliste ne doit pas dissimuler la complexité de l'évolution sémantique de certains termes. « Photon », un terme désignant aujourd'hui un groupe d'objets réels dont l'existence semble établie, et donc une espèce naturelle

membre du vocabulaire physicaliste, a d'abord désigné un objet abstrait dans le modèle conçu par Einstein pour expliquer l'effet photoélectrique. À cette époque aucun objet de ce type n'avait encore été identifié. Le succès observationnel remporté par la théorie permit alors aux chercheurs scientifiques de mettre sur pied un programme expérimental pour en vérifier l'existence. Le passage d'un terme du vocabulaire abstrait au vocabulaire physicaliste est généralement accompagné d'un changement de signification: l'objet dont l'existence a été mise en évidence par l'expérimentation peut ne pas correspondre exactement à la description qui a orienté sa recherche.

Il est possible d'intégrer tous les éléments de notre discussion sur la signification des termes scientifiques jusqu'ici dans un vecteur à plusieurs composantes comme l'entendait Putnam. Nous avons toujours le marqueur sémantique, qui permet d'identifier la catégorie ontologique de base (objet, substance, espèce, grandeur ou mécanisme) et le type général de l'espèce naturelle (liquide, animal, etc...), de la grandeur physique ou même de l'objet abstrait, les stéréotypes, qui demeurent les diverses idées associées au terme, et nous ajoutons maintenant la propriété caractéristique de l'espèce naturelle, de la grandeur ou de l'objet abstrait, telle que déterminée par les experts en la matière. L'ensemble de ces constituants forme l'intension du terme. Nous voyons que l'extension ne fait plus partie de ce vecteur — ce qui permet d'éviter les problèmes discutés à la section 3. B —, qu'il n'y a pas d'élément ayant une composante indexicale à l'intérieur de l'intension — ce qui élimine les difficultés rencontrées à la section 3. C — et que les espèces naturelles et les grandeurs physiques sont considérées comme des concepts, composées des différents éléments linguistiques que sont la propriété caractéristique, les stéréotypes et les marqueurs sémantiques. L'élément le plus important du point de vue de la science est bien sûr la propriété caractéristique; les stéréotypes ne font que rendre compte des usages courants du terme. Il y a également des cas où deux ou plusieurs propriétés caractéristiques se disputent l'approbation de la communauté scientifique et des cas où seuls des stéréotypes composent l'intension d'un terme, lorsqu'un phénomène est encore insuffisamment compris pour qu'on puisse en déterminer le trait caractéristique. Dans le contexte de cette théorie sémantique pour les termes scientifiques nous maintenons que l'intension d'un terme en détermine l'extension et que la signification des termes du vocabulaire abstrait est fonction du rôle qu'ils jouent à l'intérieur des théories, les

deux thèses auxquelles s'était opposé Putnam. Avec ce qui apparaît comme un retour en arrière, la menace qui nous guette est évidemment le problème de l'incommensurabilité, qu'il est maintenant temps de reconsidérer.

## 6. L'INCOMMENSURABILITE REVISITÉE

La plupart des débats portant sur la question de l'incommensurabilité, inaugurés par Kuhn et Feyerabend, se déroulent toujours dans le cadre de la conception de la nature des théories scientifiques de l'empirisme logique<sup>11</sup>. Certes, Kuhn, Feyerabend et les membres de l'école historique sont parmi ceux qui rejettent la distinction entre vocabulaire théorique et observationnel, caractéristique de cette approche, de même que le caractère anhistorique de son analyse, mais aucun d'entre eux n'en propose réellement une critique approfondie sur le plan de la structure de la théorie<sup>12</sup>, comme l'approche sémantique et le pragmatisme constructif tentent de le faire. Afin d'évaluer la portée réelle des divers arguments, il faut à notre avis déplacer la problématique vers ces nouvelles perspectives. Nous allons ici nous limiter à examiner l'argument présenté à la section 1 dans le cadre du pragmatisme constructif. Nous avons jusqu'ici endossé intégralement les thèses (1) et (4) de l'argument. Les autres prémisses doivent maintenant être réévaluées; nous montrerons notamment que (5) est fausse pour les termes physicalistes et que (6) dissimule une confusion entre la dénotation et la référence.

Commençons par évaluer la conclusion (6). Dans l'optique de Kuhn et Feyerabend, puisque la signification d'un terme, qui dépend de la théorie, en fixe la référence, différentes théories peuvent référer à différents domaines du réel, même si elles utilisent les mêmes termes. Parce qu'il veut qu'il soit possible que des théories différentes utilisant les mêmes termes s'appliquent au même domaine d'objets, Putnam cherche à développer une théorie de la signification qui n'entraîne pas cette conséquence fâcheuse. C'est là, à notre avis, qu'il fait fausse route: ce n'est pas la théorie de la signification qui est en cause mais une méprise entre la dénotation et la référence. Kuhn et Feyerabend pensent comme si la relation sémantique de dénotation qui permet de déterminer l'extension des termes d'une théorie suffisait pour en déterminer également le domaine d'application. Notre approche pragmatique de la structure des théories nous fait voir que cela ne saurait être le cas: la théorie étant une perspective conceptuelle, plus ou moins applicable à certains

secteurs du réel, qui peut être utilisée dans diverses circonstances, ne détermine pas par elle-même son domaine d'application. Les termes abstraits ne sont pas des descriptions d'entités qui existent comme telles aussitôt que la théorie remporte le succès observationnel, mais, au mieux, lorsqu'ils ne sont pas purement fictifs, des pistes pour la recherche d'entités réelles plus ou moins similaires. L'empirisme logique subordonnait ainsi la question du réalisme des entités de celle du réalisme des théories: il considérait la thèse réaliste selon laquelle la vérité empirique d'une théorie implique l'existence de ses référents; le pragmatisme constructif, par contre, inverse le rapport entre les deux questions: ce n'est que lorsque l'on a établi l'existence d'un objet physique que l'on peut considérer la vérité des assertions empiriques d'une théorie qui en décrit le comportement. Ce sont les scientifiques qui choisissent d'appliquer la théorie à un domaine donné et qui tentent d'établir la correspondance entre entités abstraites et réelles. Et la relation qui caractérise le rapport entre des locuteurs — ici des scientifiques — et un domaine d'objets en est une de référence.

La référence est certainement la notion dont Putnam a besoin pour établir la continuité du discours scientifique et mettre en défaut l'incommensurabilité: « The Principle of the Benefit of Doubt belongs to a methodology for saying what speakers refer to »; mais dans la même page il donne une description de la relation de dénotation: « Reference is a relation between words and the world; this is just a fancy way of saying that the extension of the relation 'refer to' is a class of ordered pairs of terms and things ». (1975, p. 283) Le fait que Putnam cherche à caractériser une relation de référence est aussi évident lorsqu'il expose l'exemple suivant:

Suppose there are some particles which have virtually all the properties Bohr thought electrons have — call them « shmelectrons ». But suppose that « shmelectrons » exist only in the other half of this universe. Shmelectrons satisfy the laws Bohr thought electrons satisfied; electrons and electricity do not. [...] Still there are no shmelectrons *here*; the particular phenomena Bohr was interested in are explained by the behavior of *electrons*, not *shmelectrons* (we suppose). (1975, p. 277)

Les shmelectrons de Putnam sont bien les particules que dénote le terme « électron » de Bohr — elles en possèdent toutes les caractéristiques — mais elles ne sont certainement pas celles auxquelles il réfère, celles avec lesquelles il croit entrer en relation par son dispositif expérimental.

Kuhn et Feyerabend pensent que les questions de la détermination du domaine d'une théorie et de la continuité de l'histoire de la physique ne se posent qu'au niveau du langage, entre les termes de la théorie et leur dénotation. Mais la physique est avant tout la rencontre entre des chercheurs et des situations expérimentales. Putnam a raison d'insister pour dire que la référence est extra-théorique — nous dirons même extra-linguistique, voulant par là préciser qu'elle prend racine dans la pensée des locuteurs et qu'elle n'est ainsi pas relative à un langage donné — et que c'est ce fait qui permet de mettre en échec l'incommensurabilité. La détermination de la référence n'est en effet pas simplement une question de langage: nous avons noté le fait que la dénotation habituelle d'une expression et la référence du locuteur ne coïncident pas dans tous les cas. L'histoire de la physique, au cours de laquelle des chercheurs tentent constamment de caractériser un domaine du réel, est nécessairement remplie d'exemples de ce type. L'intention de référence de deux chercheurs d'époques différentes peut être pratiquement la même — ils veulent référer au même domaine d'objets —, sans égard au langage qu'ils utilisent pour le faire. Mais en développant une théorie sémantique qui nous parle de l'extension des termes pour parvenir à prouver son point, Putnam ne fait qu'entretenir la confusion: la relation de dénotation demeure toujours linguistique et ne fournit pas le point d'attache qu'il cherche.

Le fait de poser la question de la continuité de la physique d'abord du point de vue de la référence (et donc de l'expérimentation) plutôt que du point de vue de la dénotation (et donc du langage) a certaines conséquences. On ne se demande plus, comme le fait l'instrumentaliste, si la science peut poursuivre ses activités de prédiction et de contrôle du comportement des objets du réel sans que ses termes théoriques dénotent ou, comme le fait le réaliste traditionnel, si le succès de la physique peut être rendu intelligible autrement qu'en supposant que ses théories sont de plus en plus vraies (ce qui implique que ses termes théoriques dénotent). Il faut maintenant se demander quels sont les objets que les scientifiques du passé sont *effectivement* parvenus à identifier et, à la suite de cela, s'ils énonçaient des vérités sur ces objets. Ceci peut comporter certaines difficultés auparavant insoupçonnées car le langage, notre seul mode d'accès à la science du passé, n'est peut-être pas le meilleur moyen pour s'acquitter de cette tâche, comme l'illustre l'écart entre la dénotation et la référence. Dans le

cas d'un objet particulier, comme un objet céleste, ou d'une espèce naturelle facilement identifiable par ses effets, on peut en principe savoir s'il y a conservation de la référence. Les observations astronomiques sont consignées, et la théorie actuelle nous dit quelle était l'espèce naturelle qui causait l'effet qu'a observé un chercheur dans des circonstances précises. Mais si nous ne disposons que de la description de ce que les Grecs entendaient par « chrysos », la seule question à laquelle nous pouvons répondre est: « existe-t-il selon nous des objets correspondant à cette description? », et non pas: « les Grecs réfèrent-ils aussi à notre 'or' lorsqu'ils utilisaient ce terme? », car il est possible que leur description soit fautive et leur intention ne nous est pas accessible. Cet exemple nous rappelle encore une fois que l'on peut obtenir l'extension d'un terme quand nous en connaissons l'intension, mais que ceci n'est pas suffisant pour nous assurer de la continuité de la référence à travers la succession des théories.

On pourrait objecter qu'une fois que la continuité de la référence entre deux théories a été établie nous ne sommes pas pour autant directement libérés du problème de l'incommensurabilité, qui semble se poser à nouveau sur le plan de la dénotation: la thèse (5) dit bien que la notion d'extension — si ce n'est plus le cas pour la référence —, est intra-théorique. À notre avis, cependant, cette conclusion est fautive: dès que nous savons que des théories décrivent le même domaine d'objets, il suffit de choisir un système de classification unique pour comparer leur apport empirique respectif. À l'intérieur du pragmatisme constructif, ce système de classification est le langage physicaliste. Parce qu'il décrit le comportement d'objets réels dont l'existence a été établie indépendamment, le langage physicaliste est indépendant de théories particulières; il n'est que le lieu dans lequel leurs assertions empiriques sont exprimées. L'extension des termes qui le constituent — contrairement à celle des termes théoriques de chaque théorie vraie dans le cadre de l'empirisme logique —, n'est donc pas relative à une théorie et ce même si rien n'assure que ce sera également le cas de l'extension des termes abstraits. Le pragmatisme constructif est donc en position pour affirmer, comme en (2), que l'intension des termes (du vocabulaire abstrait) varie en fonction de de la théorie dans laquelle ils sont définis et, comme en (3), que le même terme dans différentes théories n'a pas toujours la même intension, sans nécessairement conclure, comme en (5), que la notion d'extension est toujours intra-

théorique, puisque ce n'est pas le cas pour les termes physicalistes. L'incommensurabilité sémantique ne suit de la combinaison de la théorie de la signification traditionnelle et de la conception holiste de la signification que si l'on subordonne, comme l'empirisme logique, et comme Kuhn et Feyerabend à sa suite, la question de l'existence des entités qui forment la population du réel à celle de la vérité des théories.

## 7. CONCLUSION

Comme nous l'avons mentionné au tout début, notre objectif principal dans cet article est de présenter les grandes lignes d'une théorie de la référence des termes scientifiques des théories physiques. C'est la tâche qu'il nous reste, au terme de cet itinéraire qui nous a permis de réhabiliter la théorie de la signification traditionnelle (sur le plan sémantique) sans avoir à nous préoccuper de la question de l'incommensurabilité des théories physiques rivales. Nous arrivons en bout de parcours munis d'une distinction importante, celle entre la dénotation des termes et la référence des locuteurs.

Considérons le cas de la référence d'abord. Putnam nous semble avoir identifié les deux modes de référence principaux dont les scientifiques font usage: la référence déictique ou directe, pour les objets perceptibles, et la référence indirecte (par l'intermédiaire des effets), pour les objets en apparence inaccessibles. L'acte de référence directe peut être caractérisé par un énoncé de la forme générale « Ce O est un C » (où O est un objet et C sa caractérisation en espèce naturelle), alors que celui de référence indirecte peut l'être par la forme générale « Ce qui est la cause de E est un C » (où E est un effet et C la caractérisation de sa cause en espèce naturelle ou en grandeur physique). La première composante de chacun des deux modes de référence (O et E) relie le scientifique à un objet ou une situation particulière<sup>19</sup>. Dans le cas de la référence directe la réussite expérimentale de l'acte ne requiert que la capacité sensorielle d'identifier une figure sur un fond (ou un solide dans l'espace). Dans le cas de la référence indirecte la réussite de l'acte passe aussi par la conception d'hypothèses théoriques: après la perception de l'effet le chercheur doit tenter d'en donner une explication en termes de causes possibles. La réalisation expérimentale de l'acte peut toutefois être également qualifiée d'extra-théorique, en se basant sur un critère comme celui de Hacking, qui cherche à établir l'existence d'une entité indépendamment de l'hypothèse qui en fait mention, si les

propriétés causales de l'entité en question peuvent servir pour l'investigation d'un autre domaine du réel: « By the time we can use the electron to manipulate other parts of nature in a systematic way, the electron has ceased to be something hypothetical, something inferred ». (1983, p. 262) La seconde composante des deux modes de référence tente de caractériser le type de l'objet ou de la situation en question, avec les ressources linguistiques disponibles (les significations en usage), ou par la création de nouvelles significations (par la comparaison ou la métaphore). C'est au niveau de cette seconde composante que la dénotation des termes utilisés peut ne pas coïncider avec l'intention de référence, qui est habituellement celle de trouver les propriétés caractéristiques des espèces et des grandeurs.

La théorie de la dénotation des termes scientifiques doit respecter la distinction entre le vocabulaire abstrait et le vocabulaire physicaliste que notre analyse de la structure des théories physiques a mise en lumière. Une fois leur signification précisée (lorsque leur propriété caractéristique a été déterminée) les termes d'espèces naturelles dénotent les objets réels qui en satisfont la description. L'identification de ces objets peut évidemment demander une somme de recherche expérimentale indéterminée. Il est également possible que certains objets soient inclassifiables, révélant ainsi des lacunes du système de classification. Le cas des termes abstraits est différent, puisqu'ils n'ont pas toujours de dénotation. Les termes désignant les objets abstraits entièrement définis par des propriétés réelles dénotent les objets réels possédant toutes les propriétés correspondantes. Les termes désignant des objets idéaux et fictifs n'ont toutefois pas de dénotation, selon la définition donnée au début de la section 4, car ces objets, puisqu'ils sont définis en totalité ou en partie par des propriétés idéales, n'ont pas d'existence dans le réel empirique. Au lieu de prétendre qu'ils dénotent les objets abstraits des modèles, ce qui nous conduirait vers un platonisme que nous voulons éviter, nous voulons plutôt adapter à notre propos une suggestion de Elgin (1983, pp. 42-50) et dire que dans leurs discussions les scientifiques *mentionnent* les descriptions (d'objets abstraits) sans se préoccuper de leur dénotation. À la différence de la dénotation, qui est une relation à deux composantes entre une expression linguistique et des objets réels, le prédicat de mention n'a qu'une seule composante et ne sert qu'à classer les entités linguistiques que sont les objets abstraits. L'expression « gaz parfait », lorsqu'elle est mentionnée, permet de classer sous le terme toutes les descriptions de gaz

parfaits, en vertu de la propriété caractéristique ou des stéréotypes associés, qui constituent l'intension du terme. Les termes de grandeurs physiques, dont l'intension exprime des propriétés réelles d'objets réels, sont aussi à ranger dans cette catégorie puisqu'en tant que telle une propriété est une entité abstraite. Les propriétés, réelles ou idéales, n'existent pas comme telles dans le réel (on n'y trouve que des exemplifications de propriétés); une propriété n'est qualifiée de réelle que par contraste avec une propriété idéale, parce qu'elle désigne une régularité empirique.

Il convient de mentionner en terminant que du point de vue de la recherche scientifique le fait que certains termes idéaux ou fictifs soient sans dénotation n'a pas pour les théories les conséquences dévastatrices auxquelles on pourrait penser. Lorsqu'ils discutent de gaz parfait ou de calorique les scientifiques ne font que tenter de caractériser des aspects de la réalité qui leur apparaissent importants d'un point de vue théorique; ils ne se critiquent pas entre eux sur la base du fait que la dénotation des termes qu'ils utilisent est nulle (ce que tout le monde sait) mais sur les éléments qui devraient ou non être inclus dans la description. Du point de vue théorique, l'intérêt de la discussion réside dans la description idéale ou fictive elle-même.

*Département de philosophie  
Université de Montréal*

## NOTES

1. L'article paraîtra dans *Dialogue* (voir la bibliographie).
2. L'argument que nous allons exposer n'est présenté explicitement ni par Kuhn ni par Feyerabend mais c'est ainsi qu'il est discuté par Putnam.
3. Newton-Smith, 1981, pp. 151-6 et Papineau, 1979, chap. 1, 2.
4. Dans un ouvrage plus récent, il semble d'ailleurs que Putnam lui-même rejette cet aspect de la théorie. Il nomme maintenant sa théorie « la nouvelle théorie de la référence » (1983, p. 73).
5. Dans un article plus récent Putnam prétend que son essentialisme se limite aux intentions des locuteurs: « For what I have said is that it has long been our intention that a liquid should count as 'water' only it has the same composition as the paradigm examples of water. [...] (T)he essence of water in this sense is the product of our use of the word, the kind of referential intentions we have. » (1983, pp. 220-1) Dans la section 4 vous verrons que, bien que ce

transfert sur le plan de la pragmatique soit légitime, la détermination de l'extension d'un terme est sémantique. Putnam peut dire qu'une composante indexicale entre dans les actes de référence des scientifiques mais il ne peut affirmer que l'extension d'un terme est déterminée indexicalement.

6. La distinction que nous introduisons entre dénotation et référence se rapproche beaucoup de celle que fait Katz entre les notions de « *type reference* » — selon laquelle l'intension d'une expression linguistique permet à elle seule d'en déterminer le référent — et de « *token reference* » — selon laquelle les intentions du locuteur sont aussi à considérer (1981, p. 147). Mis à part le fait qu'il s'agit d'une relation entre des expressions linguistiques et des objets (et qu'il ne le considère donc pas comme pragmatique), le second type de référence de Katz semble correspondre assez fidèlement avec ce que nous appelons la référence. Le parallèle est moins marqué entre la « *type reference* » et la dénotation dans la mesure où Katz défend une conception platonicienne de la sémantique: les intensions des termes sont pour lui des universaux qui existent indépendamment de l'esprit humain (*ibid.*, p. 172). Pour nous les intensions sont des abstractions prélevées sur la référence.
7. Devitt & Sterelny, 1987, p. 73.
8. Devitt & Sterelny, 1987, pp. 49-51. Ceci ne semble toutefois pas être d'un intérêt particulier pour la science.
9. Katz, 1981, pp. 119-24.
10. Il est bien question ici du holisme néo-positiviste basé sur la notion de postulats de signification et non pas du holisme sémantique, quinien, qui résulte de la combinaison de la thèse épistémologique duhémienne et de la théorie vérificationniste de la signification.
11. C'est le cas pour la majorité des travaux de l'école historique (Laudan, 1986, p. 146).
12. C'est également l'opinion de Laudan (*ibid.*, pp. 157-8).
13. Harré présente un traitement similaire, distinguant le mode d'attribution DC (pour la référence directe) du mode d'attribution IP (pour la référence indirecte) (1986, chap. 4).

## BIBLIOGRAPHIE

- BOURNEUF, ÉRIC, « La structure de la théorie physique et son contenu empirique. Le problème des idéalizations et des fictions » (à paraître dans *Dialogue*).
- DEVITT, MICHAEL & STERELNY, KIM, *Language and Reality*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- DONNELLAN, KEITH, « Proper Names and Identifying Descriptions ». Dans Donald Davidson & Gilbert Harman, dir., *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972. pp. 356-79.
- ELGIN, CATHERINE, *With Reference to Reference*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.
- FULLER, STEVE, *Social Epistemology*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- HACKING, IAN, *Representing and Intervening*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HARRÉ, ROM, *Varieties of Realism*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- KATZ, JERROLD, *Language and Other Abstract Objects*, Totowa, N. J., Rowman & Littlefield, 1981.
- LAUDAN, LARRY, dir., « Scientific Change: Philosophical Models and Historical Research », *Synthèse*, vol. 69 (1986), pp. 141-223.
- NEWTON-SMITH, WILLIAM, *The Rationality of Science*, London, Routledge & Kegan Paul, 1981.
- PAPINEAU, DAVID, *Theory and Meaning*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- PUTNAM, HILARY, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- PUTNAM, HILARY, *Meaning and the Moral Sciences*, London, Routledge & Regan Paul, 1978.
- PUTNAM, HILARY, *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- SCHWARTZ, STEPHEN, dir., *Naming, Necessity and Natural Kinds*, London, Cornell University Press, 1977.

## Avortement, éthique sociale et positivisme juridique

François Blais

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027152ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027152ar>

[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

Blais, F. (1991). Avortement, éthique sociale et positivisme juridique. *Philosophiques*, 18 (2), 63–78. <https://doi.org/10.7202/027152ar>

Résumé de l'article

Cet article a pour objectif de défendre un point de vue positiviste du droit de certaines erreurs et confusions commises à son égard. L'auteur se sert d'un récent article de G. Legault (« La parole du philosophe éthicien est-elle crédible? ») et reprend certaines affirmations identifiant le mouvement pro-choix à la doctrine positiviste. L'auteur tente de démontrer que ce rapprochement, pour l'essentiel, ne tient pas et qu'il repose sur une méconnaissance du positivisme juridique contemporain. En dernière partie, l'auteur discute de certains intérêts théoriques et pratiques d'une conception plus large du concept de droit telle que privilégiée par le positivisme juridique.

# AVORTEMENT, ÉTHIQUE SOCIALE ET POSITIVISME JURIDIQUE\*

par François Blais

RÉSUMÉ. Cet article a pour objectif de défendre un point de vue positiviste du droit de certaines erreurs et confusions commises à son égard. L'auteur se sert d'un récent article de G. Legault (« La parole du philosophe éthicien est-elle crédible? ») et reprend certaines affirmations identifiant le mouvement pro-choix à la doctrine positiviste. L'auteur tente de démontrer que ce rapprochement, pour l'essentiel, ne tient pas et qu'il repose sur une méconnaissance du positivisme juridique contemporain. En dernière partie, l'auteur discute de certains intérêts théoriques et pratiques d'une conception plus large du concept de droit telle que privilégiée par le positivisme juridique.

ABSTRACT. This article aims to defend a positivist approach of Law against some misconceptions about it. The author uses a recent article of G. Legault (« La parole du philosophe éthicien est-elle crédible? ») to discuss some assumptions about legal positivism and the pro-choice movement for abortion. He criticizes the point of view that some similarities between these two doctrines exist and he attempts to demonstrate that those assumptions are the result of many confusions about the legal positivism and the pro-choice movement. Finally, the author discusses about some fundamental reasons, theoretical and practical, to prefer the legal positivism doctrine of Law to naturalism.

---

\* Je tiens à remercier pour leurs précieux commentaires Pierre-Yves Bonin, Nicolas Kaufmann et Georges Leroux. Je remercie aussi pour son appui financier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada qui a subventionné une recherche doctorale sur la philosophie de l'action chez H. L. A. Hart et qui subventionne maintenant une recherche postdoctorale sur les droits fondamentaux et le naturalisme juridique.

## Introduction

La question du rapport entre droit et moralité est au nombre des perplexités centrales retenues par l'histoire de la philosophie du droit jusqu'à nos jours. Dans la lignée des discussions nombreuses sur ce sujet de prédilection de la philosophie du droit, j'aimerais dans ce texte défendre une approche particulière de ce problème, le positivisme juridique, contre certaines erreurs et confusions fréquemment commises à son endroit. Ces erreurs et confusions dissipées, on devrait, je l'espère, être plus en mesure d'apprécier à sa juste valeur cette doctrine du droit ainsi que les éclaircissements qu'elle apporte sur ce problème fondamental du rapport entre droit et moralité.

Plusieurs arguments ont été invoqués à la défense de la thèse positiviste. Pour ma part, je défendrai principalement l'idée que les motifs qui devraient nous faire pencher du côté du positivisme juridique plus que du côté du naturalisme sont en dernière instance de nature morale. Une telle affirmation semblera à plusieurs en contradiction avec leur propre conception du positivisme en droit, conception selon laquelle cette doctrine favoriserait grossièrement la primauté de l'étude du droit positif et de la méthodologie propre à son examen sur toute considération philosophique et rechercherait ultimement à affranchir le droit positif de toute influence morale<sup>1</sup>. Ce malentendu sur la nature du positivisme juridique est malheureusement trop répandu et il demande à être éclairci avant toute chose pour ne pas que l'on réduise ce dernier à ce qu'il n'est pas: une sorte de méthodologie positive de la « science juridique ».

Les confusions que je reproche aux philosophes et au milieu intellectuel en général de commettre à l'égard du positivisme juridique seront illustrées à partir d'un article récent de G. Legault<sup>2</sup>. Dans cet article, Legault cherche à établir les balises de la tâche à venir de l'éthicien. L'auteur en vient à conclure à l'importance de redéfinir radicalement le point de vue que se donne la philosophie morale de sa tâche afin de tourner le dos aux approches fondationnelles en éthique et de s'investir plutôt dans des préoccupations tournées vers la nature de la délibération et du « partage des sens », la nature du développement moral et la recherche de corroboration par les disciplines des sciences humaines du contenu des discours des éthiciens. Je ne discuterai pas ici de l'essentiel de ces idées, que je considère d'un grand intérêt par ailleurs, ni même d'idées proches voisines

ou connexes. Mon attention se limitera à un passage du texte de Legault ayant trait au positivisme juridique. Dans ce passage<sup>3</sup>, Legault établit certains rapprochements entre la rationalité du mouvement pro-choix en matière d'avortement et la doctrine positiviste. Je compte me servir de ce passage du texte de Legault pour illustrer ce qui selon moi fait partie d'erreurs fréquemment commises à propos du positivisme juridique et peut-être aussi à l'égard du mouvement pro-choix.

J'estime que Legault, dans ce passage sur les rapports entre le mouvement pro-choix et le positivisme juridique, commet trois erreurs. Il s'agit de:

- (a) Associer à une forme de positivisme juridique la revendication du mouvement pro-choix de maintenir une certaine autonomie du droit positif à l'égard de toute conception morale ou religieuse particulière.
- (b) Concevoir le positivisme juridique comme opposant deux ordres de normativité: l'un moral et l'autre juridique; ou encore affirmer que l'autonomie revendiquée en (a) a pour conséquence cette opposition.
- (c) Affirmer que la philosophie positiviste du droit, dans la mesure où elle associe «la morale sociale aux moeurs [...] n'ouvre aucune dimension à la délibération sociale, à une éthique de la délibération puisque les moeurs sont un produit historique»<sup>4</sup>.

Puisque ces trois erreurs reposent pour l'essentiel sur une certaine conception erronée du positivisme en droit, je présenterai (Partie I) une définition des principales caractéristiques du positivisme juridique contemporain et je montrerai par la suite (Partie II) en quoi selon moi certaines affirmations de Legault portées à l'endroit du positivisme juridique me semblent fausses. Je terminerai mon intervention (Partie III) en identifiant de quelle manière le positivisme juridique, tout en favorisant une compréhension plus adéquate de la nature du droit, est aussi en mesure de susciter plus que toute autre doctrine du droit une attitude plus positive à l'égard de la place que devrait occuper la délibération éthique dans une société démocratique. Il est à souhaiter que dans un avenir prochain, les débats trop souvent doctrinaires et sans issue opposant les deux camps face à l'avortement puissent tirer profit de telles dispositions d'esprit.

## I. LA SÉPARATION CONCEPTUELLE DU DROIT ET DE LA MORALITÉ: LE POSITIVISME JURIDIQUE

La controverse entourant la relation qu'entretiennent droit et moralité représente très certainement un sujet de prédilection de la littérature classique en philosophie du droit. On ne s'étonnera donc pas de constater qu'à travers les époques, cette controverse a revêtu différentes formes, au point où il est permis de se questionner aujourd'hui sur le sens profond des divergences en cause<sup>5</sup>. Il est donc essentiel, sur ces questions opposant positivisme et naturalisme, de se doter tout d'abord d'une définition claire de ce qu'on entend par l'expression « positivisme juridique » afin d'éviter justement de s'embourber dans des querelles de mots et d'interprétation des théories classiques ou même contemporaines.

Le point de départ que j'utiliserai dans cette intervention est emprunté à l'un des philosophes du droit contemporain les plus importants: Herbert Hart<sup>6</sup>. Hart est considéré à juste titre comme un représentant majeur du positivisme juridique et comme le principal responsable au XX<sup>e</sup> siècle, avec H. Kelsen, du renouveau d'intérêt pour cette doctrine du droit. La position initiale retenue par Hart pour définir son propre positivisme juridique emprunte par ailleurs directement aux conceptions développées un siècle auparavant par les grands philosophes du droit que furent J. Austin et J. Bentham. À la suite de ses prédécesseurs positivistes, Hart défend la thèse centrale qu'entre moralité et droit positif, il y a absence de lien conceptuel nécessaire:

Nous utiliserons ici l'expression « positivisme juridique » pour désigner la simple thèse selon laquelle il n'est en aucune manière nécessairement vrai que les règles de droit reflètent ou donnent satisfaction à certaines exigences morales, bien qu'en réalité elles l'aient souvent fait<sup>7</sup>.

*Grosso modo*, la thèse naturaliste depuis Aristote, Thomas d'Aquin, Locke et Kant soutient, contrairement au positivisme, que le droit positif dérive au moins partiellement de principes moraux autonomes et dont la légitimité se trouve soit dans un certain ordre métaphysique (Aristote et Thomas d'Aquin), soit dans le contenu de réflexions spéculatives sur la nature de l'être humain et de la vie en société (Locke et Kant). Il existe ainsi, selon les tenants du naturalisme, un « lien » entre droit et moralité qu'il est nécessaire d'explicitier pour comprendre véritablement la « nature » du droit.

La thèse positiviste, telle que défendue par Hart et d'autres, nie que le droit soit essentiellement moral et affirme au contraire que l'existence du droit est un problème conceptuellement distinct de son mérite ou son démérite moral. Essentiellement, la question de ce qu'est le droit doit pouvoir se poser séparément de la question de savoir ce qu'il devrait être et on ne peut pas, comme le prétendent les tenants du droit naturel, refuser le statut de « loi » à une règle légale jugée « mauvaise ». Le rapport droit-moralité est pour l'essentiel un rapport contingent.

Hart a produit une longue et minutieuse argumentation pour venir à bout de la thèse naturaliste. Sa position a aussi évolué avec le temps<sup>8</sup>. Je ne veux pas la discuter en détail ici mais je crois cependant pouvoir résumer les composantes essentielles de son positivisme à l'intérieur des quatre affirmations qui suivent:

- P<sub>1</sub> Le positivisme juridique est une thèse indépendante d'autres thèses que l'on a pu rattacher traditionnellement aux positivistes (que ce soit par exemple d'être tenants et défenseurs: (i) de la méthodologie de la théorie générale du droit (la « *jurisprudence* » des anglo-saxons); (ii) de la théorie impérativiste du droit (cf. le théoricien du droit du XIXe siècle, J. Austin); (iii) du formalisme juridique ou encore (iv) du relativisme en éthique)<sup>9</sup>.
- P<sub>2</sub> La thèse positiviste ne nie pas: (i) le fait historique que droit et moralité s'influencent mutuellement; (ii) que des considérations morales puissent être prises en compte pour décider de ce que le droit devrait être et pour dénouer une impasse lors de conflits d'interprétation de règles particulières. Elle rejette seulement la conception du droit voulant qu'une loi « injuste » ne soit pas une loi<sup>10</sup>.
- P<sub>3</sub> Le positivisme juridique n'est pas lié à un type d'obligation morale inconditionnelle d'obéissance à la loi<sup>11</sup>.
- P<sub>4</sub> Le positivisme n'interdit pas que l'on puisse reconnaître l'existence pour toute forme de système légal d'un « contenu minimum de droit naturel » qui équivaut à des règles de droit assurant un minimum de protection physique et de survie aux membres d'une collectivité. À ces règles de survie on peut ajouter éventuellement deux règles formelles: l'impartialité et l'objectivité. Ce « minimum de droit naturel », par ailleurs, n'équivaut pas à ce qui fut habituellement reconnu comme étant du « droit naturel » par les partisans du naturalisme<sup>12</sup>.

Ces quatre thèses constituent l'essentiel du positivisme juridique de Hart. Nous croyons aussi qu'elles représentent assez correctement la tradition positiviste contemporaine dans l'ensemble. Cependant, malgré leur cohérence et leur valeur explicative, ces thèses ne fournissent pas à elles seules les motifs pour lesquels il est en dernière analyse plus raisonnable d'adhérer au positivisme plutôt qu'au naturalisme. Ces motifs pourtant existent et ils seront considérés à la fin de notre texte. Nous comptons pour le moment revenir sur les liens présumés entre le mouvement pro-choix et le positivisme. Les éléments mis en place jusqu'ici devraient être suffisants pour passer au premier examen des principales interrogations soulevées par le texte de Legault à propos du positivisme juridique et du mouvement pro-choix.

## II. LES ARGUMENTS DU MOUVEMENT PRO-CHOIX EN FAVEUR DE L'AVORTEMENT ET LE POSITIVISME JURIDIQUE: DES QUESTIONS DISTINCTES

### A. Autonomie du droit et positivisme juridique

La première erreur du texte de Legault est d'avoir identifié comme participant à une conception positiviste du droit la revendication, par ailleurs maintes fois répétées par les militantes du mouvement pro-choix, selon laquelle il faut chercher à protéger le droit positif de toute appartenance à une conception religieuse particulière ou encore à un code moral particulier. Cette revendication, comme on le sait, a trouvé l'une de ses formulations célèbres dans la déclaration « *La religion des uns ne doit pas devenir la loi des autres* » entendue lors de la dernière campagne électorale au Québec.

Il y aurait beaucoup à dire sur ce seul aspect du problème. Je me contenterai d'identifier la méprise qui me semble la plus importante: il s'agit de prétendre, ou du moins de laisser entendre comme le fait je crois Legault, que le contenu de cette revendication du mouvement pro-choix veut éloigner notre code légal en matière d'avortement de toute conception morale. La chose apparaît plutôt curieuse à première vue. Si on considère l'ensemble des règles du droit positif d'une société, on doit convenir qu'il est impensable de formuler de telles règles sans, d'une manière ou de l'autre, refléter certaines valeurs morales dont sont issues justement ces règles de droit<sup>13</sup>. Le mouvement pro-choix quand il cherche à défendre sa position en faveur de l'accès libre et gratuit à l'avortement n'échappe

pas à cette situation de fait et les présuppositions morales qui orientent nécessairement le contenu du droit positif ne lui sont certainement pas indifférentes. On invoquera, par exemple, la capacité morale de la mère de décider « en son âme et conscience » du sort du fœtus qu'elle porte et de la supériorité de ce droit individuel sur tout autre principe ayant trait par exemple aux « statuts et privilèges » de ce fœtus, aux « droits du père », etc. La position pro-choix n'est ainsi formellement pas plus dépourvue de considérations de nature morale que ne l'est la position pro-vie. La question qui se pose dans le cas de l'avortement comme dans le cas de toute situation où le contenu de notre droit positif est en question ou est source de conflit est de savoir quel contenu normatif doit encadrer nos règles de droit et sur quels fondements peut-il s'appuyer?<sup>14</sup>.

Les militants du mouvement pro-choix n'échappant pas aux présuppositions morales du droit positif, il faut donc présumer à leur défense qu'ils entendent quelque chose de particulier par la revendication de la séparation claire du droit et de la morale. Dans l'objectif d'accorder une certaine consistance à leur propos, on doit postuler qu'ils désirent plutôt voir s'établir une séparation claire entre le droit positif et certaines conceptions morales et surtout religieuses qui revendiquent, par exemple, le droit (naturel) à la vie du fœtus. La revendication du mouvement pro-choix de tenir à l'écart certaines considérations religieuses du contenu du droit positif en matière d'avortement ne doit donc pas être interprétée comme une volonté de nier toute signification morale au droit en général, ce qui est, je le répète, un non-sens, mais plutôt comme le souhait d'éliminer les conceptions morales ou religieuses apparaissant plus menaçantes vis-à-vis de la cause que ses partisans défendent.

Mais il faut ici faire les nuances qui s'imposent. On peut probablement affirmer sans se tromper que sur les questions liées à l'avortement, le mouvement pro-choix est en général plutôt en faveur d'un contenu « laïcisé » du code légal qui aurait comme avantage, eu égard à leur position, d'évacuer des débats législatifs en matière de droit à l'avortement toute discussion portant sur la « nature » de l'être humain ou sur les « droits » de l'embryon ou du fœtus ainsi que, d'une façon plus générale, de maintenir plus ouvert le champ des libertés individuelles et de diminuer les opportunités pour une conception religieuse ou morale particulière d'imposer ses propres valeurs à l'ensemble de la société par le biais du droit criminel. Ce

parti-pris reconnu, on aurait tort cependant de l'assimiler au positivisme, bien qu'il faille admettre que certains propos émanant du mouvement pro-choix puissent avoir contribué à entretenir cette confusion. Philosophiquement, un tel rapprochement ne tient pas. Une perspective philosophique sur le droit comme le positivisme juridique n'a rien à voir avec la conception « laïcisé » du droit à l'avortement des partisans du mouvement pro-choix qui n'est en fait, à la regarder de près, qu'une position stratégique visant à écarter du contenu du droit des conceptions morales et religieuses particulières. Il n'est *a priori* pas plus interdit pour un partisan du libre-choix de défendre un naturalisme strict qu'il ne lui est interdit d'adopter une perspective positiviste. On peut très bien, pour donner un exemple, envisager l'hypothèse d'un partisan pro-choix naturaliste qui prétend que les raisons de son parti-pris pour l'accès libre à l'avortement reflètent « l'essence » même du droit dans une société libérale et démocratique et qui considère pour cette raison et d'autres qu'on ne peut l'empêcher et encore moins le criminaliser.

Si le rapprochement que plusieurs sont tentés de faire entre le positivisme juridique et le libre-choix à l'avortement ne tient pas, peut-on en dire autant du rapprochement que d'autres croient légitime d'établir entre le naturalisme et le mouvement pro-vie? Répondre par l'affirmative à cette question serait encore une fois prendre des conjonctures pour des nécessités. Il est vrai que les faits à notre disposition indiquent une tendance très forte des militants pro-vie à défendre leur position à partir d'une tradition religieuse qui, la plupart du temps, établit un rapport continu et complémentaire entre moralité (religieuse) et droit, ce qui fait pencher *de facto* ces militants pro-vie du côté d'un certain naturalisme en droit. L'erreur toutefois serait d'en tirer comme conclusion que tout partisan pro-vie est irrémédiablement naturaliste ou que la doctrine naturaliste entraîne nécessairement ceux qui la défendent à s'opposer à l'avortement. Il y a en fait des exemples célèbres montrant que tel n'est pas toujours le cas<sup>15</sup>. Il n'existe selon moi aucune relation conceptuelle permettant de lier définitivement l'un à l'autre. L'éventualité d'un positiviste pro-vie est aussi envisageable que celle d'un naturaliste pro-choix qui considérerait par exemple que le fœtus avant un certain âge est un « non-être » ou encore qu'il est dépourvu de tout statut juridique.

En conclusion sur ce premier point: l'objectif prêté par Legault au mouvement pro-choix de vouloir dissocier le contenu

du droit de toute référence à un ordre moral ou religieux, s'il était réalisable, n'emprunte rien au positivisme juridique. Le positivisme juridique ne nie pas ce fait évident qu'il y a une influence de la morale sur le choix de nos contenus légaux tout comme il y a une influence du droit sur la morale (cf. P<sub>2</sub>). Il ne nie pas non plus l'importance et la valeur des actions de ceux qui cherchent à améliorer notre droit positif dans le but de le rendre plus légitime et plus conforme à nos aspirations de justice, bien au contraire.

### **B. La soi-disant opposition entre normativité morale et normativité juridique**

À la suite de ce que je viens d'affirmer sur l'influence réciproque de la moralité et du droit, j'aimerais ajouter que ce serait commettre une erreur tout aussi importante de prétendre que toute tentative de distinguer conceptuellement le droit et la moralité conduise nécessairement à l'opposition de ces deux ordres de normativité. Je crois pour ma part que l'idée « d'opposition » est trompeuse ici et qu'elle a tendance à créer une autre confusion sur la nature du positivisme juridique ou encore sur la portée de la revendication pro-choix vue en A.

Il est tout d'abord évident que les faits en cette matière corroborent l'existence de deux ordres de normativité. En effet, que l'on soit partisan du positivisme ou du naturalisme, on admet en général que, formellement, règles légales et règles morales diffèrent sur plusieurs plans. Leur contexte de production et de justification, les mécanismes qui en assurent la transformation, leur statut, leur degré « d'objectivité » ou encore la nature des « conséquences » rattachées à leur infraction constituent tous des éléments qui justifient largement que l'on distingue ces ordres de normativité et que l'on s'attache à en clarifier les différences. L'éclaircissement de ces différences est d'ailleurs au centre de la tâche que s'est donnée la théorie générale du droit depuis Bentham et Austin<sup>16</sup>. Celles-ci étant déjà pour une large part reconnues, il ne faudrait pas pour autant traduire en terme « d'opposition » le rapport entre ces ordres de normativité, surtout si on entend par « opposition » un rapport d'exclusion simple entre le contenu normatif des règles de droit d'une société particulière et le contenu des multiples règles morales que l'on retrouve en son sein. Distinguer la nature des règles de droit de la nature des règles morales est une chose qui tombe aujourd'hui sous le coup de l'évidence et le professeur

Legault par son ouvrage sur *La structure performative du langage juridique* est là pour en témoigner<sup>17</sup>. Je ne crois pas, par ailleurs, que le positivisme juridique, en revendiquant une séparation conceptuelle claire entre droit et morale, affirme du même coup que ces ordres normatifs s'excluent ou qu'ils devraient s'exclure. L'erreur à ne pas commettre, et cela le positivisme juridique, s'en garde, serait de nier justement les influences réciproques réelles ou encore à venir entre les orientations normatives des deux types de règles en cause, ce qui de toute façon serait immédiatement pris en défaut par l'histoire et la sociologie du droit. Encore une fois ici, le contenu de l'affirmation P<sub>2</sub> plus haut, selon laquelle le positivisme reconnaît l'influence réciproque du contenu du droit et de la moralité, témoigne clairement de sa position sur ces questions. Quant au mouvement pro-choix, il faut comprendre encore une fois que l'objectif recherché en réclamant une certaine autonomie du droit par rapport à la morale ne peut en aucune façon être identifié ou même associé à celui du théoricien du droit positiviste qui, pour sa part, ne vise qu'à favoriser une meilleure compréhension de la nature du droit.

### C. La délibération des valeurs et le positivisme juridique

Ce que nous avons vu jusqu'ici devrait nous conduire à une dernière méprise sur le positivisme juridique. Legault dans son texte affirme: « Dans la mesure où certains membres du mouvement pro-choix s'inspirent de la philosophie positiviste du droit, ils identifient la morale sociale aux moeurs. Une telle conception n'ouvre aucune dimension à la délibération sociale puisque les moeurs sont un produit historique »<sup>18</sup>. L'erreur ici est de sous-entendre que le positivisme juridique tend à limiter les discussions et les délibérations sur le contenu des règles légales. A ce propos, est-il nécessaire de rappeler que le positivisme d'aucune façon ne doit être vu comme une caution théorique liant les individus d'une société à une sorte d'obéissance inconditionnelle (cf. P<sub>3</sub>)? J'ajouterais même que dans le cas du positivisme juridique, c'est plutôt la réaction contraire qui est attendue et que cela devrait être une raison supplémentaire, sinon définitive, pour préférer le positivisme juridique au naturalisme qui, lui, tend peut-être davantage à limiter la perspective de la délibération morale si importante et nécessaire aux vues de Legault. Mais pour montrer cela, nous devons revenir à Hart et aux arguments et avantages qui devraient rationnellement nous amener à souscrire au positivisme juridique.

### III. POSITIVISME JURIDIQUE ET DÉLIBÉRATION ÉTHIQUE

La motivation principale du positivisme comme Hart le conçoit n'est certainement pas de chercher de quelque façon que ce soit à immuniser le droit afin de le rendre indifférent à toute discussion éthique. Les arguments qui plaident en sa faveur sont tout d'abord d'ordre cognitif et épistémologique. En effet, en n'enlevant pas *a priori* le statut de règles légales à des règles de droit qui, bien qu'appartenant à un système législatif reconnu, peuvent apparaître à certains ou même à plusieurs immorales, le positivisme permet la constitution d'un objet théorique moins évanescant et plus stable pour la théorie générale du droit. L'apport des théoriciens du droit moderne ne pourrait pas être ce qu'il est devenu aujourd'hui s'il avait été impossible d'étudier le droit pour ce qu'il est et de la façon dont il se présente dans une société, et cela sans se préoccuper continuellement de la question de savoir si ce droit particulier est juste ou non. Sans cette première préoccupation pour une définition « élargie » du concept de droit, l'objet même d'étude de la théorie générale du droit moderne resterait pratiquement insaisissable et, pour cette raison, dépourvu d'intérêts théoriques.

Mais il y a un deuxième argument qui justifie, une fois reconnues les préoccupations cognitives ou épistémologiques permettant la construction d'un objet d'étude, d'endosser le point de vue positiviste du droit. Celui-ci est de nature morale:

Mais il y a peut-être une raison plus péremptoire de préférer le concept de droit le plus large qui nous permettra de penser et de dire « C'est du droit mais il est inique »: c'est que le refus de reconnaître le caractère juridique de règles iniques peut constituer une simplification excessive de l'éventail de questions morales qu'elles soulèvent. Des auteurs plus anciens qui comme Bentham et Austin, ont insisté sur la distinction entre ce que le droit est et ce qu'il doit être, ont agi ainsi partiellement parce qu'ils pensaient qu'à moins d'opérer cette distinction, les hommes pourraient, sans tenir compte de leur coût pour la société, émettre des jugements hâtifs concluant à la non-validité des règles de droit et à l'absence de devoir d'obéissance<sup>19</sup>.

Le naturalisme peut conduire à deux types d'excès diamétralement opposés et largement condamnables. Le premier de ces excès est l'anarchisme, tel qu'indiqué par Hart dans la citation plus haut. Une caractérisation naturaliste et restreignante du droit est, croit-on, plus propice à conduire à l'anarchisme

puisque dans toute situation particulière où nous sommes confrontés personnellement ou collectivement avec un droit ou une obligation, le naturalisme permettrait toujours le recours à un faux-fuyant du type: « nous n'avons qu'à juger « immoral », individuellement ou collectivement, ce droit ou cette obligation pour ne pas nous sentir obligé de nous y soumettre ». L'usage d'un tel faux-fuyant conduit de manière aveugle à la désobéissance civile et surtout ne permet pas à celui qui y recourt de réfléchir convenablement sur des motifs plus sérieux qui devraient pouvoir justifier autrement son geste. À l'opposé de l'anarchisme se trouve un autre excès: le conservatisme extrême. En effet, une conception restreinte du concept de droit telle celle du naturalisme peut servir de prétexte à ceux qui se serviront de la maxime: « si tout droit doit être moral, tout droit doit être moralement engageant » pour préserver le plus longtemps possible le *statu quo* et empêcher les réformes justifiées de s'accomplir.

Parce que les questions de l'obéissance et de la désobéissance à la loi sont des questions sérieuses, d'une grande complexité et qui ne doivent pas être écartées au moment où elles se posent à un individu ou à un groupe, on doit probablement maintenir la conception la plus large d'une règle de droit au détriment d'une conception plus restrictive comme dans le cas du naturalisme. Une conception restrictive du concept de droit peut fournir l'occasion à des individus membres d'une société démocratique d'éviter d'examiner dans toute leur dimension morale les problèmes spécifiques auxquels une règle de droit tente de répondre, tout comme de réfléchir convenablement sur les conséquences de leurs décisions de décréter péremptoirement la non-validité d'une loi particulière. Pour éviter ces excès de l'anarchisme et du conservatisme extrême qui constituent des maux pour les exigences pratiques de la vie en société démocratique et pour la décision morale en particulier, il faut probablement accepter de prendre une attitude plus ouverte à l'égard du droit que ne le fait le naturalisme. Cette ouverture à l'égard du droit ne nous interdit pas, par ailleurs, d'adopter des points de vue radicaux si les circonstances nous y obligent:

La chose qui est de loin la plus nécessaire pour rendre les gens plus clairvoyants lorsqu'ils sont en présence de l'abus d'un pouvoir d'autorité, c'est qu'ils gardent la conscience de ce que l'assurance de la validité juridique n'est pas décisive quant au problème de l'obéissance, et que, quelle que soit la dimension de l'aura de majesté ou d'autorité que puisse avoir

le système officiel, ses exigences doivent finalement être soumises à un examen moral minutieux<sup>20</sup>.

Cette motivation profonde du positivisme est selon moi fondamentale et elle est révélatrice de son adhésion aux traditions les plus nobles et les plus libérales de nos sociétés démocratiques. Elle fait du positivisme une doctrine aux préoccupations pratiques et morales égales sinon supérieures aux doctrines naturalistes traditionnelles, contrairement à une fausse perception largement répandue qui voudrait faire du positivisme juridique une sorte de justification théorique du *statu quo*, un prétexte à l'immobilisme.

La motivation pratique qui justifie le positivisme juridique s'inscrit en dernier lieu dans un objectif plus général de contribuer à éduquer le citoyen à l'usage d'un concept de droit le plus large qui soit afin d'augmenter sa capacité de réfléchir de manière critique sur ce même droit ainsi que sur le pouvoir qui le sanctionne. Pour atteindre cet objectif, il faut probablement accepter le principe positiviste voulant que toute règle formulée adéquatement et remplissant certains critères formels puisse être reconnue comme valide, et cela indépendamment du fait qu'elle soit ou non moralement acceptable pour un groupe particulier, afin que tout citoyen ait l'occasion de se confronter à son application et qu'il puisse éventuellement entretenir à son égard une réflexion morale continue et non dogmatique. Comme il n'y a pas de fondement conceptuel suffisant pour supposer que le droit qui est, est nécessairement le droit qui devrait être courant, le positivisme sur ce problème soutient que le droit reste toujours le plus ouvert possible à la critique morale.

## Conclusion

Le positivisme juridique, loin de défendre une position conservatrice, s'attache plutôt à défendre une perspective lucide et essentiellement critique à l'égard de l'autorité du droit et de la morale. Il offre un soutien supplémentaire à la délibération éclairée. Une telle perspective par rapport au droit est préférable à toute autre, particulièrement dans un contexte comme celui des débats sur l'avortement où l'émotivité et le radicalisme l'emportent trop souvent sur la discussion rationnelle, éclairée et non dogmatique.

Pour revenir aux thèses de Legault, si j'ai bien raison au sujet des trois erreurs que je lui attribue, je crois que ce dernier est pris dans un dilemme. S'il tient malgré tout à rattacher

au mouvement pro-choix ou encore à certains de ses membres l'étiquette de « positivistes juridiques », il sera obligé en retour de soupeser sérieusement l'idée que j'ai voulu défendre ici, qu'en regard de la reconstruction de la tâche éthique dont il dresse les grandes orientations dans son article, le fait d'être positiviste favorise davantage la délibération éthique éclairée et non dogmatique que le naturalisme ne peut le faire. Le mouvement pro-choix partirait donc, suivant ce point de vue et contrairement aux idées de Legault, avec une longueur d'avance sur toute autre position s'attachant à défendre en arrière-fond de son argumentation une perspective naturaliste du droit.

*Centre de recherche en droit public  
Université de Montréal*

*Département de philosophie  
Université de Toronto*

## NOTES

1. Cette attitude à l'égard du positivisme juridique est présente par exemple dans un texte du professeur Guy Durand paru pour la première fois en 1986 dans la revue *Thémis*. L'auteur y définit le positivisme et le naturalisme juridique: « La première tendance — positiviste — tend à calquer la loi sur les mœurs ou l'opinion publique: La loi ne devrait être que la codification de celle-ci et évoluer au même rythme. *Le droit serait indépendant, voire opposé à la morale.* L'autre tendance — naturaliste — rattache davantage le droit à la morale, parfois jusqu'à les identifier. Le droit ayant un rôle normatif, il devrait découler d'une réflexion rationnelle sur les valeurs ». Cette citation est tirée d'un extrait de cet article paru en 1989 dans la revue *L'Analyste*, vol. 27, p. 51. Je souligne.
2. Georges A. Legault: « La parole du philosophe éthicien est-elle crédible? », *Philosophiques*, vol. 27, numéro 1 (Printemps 1990), pp. 21-43.
3. Voir pp. 31-32 du texte de Legault.
4. *Ibid.* p. 32.
5. Robert S. Summers: « The New Analytical Jurists », *New York University Law Review*, vol. 41 (1966), p. 889 dénombre pas moins de dix définitions différentes du positivisme juridique à travers le temps. Elles ne sont cependant pas toutes d'un intérêt égal.
6. C'est dans « Positivism and the Separation of Laws and Morals », *Harvard Law Review*, vol. 71 (1958), pp. 593-629 que Hart défend

pour la première fois son point de vue positiviste du droit. Ce texte est repris dans son *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1983, pp. 49-87. On doit aussi lire à ce sujet son *The Concept of Law*, Oxford University Press, première édition 1961, 263 p. au chap. IX: « Laws and Morals ».

7. *Le concept de droit* (traduction française par Michel Van de Kerchove) Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, p. 224.
8. On n'a qu'à rappeler ici le débat opposant Hart à Lon L. Fuller. Ce dernier, représentant important de la doctrine du droit naturel, a critiqué le positivisme de Hart dans sa première version de 1958, à l'intérieur d'un article intitulé: « Positivism and Fidelity to Law—A Reply to Professor Hart », *Harvard Law Review*, vol. 71 (1958), pp. 630-72 et dans un ouvrage de 1964: *The Morality of Law*, New Haven: Yale University Press, 262 p. Le débat s'est prolongé dans un compte rendu critique de Hart du livre de Fuller: « Review of *The Morality of Law* by Lon Fuller », *Harvard Law Review*, vol 78 (1965), pp. 1281-96 et dans une édition ultérieure de *The Morality of Law* (1969) où Fuller ajoute un 5e chapitre: « A Reply to Critics ». M. Martin dans *The Legal Philosophy of H.L.A. Hart: A Critical Appraisal*, Philadelphia: Temple University Press, 1987, pp. 209-37 fait un excellent compte rendu de ce débat majeur et reconnaît, comme d'autres commentateurs d'ailleurs, que Hart a relativement bien disposé des arguments de Fuller.
9. Sur ce point voir Hart: « Legal Positivism » dans Paul Edwards (ed.): *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, 1967, vol. 4, p. 418-420.
10. Voir « Positivism and the Separation of Laws and Morals », *loc. cit.*, pp. 62-72.
11. *Ibid.*, pp. 72-78.
12. Hart prétend en effet qu'une société esclavagiste pourrait rencontrer les exigences de ce « minimum de droit naturel » et des deux règles formelles qui l'accompagnent. Voir, *ibid.*, p. 83.
13. Ce qui ne signifie pas par ailleurs que toute normativité, que ce soit celle du droit ou celle de la vie privée par exemple, soit de nature morale. Le droit comme d'autres champs de normativité comprend des règles qui sont purement conventionnelles.
14. Dans cette voie, on doit signaler que le refus de se prononcer par des autorités compétentes ou encore le maintien du *statu quo* demeure néanmoins une décision qui oriente normativement des actions et n'a rien à voir avec une position normativement neutre.
15. Je pense ici à la prise de position du célèbre philosophe du droit, Ronald Dworkin, défenseur contemporain d'une version « herméneutique » du naturalisme. Dans un article publié le 29 juin 1989 dans le *New York Review of Books*, quelques jours à peine avant la décision de la Cour suprême des Etats-Unis confirmant

le droit de l'Etat du Missouri de refuser de défrayer les frais médicaux pour avortement, Dworkin mit en garde la plus haute cour américaine contre toute tentation de restreindre la portée de la décision *Roe v. Wade* de 1973 qui avait eu pour effet de décriminaliser partiellement l'avortement sur le territoire américain. Dworkin dans cet article défend la thèse que le droit à l'avortement est un « droit constitutionnel », c'est-à-dire un droit protégé par la constitution américaine. Il y critique aussi sévèrement au passage le mouvement pro-vie pour son attitude dogmatique et obscurantiste dans ce débat.

16. Qu'on pense seulement pour s'en convaincre à l'intérêt porté en théorie générale du droit depuis Austin à la compréhension de la spécificité de « l'obligation juridique ».
17. Voir Georges A. Legault: *La structure performative du langage juridique*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1977, 522 p.
18. Voir p. 32 du texte de Legault.
19. *Le concept de droit, op. cit.*, p. 251. Neil MacCormick dans son *H.L.A. Hart*, Stanford University Press, 1981, pp. 24-25 insiste sur la force de cet argument moral et sur l'importance qu'il faut lui accorder au sein du positivisme hartien.
20. *Le concept de droit, op. cit.*, p. 251.

## Pensée, langage et perception

Denis Fiset

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027153ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027153ar>

[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

Fisette, D. (1991). Pensée, langage et perception. *Philosophiques*, 18 (2), 79–100.  
<https://doi.org/10.7202/027153ar>

Résumé de l'article

La parution récente d'un livre de M. Dummett sur les origines de la philosophie analytique sert ici de prétexte pour examiner à nouveau la question de la relation entre la théorie frégéenne de la signification et la théorie husserlienne de l'intentionnalité. Dummett défend la thèse suivant laquelle les pensées et le sens ont un caractère essentiellement linguistique et qu'ils sont incompatibles avec la conception husserlienne du contenu intentionnel. Nous examinerons les arguments qu'il fait valoir pour l'autonomie du langage et de la signification relativement à la pensée conceptuelle et la légitimité de la distinction entre pensée au sens propre et « pensée primitive » qui est introduite afin de rendre compte du cas de la perception.

# PENSÉE, LANGAGE ET PERCEPTION\*

par Denis Fiset

RÉSUMÉ. La parution récente d'un livre de M. Dummett sur les origines de la philosophie analytique sert ici de prétexte pour examiner à nouveau la question de la relation entre la théorie frégréenne de la signification et la théorie husserlienne de l'intentionnalité. Dummett défend la thèse suivant laquelle les pensées et le sens ont un caractère essentiellement linguistique et qu'ils sont incompatibles avec la conception husserlienne du contenu intentionnel. Nous examinerons les arguments qu'il fait valoir pour l'autonomie du langage et de la signification relativement à la pensée conceptuelle et la légitimité de la distinction entre pensée au sens propre et « pensée primitive » qui est introduite afin de rendre compte du cas de la perception.

ABSTRACT. In a recent book, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, M. Dummett takes a new look at the relationship between Frege's theory of meaning and Husserl's doctrine of intentionality. He argues for the autonomy of linguistic meaning relative to conceptual thought and his arguments are supposed to show that Frege's « *Sinne* » are incompatible with Husserl's intentional content. I argue that once Dummett's understanding of the intentional content as something psychological is discarded, Husserl's phenomenology can be seen as an extension of, and perhaps a complement to, what Dummett calls Frege's theory of meaning.

---

\* Cette étude reprend la question du rapport entre Husserl et Frege là où je l'avais laissée dans mon article « Husserl et Frege: les remarques de M. Dummett sur la généralisation de la signification » destiné à un collectif portant sur l'oeuvre de M. Dummett. Je tiens à remercier P. Dumouchel, D. Laurier, R. Nadeau, S. Robert, M. Seymour soit pour leurs encouragements ou leurs commentaires. La présente étude a été rendue possible grâce à une subvention du CRSHC.

Man könnte [Husserl und Frege] mit dem Rhein und der Donau vergleichen, die nicht weit voneinander entspringen und später ein Stück weit nahezu parallel fließen, dann aber in völlig verschiedene Richtungen strömen und in verschiedene Meere münden. Wie ist es dazu gekommen?

M. Dummett

*Ursprünge der analytischen Philosophie* est la traduction allemande d'un manuscrit de langue anglaise qui a servi de base à une série de conférences que M. Dummett a présentées au printemps de 1987 à l'université de Bologne<sup>1</sup>. Contrairement à ce que suggère le titre, « Origines de la philosophie analytique » n'est pas une étude historique du type de celle que l'on serait en droit d'attendre d'un historien de la philosophie. Dummett s'emploie plutôt à expliciter les thèses qu'il a mises de l'avant dans ses ouvrages désormais classiques sur G. Frege<sup>2</sup>. Rompant avec une tradition consacrée qui voyait dans G.E. Moore et B. Russell l'origine de la philosophie analytique, Dummett soutient que cette paternité revient à Frege dont le mérite est d'avoir fixé l'objet et la méthode de la philosophie analytique. L'objet principal de la philosophie devient l'analyse de la structure de la pensée (*Gedanke*) et la seule méthode y donnant accès serait l'analyse du langage. C'est en partant de cette caractérisation, qui ferait de Frege le premier philosophe du langage, que Dummett cherche à singulariser la place qui lui revient dans l'histoire de la philosophie. Frege aurait provoqué un changement de perspective en philosophie en assignant à sa théorie de la signification (*Sinn*) le rôle que jouait traditionnellement l'épistémologie depuis Descartes pour la philosophie moderne. C'est en partie ce qui explique que l'une des préoccupations principales de ce livre porte sur la relation entre la phénoménologie de Husserl, plus particulièrement sa théorie de l'intentionnalité, et la théorie frégréenne de la signification. À cet égard, ce livre est intéressant ne serait-ce que parce que Dummett examine cette relation d'un point de vue différent de celui auquel nous avons habitué depuis quelque temps la phénoménologie contemporaine.

Plus préoccupé par la légitimité de sa propre entreprise que par les jugements qu'il porte sur ses contemporains comme G. Evans, Dummett cherche à retracer sa filiation jusqu'aux origines de la philosophie analytique. Cette filiation prend évidemment la forme d'un arbre généalogique: le grand-père

est B. Bolzano, Frege est le père et Dummett le descendant le plus direct, le fils légitime. On retrouve également B. Russell et G. E. Moore, mais ceux-ci ne représentent tout au plus que ses « grands-oncles » (p. 167). Husserl, à qui l'on doit la (re-)découverte de Bolzano, représente l'autre branche de cette génération, la lignée phénoménologique. Comme le remarque Dummett [1986: 37] en faisant abstraction de la distance qui sépare la philosophie analytique de la phénoménologie qui se pratique aujourd'hui sur le continent, un observateur de 1903 connaissant l'oeuvre de Husserl comme celle de Frege aurait peut-être remarqué quelques différences quant à leurs intérêts thématiques, mais il n'aurait certainement pas vu là deux orientations radicalement opposées. C'est pourquoi Dummett écrit:

On pourrait les comparer au Rhin et au Danube qui prennent source non loin l'un de l'autre pour ensuite suivre un cours presque parallèle pour un moment mais qui affluent ensuite dans des directions totalement différentes et qui se jettent dans des mers différentes. [1986: 37]

Dummett suggère que le parallèle auquel il fait allusion dans ce passage s'établit à l'époque des *Recherches Logiques* (1900/1) dont le thème principal est le concept de signification. La divergence, il la voit dans la phénoménologie des *Idées Directrices* (1913), divergence qui, selon lui, ira toujours croissante au fur et à mesure que Husserl progressera dans cette voie.

À partir des *Idées Directrices*, le thème central de la phénoménologie est l'intentionnalité. Comme l'indique Husserl au premier volume de cet ouvrage,

Le titre du problème qui embrasse toute la phénoménologie est l'intentionnalité. Il exprime en effet la propriété fondamentale de la conscience, et tous les problèmes phénoménologiques [...] s'y incorporent. [1950: 490]

Le concept central de la théorie husserlienne de l'intentionnalité est le « noème ». Le « noème » que nous analyserons plus loin est le résultat de la combinaison de l'idée d'intentionnalité introduite par F. Brentano (la directionnalité des actes mentaux) et d'une distinction équivalente à celle que Frege a fait valoir entre « *Sinn* » et « *Bedeutung* » dans sa théorie de la signification. Le noème est en fait l'élargissement de l'idée de signification à l'ensemble de toute l'activité d'un agent et c'est sur cette généralisation que repose toute l'entreprise de la phénoménologie. C'est précisément à ce titre que Dummett s'intéresse au concept

de «noème» et plus particulièrement aux conséquences que cet élargissement entraînerait pour la théorie frégéenne de la signification. La première conséquence concerne l'objectivité de la composante essentielle de cette théorie, à savoir le sens (*Sinn*). Dummett craint qu'en généralisant ainsi la signification à l'ensemble des actes, Husserl ne la réduise à quelque chose comme une représentation ou une idée subjective et qu'il ne soit conduit, malgré lui, à une forme plus ou moins obscure d'idéalisme psychologisant. Cette critique, Dummett [1973, 1981] l'a adressée à quelques reprises à l'endroit de la phénoménologie. Ce qu'il y a de nouveau dans ces conférences, c'est qu'elle prend une forme plus systématique et qu'elle permet de mieux saisir les enjeux qui sont à l'origine des appréhensions de Dummett à l'égard de l'entreprise de Husserl mais aussi de celle de G. Evans qui fait aussi appel à un concept d'intentionnalité afin d'expliquer celui de signification.

## II

Le livre se divise en 14 chapitres et il est complété d'un entretien auquel Dummett s'est prêté avec son traducteur J. Schulte. Il nous prévient dès le premier chapitre qu'il ne s'agit pas ici d'une étude historique, au sens étroit du terme, et que, pour des raisons thématiques, il sera surtout question de philosophes de langue allemande. Au chapitre suivant, Dummett distingue trois caractéristiques qui font de Frege un philosophe du langage. La première porte sur la relation entre le sens ou la signification et son expression linguistique. À la question de savoir ce qui prête sens à une expression, Dummett [1986: 21] répond que c'est « par le fait que le locuteur la comprend en ce sens ». Mais en quoi consiste la compréhension d'un locuteur? Elle consiste dans la saisie de la référence, et plus précisément dans la saisie adéquate de la valeur de vérité d'une proposition. Car c'est en comprenant comment la référence est déterminée que le locuteur saisit ce qu'est le sens. Deuxièmement, Frege considère que la valeur de vérité est attribuable en premier lieu à la pensée. Une proposition ne peut être dite vraie ou fausse que dans un sens dérivé. Finalement, nous n'avons pas accès directement à la pensée, c'est-à-dire que la connaissance de la pensée passe par la saisie de la structure de la proposition qui en est l'expression (p. 15).

Au chapitre 3 et 4 sont introduites deux contributions importantes de Frege qui, selon Dummett, sont devenues des lieux communs en philosophie analytique. Il s'agit d'abord

de l'indissociabilité des concepts de signification et de vérité (référence). La signification d'une expression est, comme nous l'avons dit, la manière par laquelle sa référence est donnée. Mais pour savoir quelle forme doit prendre une théorie de la signification, il faut une théorie de la référence (vérité). C'est pourquoi ces deux concepts sont indissociables.

La seconde contribution de Frege à la philosophie consiste dans l'expulsion des « *Gedanken* » (ou de ce qu'on appellerait volontiers aujourd'hui un « contenu de pensée », le « contenu d'un acte » ou encore le « contenu d'une attitude propositionnelle ») hors de la conscience. Le chapitre 4 soulève toute la question de l'anti-psychologisme que Frege partage avec Bolzano, Meinong mais aussi avec Husserl qui, dans *Philosophie de l'Arithmétique*, s'était commis à une forme de psychologisme mais qui, à partir des *Recherches Logiques* et sans doute sous l'influence de Frege [1970], a reconnu la nécessité de bien distinguer le caractère objectif des contenus de pensée des représentations subjectives de la pensée. Je n'insiste pas sur cette question qui a fait l'objet de nombreux débats au cours des dernières années<sup>3</sup>. C'est d'ailleurs ce que fait Dummett qui se contente de rappeler l'insistance avec laquelle Frege distingue les « *Vorstellungen* », qui sont subjectives au sens où elles diffèrent d'un agent à l'autre et qui ne sont pas itérables (communicables), des « *Gedanken* » dont le statut et le rôle correspondent à ce que Bolzano nomme « *Sätze an sich* » et Husserl le « *sens noématique* ». Beaucoup plus importante dans le contexte actuel est la question concernant l'attitude de Frege et de Husserl à l'égard de la relation entre les pensées et la perception sensible. Cette question fait l'objet des chapitres 5-12.

### III

Au chapitre intitulé « le legs de Brentano », Dummett examine le contexte dans lequel s'est développée la théorie husserlienne de l'intentionnalité. L'on doit à F. Brentano d'avoir réactivé le concept scolastique d'intentionnalité afin de distinguer les phénomènes psychiques des phénomènes physiques. Selon lui, ce qui caractérise les actes de conscience, c'est la propriété de ce type d'actes d'être dirigés vers quelque chose. Dummett [1986: 39] interprète ce quelque chose comme l'objet d'un acte, comme un objet externe appartenant au monde extérieur. Ainsi, lorsque, par exemple, je promets de marier quelqu'un, l'objet de ma promesse n'est pas une simple représentation mais la personne elle-même. Ce qu'il est important de retenir ici, c'est

que l'intentionnalité d'un acte est, pour Brentano, fonction de l'objet que cet acte vise. Cependant, comme l'a remarqué Dummett et plusieurs autres, cette conception fait face à de sérieuses difficultés, car si l'intentionnalité d'un acte est fonction de l'objet qu'il vise, qu'en est-il des cas où il n'y a aucun objet réel correspondant à l'acte? Qu'en est-il des cas d'illusion pour prendre l'exemple d'un acte de perception? Ces actes portent pourtant la marque de l'intentionnalité puisqu'ils sont dirigés vers quelque chose. Doit-on dire que, dans ce cas, l'objet appartient à la conscience à titre d'objet intentionnel? Et si tel était le cas, comment distinguer un objet réel d'un objet intentionnel (ou mental)?

Telles sont les questions auxquelles la théorie husserlienne prétend apporter une réponse. La stratégie de Husserl consiste à ne retenir de la théorie de Brentano que l'idée de directionnalité d'un acte et de faire appel à une distinction analogue à celle dont Frege s'est servi dans sa théorie de la signification entre « *Sinn* » et « *Bedeutung* ». Ainsi, par analogie avec une expression linguistique qui peut avoir un sens sans que lui corresponde aucun existant, un acte peut avoir un contenu, un sens, auquel ne correspond aucun objet. Le « contenu intentionnel » d'un acte est ce qu'il appelle à partir des *Idées Directrices* le « noème » et sa fonction est équivalente au « *Sinn* » frégéen. Ainsi, contrairement à la doctrine de Brentano suivant laquelle l'intentionnalité d'un acte est fonction de l'objet, le noème désigne cette propriété de l'acte qui en fait un acte intentionnel et qui rend possible la référence à l'objet. Qu'il y ait un noème auquel ne correspond aucun objet comme c'est le cas d'une perception trompeuse ne pose pas plus de problème que dans le cas d'une expression linguistique. Nous verrons bientôt que dans un tel cas, la conscience se comporte *comme si* il y en avait un.

En admettant que la distinction frégéenne explique la solution que Husserl propose aux difficultés rencontrées par la première théorie de Brentano, il faut maintenant se demander si le noème, que Husserl introduit dans les *Idées Directrices*, est compatible avec la conception frégéenne du sens. Dummett met en doute la légitimité de ce rapprochement en faisant valoir le caractère essentiellement linguistique du sens.

Un passage tiré de *Ideen III* (p. 89) nous informe sur l'origine et le sens du noème:

Le noème n'est rien d'autre que la généralisation (*Verallgemeinerung*) de l'idée de signification à la sphère de tous les actes.

Par « généralisation », Husserl [1950: 418] précise qu'il s'agit de l'élargissement du sens des mots « *Bedeutung* » et « *Bedeutend* » qui, à l'origine, appartiennent au domaine linguistique, à tous les actes, c'est-à-dire à toute l'expérience et à toute l'activité humaine — que ces actes soient ou non liés aux actes expressifs et au langage. La première conséquence est de détacher le sens de son véhicule linguistique et de faire de la signification linguistique une forme parmi d'autres d'intentionnalité.

Qu'en est-il maintenant de l'idée de signification dont il est question dans ce passage? Comme le démontre clairement toute la § 16 de *Ideen III* dont ce passage est extrait, il ne s'agit pas du concept de signification avec lequel opéraient les *Recherches Logiques*. Il est vrai que Husserl disposait de la distinction entre signification et objet dans cet ouvrage. Cependant, la signification y était conçue comme une « essence d'acte ». Or, le noème ou ce qu'il appelle aussi la « signification noématique » est radicalement différente de la doctrine de la signification des *Recherches Logiques*: le noème n'est pas une essence d'acte mais bien son *corrélat* objectif<sup>4</sup>. C'est pourquoi il est difficile de faire suite aux remarques de Dummett [1988: 45, 85] qui attribue à Husserl une conception de la signification qui s'apparente à celle du type Humpty-Dumpty suivant laquelle la signification linguistique s'épuise dans l'acte qui lui prête signification<sup>5</sup>.

En tenant compte de cela, on peut se demander quelle est la relation entre le noème et le langage? C'est précisément sur cette question que Dummett oriente le débat. Il s'agit de la thèse de l'exprimabilité du contenu intentionnel que Husserl énonce dans ses *Idées Directrices*:

Tout « visé [*Gemeint*] en tant que tel », toute visée [*Meinung*] au sens noématique (en entendant par là le noyau noématique) est susceptible, quel que soit l'acte, de recevoir une expression au moyen de « significations ». [1950: 419]

Le mot « sens » (*Sinn*) est une abréviation pour « sens noématique » qui représente la composante essentielle, le noyau central du noème. Il s'agit de la signification au sens élargi qu'il appelle ici le « sens noématique » alors qu'il continue d'employer « signification » (*Bedeutung*) dans son acception courante, c'est-à-dire comme signification logique ou expressive [1950: 419]. La signification est alors comprise comme sens exprimé et la thèse est que tout sens, quel que soit le type d'acte, peut être exprimé linguistiquement. Corrélativement, le langage est conçu comme:

Un médium spécifique [...] dont le propre est par essence de refléter toute autre intentionnalité quant à sa forme et à son contenu... [Husserl, 1950: 420]

Selon Dummett [1988: 36-7], Frege admet également que le sens est irréductible à la signification linguistique. Cependant, alors que Frege considère que le sens doit pouvoir être exhaustivement exprimé linguistiquement, Husserl réserve ce privilège au sens noématique considérant par ailleurs que les autres couches du noème ne peuvent pas être exprimées (pp. 97-8). C'est pourquoi la conception husserlienne du noème serait, suivant l'interprétation de Dummett, incompatible avec le sens frégéen et qu'elle rendrait impraticable le « tournant vers le langage ». Par conséquent, afin d'arriver, par la généralisation, à la conception husserlienne du noème, une conception du sens est requise qui diffère essentiellement de celle de Frege. Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner le problème de la perception.

#### IV

Si l'introduction du concept de noème apporte une solution aux problèmes auxquels fait face la théorie de Brentano, Dummett [1981: 138] soutient qu'elle le fait au prix d'une forme « intellectualisée » d'idéalisme. Les critères essentiels à ce type d'idéalisme sont au nombre de trois. D'abord l'objet n'est accessible que d'une manière particulière. Husserl et Frege considèrent en effet que les objets physiques sont « transcendants », c'est-à-dire que notre connaissance de la référence est toujours partielle et qu'elle n'est jamais adéquate à ce qui est donné en elle. Cela veut dire tout d'abord que l'existence de l'objet n'est pas nécessaire à l'expérience. Deuxièmement, ce mode de donation ou de présentation est un « sens ». Encore ici, il ne fait aucun doute que cette caractéristique du sens comme « mode de présentation » et comme « mode de détermination » revient également au noème [Husserl, 1950: § 131]. Le problème concerne plutôt la troisième thèse suivant laquelle il n'est intrinsèque à *aucun* sens d'avoir une référence correspondante. Selon Dummett, la réunion de ces trois thèses est inhérente à cette forme d'idéalisme. Cependant, on peut y échapper en évitant la troisième thèse, c'est-à-dire en s'assurant, comme le fait Frege, qu'à tout sens correspond une référence (p. 58). C'est donc cette troisième thèse qu'il faut maintenant examiner. La question est de savoir: si l'on admet avec Husserl que l'intentionnalité d'un acte n'est pas fonction de l'objet, et donc qu'un acte

peut avoir un contenu sans qu'il y ait d'objet donné, alors de quel droit présuppose-t-on qu'il y a des objets hors de la conscience? En d'autres mots, quelle est la ligne de démarcation entre « référer à un objet » et se contenter de simplement le penser? Pour répondre à ces questions, prenons le cas de la perception auquel Dummett accorde beaucoup d'importance dans ses conférences.

Commençons par circonscrire la position de Husserl sur cette question. Selon lui, la différence essentielle entre la perception et les autres actes, par exemple l'imagination, c'est que la perception implique nos expériences sensorielles. Ainsi, lorsque nos sens sont affectés par un objet physique, nous faisons l'expérience de ce que Husserl appelle à partir des *Idées Directrices* la « *hylè* ». La *hylè* est cet élément étrangé à la conscience avec lequel doit concorder le noème perceptuel. Sa fonction consiste à diminuer le nombre de noèmes applicables à un objet donné. Cependant, comme le remarque Dummett [1988: 54], la conception de Husserl n'est pas à confondre avec la théorie des « *sense data* » car la *hylè* n'est pas l'objet premier de la conscience. Ce qui est perçu, ce ne sont pas les impressions sensibles dont on inférerait l'existence de l'objet, mais c'est l'objet lui-même.

Un autre aspect important que mentionne Dummett relativement à cette problématique, c'est l'origine causale de la *hylè*, c'est-à-dire les coordonnées spatio-temporelles de l'objet à l'origine des stimuli qui irritent la surface des sens. Selon lui,

Il serait possible de faire valoir que le noème, qui remplit un acte de perception, comprend toujours une référence, médiatisée par le concept de causalité, à un objet déterminé, et ce dans la mesure où cet objet présente l'origine des impressions sensorielles du sujet. [1988: 100]

Mais Dummett [1988: 100] s'empresse d'ajouter que ce n'est pas le cas et que, par conséquent, cette théorie de la perception n'est pas apte à expliquer « comment un objet déterminé devient celui vers lequel un acte spécifique de perception est orienté ». Cette dernière remarque est pour le moins déroutante puisqu'il semble reconnaître par ailleurs le bien-fondé de la solution que Husserl prétendait apporter à ce problème dans la VI<sup>e</sup> des *Recherches Logiques* (§ 5) où il admet l'existence d'un élément démonstratif dans la perception. À moins que ce soit le noème perceptuel qui soit incompatible avec la conception que Husserl défendait dans les *Recherches Logiques*. Cela serait

en accord avec l'interprétation de Dummett suivant laquelle le noème perceptuel ne tient compte que de la manière par laquelle le percevant conçoit (*erfaßt*) les objets extérieurs. Mais cette interprétation va à l'encontre de la § 131 des *Idées Directrices* où Husserl distingue clairement deux composantes du « sens noématique », à savoir le « X » qui correspond à l'élément démonstratif dont nous venons de parler, et le « *Wie* », c'est-à-dire l'agrégat de descriptions qui détermine la manière par laquelle l'objet est conçu. Or ces deux composantes du noème sont irréductibles.

On peut invoquer ici l'argument de la possibilité de l'erreur qu'illustre le cas d'une perception trompeuse afin de justifier cette irréductibilité. Il concerne cette troisième propriété que Dummett attribue au noème perceptuel, à savoir que celui-ci peut changer alors que l'objet peut rester le même. Il ne s'agit pas ici de l'objet pur et simple, c'est-à-dire de quelque chose de déjà constitué, mais de « l'objet visé », du *corrélat* d'un acte de perception. Car la fonction du noème est de « prescrire » l'objet d'un acte — ce qui veut dire qu'au même noème doit correspondre un même objet. Or, comme le montre le cas d'une perception trompeuse, il faut composer avec la possibilité qu'une perception d'un objet soit incompatible avec d'autres perceptions visant le même objet. C'est dans ce cas précis que l'on peut dire qu'un acte peut avoir un contenu sans que lui corresponde rien de réel. La conscience se comporte alors *comme si* le corrélat était quelque chose de réel. Maintenant, si l'on peut dire que ce cas fournit un argument pour l'irréductibilité de la composante descriptive et de la composante indexicale, c'est que l'on peut référer à quelque chose sans que le référant satisfasse le contenu descriptif. Ce que Husserl [1950: § 131] appelle le « X » est ce en vertu de quoi la conscience garde le contact avec l'objet visé et ce abstraction faite de toute prédication.

Un autre aspect de la perception que Dummett examine concerne les notions d'anticipation et de remplissement, c'est-à-dire la composante par laquelle un acte de perception vise son objet et celle par laquelle il se remplit. La première composante est comparable à un élément hypothétique dans l'acte qui fait que la perception va toujours au-delà de ce qui est donné en elle. C'est d'ailleurs ce qui amène Dummett à comparer le noème à un « réseau d'anticipations » qui informe notre expérience du monde matériel. Ainsi,

qu'un acte de perception doive contenir un noème, cela revient à exiger que l'on puisse toujours percevoir un objet comme quelque chose qui possède telles caractéristiques, par exemple comme quelque chose qui est d'un genre particulier, ou comme quelque chose qui a une forme tri-dimensionnelle déterminée, ou encore comme quelque chose qui tend à se comporter d'une manière déterminée. [1988: 101]

Le fait, par exemple, que l'on puisse reconnaître une ellipse sans en connaître sa caractérisation géométrique, ou encore le fait que l'on s'attende à ce qu'un objet dont la base est convexe basculera si placé sur une surface plane, semblent impliquer la présence de ce type d'anticipations. Dummett semble également impressionné par la façon spontanée avec laquelle nous interprétons nos impressions visuelles et que nous attribuons formes, couleurs, etc., aux objets. À cet égard, Dummett [1988: 102] reconnaît l'intérêt que présentent les notions de « type » et « d'horizon » qui jouent un rôle central dans la théorie de l'intentionnalité de Husserl<sup>6</sup>.

## V

Si l'on admet que l'élément indexical contenu dans le noème perceptuel rend compte de la sensibilité du contenu intentionnel aux déterminations sociales et physiques par exemple, quelle solution Dummett attribue-t-il à Frege en ce qui a trait au problème de l'idéalisme? Elle consiste à attribuer au langage naturel le fait que certaines expressions ont un sens sans référence et à construire un langage parfait afin de pallier cette « carence ». Il faut donc s'assurer qu'à tout sens correspond une référence. Pour Frege, la référence d'une proposition est en ceci garantie que toute pensée, et par conséquent la proposition qui l'exprime, est vraie ou fausse en soi, c'est-à-dire indépendamment de l'aptitude d'un agent à reconnaître que c'est le cas. Mais qu'en est-il de la référence aux objets concrets? Dans ce cas, précise Dummett [1981: 141], il n'est pas nécessaire de justifier l'usage des termes singuliers car nous possédons la « faculté de percevoir » qui nous permet d'observer les objets réels. Et c'est dans ce cas précis que s'impose le besoin d'une théorie de la perception dont on retrouve l'esquisse dans « *Der Gedanke* ».

Il s'agit d'un passage où Frege insiste sur le rôle du sens et de la « pensée conceptuelle » dans notre perception du monde matériel. Frege écrit:

[Les seules impressions sensibles] ne nous ouvrent pas le monde extérieur. [...] Avoir une impression sensible n'est pas encore

voir des choses. Comment se fait-il que je vois l'arbre où je le vois? Cela tient évidemment à mes impressions sensibles et à leur nature particulière, au fait qu'elles sont produites par la vision binoculaire. Une image particulière se produit sur chacune des deux rétines — pour parler en physicien. Un autre homme voit l'arbre à la même place, il a également deux images rétinienne, mais elles diffèrent des miennes. Nous devons admettre que ces images rétinienne sont déterminantes pour nos impressions visuelles, mais elles diffèrent de manière notable. Et pourtant nous évoluons dans le même monde extérieur. La possession d'une impression visuelle est nécessaire à la vision des choses mais non suffisante. Ce qui doit s'y ajouter n'est pas sensible. [1970: 192]

Ce passage est plutôt elliptique mais Frege [1970: 190-1] laisse clairement entendre que la perception sensible doit contenir quelque chose de non sensible et en l'occurrence, la « saisie [*Fassen*] d'un sens ». Ce qui veut dire que pour comprendre toute la portée de ces remarques de Frege sur la perception, il faut d'abord savoir ce qu'il entend par « saisir le sens ». Tel est l'objet du chapitre 10.

Dummett relève deux usages différents du concept « saisie du sens » par Frege. Le premier est ce qu'il appelle la « *Gegebenheitsweise* », c'est-à-dire que le sens (d'une expression) est le « mode de présentation » de la référence (de cette expression). D'autre part, Frege [1970: 104] la désigne parfois par la « *Bestimmtheitsweise* », c'est-à-dire la manière par laquelle la référence est déterminée. Dans ce chapitre, Dummett privilégie le second sens et il oppose deux points de vue sur la compréhension: d'une part, le réalisme de Frege suivant lequel la référence est déterminée indépendamment de nos moyens de recognition; d'autre part, le point de vue vérificationniste (brut) que fait sien Dummett et suivant lequel la référence est au contraire déterminée au moyen de nos capacités ou aptitudes (*Fähigkeiten*) de recognition. De là les deux sens du mot « saisir » (*fassen*): le premier est extensionnel, et il correspond à ce qu'il appelle une conception « épisodique » de la compréhension, conception suivant laquelle saisir le sens d'un énoncé c'est avoir le penchant de se comporter de telle manière devant une phrase donnée. Le second sens de « saisie » est intensionnelle et il est qualifié de « dispositionnel » car il repose sur « notre aptitude à comprendre une pensée (*Gedanke*) par la connaissance préalable du sens des parties de cette phrase ». [1988: 89] En d'autres mots, elle consiste en l'aptitude à connaître la référence d'une phrase qui contient le mot en question. Dummett rejette bien sûr la

conception réaliste de Frege et il suggère que si ce dernier n'a pas envisagé la conception dispositionnelle de la saisie du sens, c'est qu'elle va à l'encontre de la primauté (ontologique) relative de la pensée sur le langage.

Revenons maintenant à notre question initiale: pourquoi Frege considère-t-il que la perception sensible contient la saisie d'un sens? Dummett répond que c'est vraisemblablement parce que:

la connaissance d'un ou de plusieurs objets est normalement nécessaire à la perception sensible, mais que nous ne pouvons pas « simplement percevoir » un objet en ce sens que la condition du percevoir se laisserait décrire exhaustivement par l'indication de l'objet perçu. Cet objet doit nous être donné d'une certaine manière et la manière par laquelle il nous est donné est toujours un sens qui, en retour, peut être une composante d'une pensée. [1988: 93]

Dummett semble embarrassé parce que la portée que Frege donne au concept de « sens » cadre mal avec la conception qu'il lui attribue concernant la relation entre le sens, qui, en principe, est une composante de la pensée, et le langage. Car suivant l'interprétation de Dummett [1988: 14], on ne peut saisir que les pensées qui sont conçues comme sens d'une phrase et nous n'avons accès à ces pensées que dans et par le langage. Or, si la perception sensible contient la « saisie d'un sens » comme le laisse entendre Frege, et si, comme le reconnaît Dummett [1988: 103], elle engage tout l'appareil conceptuel sous-jacent à la théorie de Husserl, alors qu'advient-il de l'autonomie du langage et de la signification relativement à la pensée conceptuelle?

Face à cette question, Dummett introduit une distinction visant à préserver l'autonomie du langage et le caractère intrinsèquement linguistique du sens. Il s'agit de la distinction entre « pensée » au sens où l'entend Frege et ce qu'il appelle « les pensées primitives » (*Protogedanken*) qui sont pré-expressives. « La différence essentielle repose sur le fait que ces dernières sont inséparables de l'activité et des circonstances » (Dummett [1988: 106]). Cette distinction lui permettrait donc de rendre compte des significations au sens élargi dont il a besoin pour expliquer la perception sans toutefois compromettre l'autonomie des « significations exprimables », c'est-à-dire des pensées au sens propre du terme. Et c'est précisément sur la base de cette distinction qu'il reproche à Husserl de ne pas séparer

clairement ce qui est exprimable (le sens noématique) de ce qui ne l'est pas (les couches autour de ce noyau). Néanmoins, Dummett [1988: 109] reconnaît qu'il est possible d'attribuer au niveau pré-linguistique des *Protogedanken* les concepts que Husserl assigne au noème perceptuel<sup>7</sup>. Il s'agit plus particulièrement des concepts de «type» et «d'horizon» auxquels Dummett [1988: 102-3] fait allusion.

Mais cette distinction entre «*Gedanke*» et «*Protogedanke*» est-elle légitime? Cette question soulève tout le problème du rapport entre pensée et croyance. Dummett soutient évidemment que ces concepts sont essentiellement linguistiques. L'argument principal de Dummett [1988: 111, 125], peut-être le seul, repose sur la présupposition qu'à un être sans langage il manque plusieurs concepts exprimables linguistiquement. Par exemple, Dummett fait valoir qu'un animal ne pourrait pas avoir le souvenir d'un événement spécifique du passé car il ne dispose pas, en principe, des concepts qui sont nécessaires à la localisation d'un tel événement. Un animal ne peut donc pas entretenir de pensées au sens propre du terme car il ne possède que des concepts primitifs. Pour évaluer si l'argument de Dummett est légitime, il faut reprendre toute la discussion portant sur la question de savoir si les pensées et les croyances sont des concepts essentiellement linguistiques. C'est ce que nous examinerons à la section suivante.

## VI

Dans son article «*Philosophy of thought and philosophy of language*», Dummett [1986: 153] attribue à G. Evans le mérite d'avoir perçu que la théorie frégréenne du sens présuppose un niveau sous-jacent de pensées non linguistiques, ce qu'il appelle ici les «*Protogedanken*», à l'aide duquel il cherche à expliquer la signification. Comme nous l'avons déjà dit, l'une des raisons de parler de pensées pré-linguistiques tient à la «qualité cognitive» de l'expérience perceptuelle, c'est-à-dire ce qui fait de celle-ci notre principal «canal d'information». L'examen de la position de Evans, qui est en fait le représentant d'une tendance qui va en s'accroissant dans la philosophie contemporaine, fait l'objet du chapitre intitulé «Pensée et langage». Ce qui fait de Evans un philosophe de la pensée, c'est précisément la tentative

d'analyser différentes manières de penser un objet pour ensuite entreprendre d'expliquer, à l'aide de ces différentes manières

de penser un objet, les différents véhicules [Mittel] linguistiques de la référence à un objet. [1988: 11]

Evans s'intéresse donc au premier chef à l'« *aboutness* », c'est-à-dire à ce que c'est « *to think about something* ». En ce sens, son entreprise se rapproche singulièrement de celle de Husserl et l'on peut s'attendre à ce que les mêmes objections qui ont été soulevées contre la phénoménologie s'appliqueront également à la position que défend Evans.

Son reproche principal nous reconduit à la question du psychologisme. En effet, le danger qui guette ce type d'entreprise est de rechuter dans une forme de psychologisme du type de celle dénoncée par Frege. Selon Frege [1962: XV], elle consiste, d'une part, à relier les lois de la logique au processus de la pensée qui obéit aux lois de l'association; elle consiste, d'autre part, à réduire la pensée et le sens à de simples représentations. Car en recourant au niveau pré-linguistique de la pensée, et en cherchant à expliquer la signification par référence à la manière dont les contenus de pensée sont exprimés, on court toujours le risque, inévitable selon Dummett, de reculer jusqu'aux processus de conscience.

Ce qui est intéressant ici, c'est que la conception du langage à laquelle semblent s'engager tous ceux qui recourent au psychologique afin d'expliquer le langage est celle qui lui assigne la fonction de servir des fins de communication. À ce titre, le langage serait un code<sup>8</sup>. Les deux principales objections qui sont dirigées contre cette conception du langage comme code portent sur l'objectivité de la signification et plus généralement du contenu de pensée et sur l'objectivité de l'entente (*Verständigung*). Dans le premier cas, Dummett [1988: 19] fait valoir la thèse de la non-appartenance des contenus de pensée à la conscience dont il a été question plus haut. Un contenu de pensée est quelque chose d'essentiellement objectif. Cependant, comme le remarque justement Dummett, garantir l'objectivité du sens et de la pensée en faisant appel à la mythologie platonicienne comme le fait Frege est une chose, rendre compte de l'objectivité de l'entente en est une autre. En effet, il faut également être en mesure d'expliquer que, au sein d'une communauté linguistique donnée, tel sens est normalement associé à telle expérience. Afin d'éviter le réalisme auquel Frege souscrit, le langage doit être conçu comme le bien commun à l'usage des membres d'une communauté. Et c'est pour ne pas avoir reconnu le

caractère public et la nature sociale du langage que Frege a conçu le langage comme un « idiolecte ».

Le même reproche est adressé à Quine et à Davidson. Cela peut surprendre dans la mesure où, comme on le sait, la traduction radicale par laquelle Quine introduit sa doctrine de l'indétermination de la traduction dans *Word and Object* vise à réfuter la conception traditionnelle de la signification qui prétend expliquer le langage à l'aide d'entités indépendantes du langage telles la pensée, les idées innées, etc. Or, l'un des arguments de Quine contre cette conception mentaliste de la connaissance repose essentiellement sur la nature sociale et le caractère public du langage: il n'y a rien dans la signification qui transcende ce qui est observable dans le comportement verbal d'un locuteur dans des circonstances publiquement observables. Et comme le rappelle Quine [1987: 5] dans un article récent, l'indétermination de la signification est une conséquence de son seul behaviorisme, c'est-à-dire de la psychologie des stimuli-réponses appliquée au langage. Aussi les seules indices dont nous disposons dans l'apprentissage d'une langue et dans la traduction radicale sont ceux que nous livre l'observation du comportement verbal et non verbal de l'agent sous observation. Le behaviorisme ainsi conçu est une position épistémologique dans la mesure où il ne concerne que l'évidence empirique et l'observation du comportement. Et il n'y a rien dans ce que nous livre le comportement de notre agent qui puisse déterminer le choix d'un manuel de traduction plutôt qu'un autre. Car deux manuels peuvent être également compatibles avec les données que nous livre l'observation du comportement verbal tout en étant radicalement différents. On pourrait interpréter la doctrine quinienne de l'indétermination de la traduction en termes d'inextricabilité de la signification et de la croyance<sup>9</sup>. Ainsi, l'interprétation du comportement verbal d'un agent est relative aux croyances qui lui sont attribuées car si l'interprète lui attribue telle croyance, son comportement sera compris d'une manière très différente s'il lui attribue des états intentionnels différents. Mais cette relativité entre la signification et la croyance ne fait pas du langage un idiolecte, car l'exigence d'interprétabilité est initialement inscrite dans le contenu public et la nature sociale du langage et elle montre que, pour être compris, un locuteur doit tenir compte de l'usage qu'en fait la communauté linguistique à laquelle il appartient.

Même en admettant cela, Dummett ne peut se satisfaire d'une doctrine pour laquelle

notre compréhension des autres dépendra d'hypothèses incontrôlables (*unüberprüfbar*) sur les théories de la signification qui règlent implicitement les assertions des locuteurs. [1988: 142]

C'est précisément ce qu'il [1986: 165] reproche à la théorie véri-conditionnelle de Davidson, à savoir de ne pas être autre chose qu'une simple interprétation, qu'une « piece of theoretical knowledge » qui est irréconciliable avec la « compréhension implicite » que nous avons de notre langue. À cet égard, on peut mentionner la distinction dont se sert Dummett [1974: 100] entre une théorie « modeste » et une théorie « intégrale » (*full blooded*) de la signification afin de mieux comprendre le sens de sa critique. La première donne une interprétation du langage en présupposant chez l'agent la possession des concepts nécessaires à la compréhension d'une langue. Elle ne dit supposément rien sur la manière par laquelle un agent qui possède déjà une langue peut en comprendre une autre. Par contre, une théorie plus ambitieuse de la signification doit pouvoir rendre compte des aspects de la pratique linguistique qui ont trait à la connaissance implicite et à la compréhension de notre langue maternelle. Ainsi, la tâche que Dummett assigne à une théorie « intégrale » de la signification est de rendre compte de la connaissance que doit posséder un locuteur pour comprendre la signification d'une expression. Et puisque la signification est ce que l'on doit connaître afin de comprendre une expression, une théorie de la signification doit se développer parallèlement à une théorie de la compréhension [1988: 152]. Mais sur la question de la forme que devraient prendre ces deux théories, Dummett [1988: 163] ne semble pas en mesure de fournir une réponse décisive. Tout ce qu'on sait, c'est que la compréhension n'est pas une simple affaire d'interprétation<sup>10</sup>.

On le voit, deux stratégies s'opposent: celle de l'interprétation et de la traduction radicale d'une part, celle, d'autre part, d'une théorie du sens dont la tâche consiste à expliciter cette connaissance qui est implicite à la compréhension d'une langue. Quine soutient au contraire que la compréhension n'est pas à expliquer en termes de connaissances linguistiques mais en termes d'observation. Or, l'observation, comme l'a reconnu Dummett, est sur-déterminée par les croyances et les anticipations. Dès lors, l'une des tâches de l'interprétation radicale consiste

à expliciter ce qu'on appelle dans la tradition herméneutique inspirée de Husserl « l'horizon de la compréhension ».

Une autre façon d'aborder ce problème est de se demander quelle est la part qui revient à la compréhension privée lorsque le langage est conçu comme une institution sociale et publique? Certes, il n'y a pas de réponse simple à cette question. Dummett [1988: 132] reconnaît qu'il faut tenir compte de la compréhension individuelle. Cependant, il soutient que la signification dépend d'abord et avant tout du bon usage et marginalement des intentions de l'agent. C'est le principe de la « division linguistique du travail » qui stipule que l'on ne peut mettre sur un même pied la compréhension privée et la signification dans la communauté linguistique. Ce qui veut dire que l'on ne peut déterminer les intentions d'un agent que sur la base de sa connaissance linguistique et du degré de compétence qu'on lui attribue. Car « c'est surtout parce que le locuteur connaît la langue [...] que nous pouvons lui attribuer linguistiquement motifs et intention. » (Dummett [1988: 151]). Il serait donc absurde d'attribuer pensées et croyances à des êtres comme des animaux par exemple qui ne disposent pas des moyens pour la manifester. Tel est, on s'en souvient, l'argument de Dummett pour la distinction entre « pensée » et « pensée primitive ». Pourtant, nous le faisons couramment et si l'on se fie à Quine [1960: 219] cela relève de notre « virtuosité dramatique ». De là la stratégie de l'interprétation radicale. De ce point de vue, la question n'est pas de savoir si les animaux, par exemple, ont des croyances même s'ils n'ont pas les moyens linguistiques de les manifester; car avoir une croyance, du point de vue de l'interprète radical, c'est d'abord pouvoir être l'objet d'une *attribution de croyance* — attribution qui se règle sur les données que lui livre l'observation du comportement de l'agent. L'indétermination qui résulte de la relativité entre la signification et l'attribution de croyances n'est pas si dramatique dans la mesure où l'on peut lui imposer des contraintes comme l'a montré Davidson. Ce qu'il faut retenir ici, c'est que la relativité entre les concepts de signification et de croyance ne signifie en rien une rechute dans le psychologisme comme le suggère Dummett. Il ne s'agit pas ici de faire appel à l'intentionnel et aux croyances afin de déterminer la signification. Au contraire, il s'agit de se servir de la doctrine de Quine afin de justifier une attitude non réaliste et non mentaliste à l'égard des croyances. Cependant, ces croyances ne sont compatibles avec l'indétermination que si elles ne sont pas essentiellement linguistiques.

## VII

Toute la discussion du chapitre précédent autour de la relation entre pensée et langage nous ramène au principe de l'autonomie de la signification autour duquel sont organisés les arguments de Dummett relativement au primat de la philosophie du langage sur la philosophie de la pensée. Qu'en est-il de la paternité de Frege une fois que l'on admet, comme le fait Dummett [1986: 154], que la théorie frégréenne de la signification présuppose un niveau de pensées pré-linguistiques qui s'est avéré nécessaire afin de rendre compte de l'expérience perceptuelle? Cette théorie ne peut constituer la thèse fondamentale de la philosophie du langage car elle compromet l'autonomie de la signification. Car si l'on admet avec Frege la priorité de la pensée sur le langage, il faut présupposer que la saisie du sens précède l'acquisition du langage. Et si la saisie du sens précède l'acquisition du langage, il est tentant de faire valoir contre Frege les objections dont Dummett s'est servi afin de réduire la phénoménologie de Husserl à une forme de psychologisme. C'est ce que fait H. Putnam [1975: 219] qui résume la conception frégréenne de la signification en disant que la signification est une entité idéalisée, qu'elle est saisie par un « acte psychologique » en ce sens que connaître la signification d'un terme est « just a matter of being in a psychological state ». Une manière d'échapper aux objections de Putnam serait de subordonner le concept frégréen de sens à une théorie de l'intentionnalité qui ne serait pas psychologique au sens où l'entend Putnam, c'est-à-dire en ce sens qu'un état psychologique « étroit » présupposerait le principe du solipsisme méthodologique. La théorie husserlienne de l'intentionnalité est un pas dans cette direction.

En admettant cela et en reconnaissant le bien-fondé des arguments que nous avons fait valoir contre les objections de Dummett concernant l'incompatibilité de la doctrine frégréenne du sens et de la théorie husserlienne de l'intentionnalité, qu'en est-il de l'argument de Dummett pour la distinction entre « *Gedanke* » et « *Protogedanke* »? Un organisme sans langage qui ne disposerait que de « concepts primitifs » pourrait-il avoir des pensées au sens propre du terme? Un organisme peut-il entretenir de telles pensées s'il n'a pas les moyens linguistiques de les manifester? En d'autres mots, les pensées ont-elles un caractère essentiellement linguistique? Cette question que nous avons à peine effleurée au chapitre précédent serait à reprendre

dans le contexte de la relation entre pensée et croyance. Et comme je l'ai suggéré, j'estime que cette question ne peut être tranchée en faisant appel à une théorie de la signification d'un langage.

*Département de philosophie  
Université du Québec à Montréal*

## NOTES

1. La version anglaise de ce texte est parue sous le titre « The origins of analytical philosophy » (1) et (2) dans la revue *Lingua e Stile* 23, n<sup>o</sup>s 1 et 2, 1988, pp. 3-49 et pp. 171-210.
2. M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Cambridge, Harvard University Press, 1973 et *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.
3. J'ai discuté de cette question dans mon article « Husserl et Frege: Les remarques de M. Dummett sur la généralisation de la signification ».
4. Sur les arguments justifiant le passage d'une conception de la signification comme « essence d'acte » à la conception noématique de la signification, voir E. Husserl [1987] et D. Fisette « Signification et essence: les *Leçons* de 1908 de E. Husserl sur sa doctrine de la signification », *Dialogue*, XXX, 1991, pp. 33-49.
5. La conception Humpty-Dumpty de la signification se résume dans cette phrase de L. Carroll: « Lorsque j'emploie un mot, il signifie exactement ce que je veux — ni plus, ni moins », in Dummett [1988: 45]. Voir également Dummett [1988: 85] pour le rapprochement de cette conception avec la doctrine des *Recherches logiques*.
6. Sur les concepts de « type » et d'« horizon », voir entre autres E. Husserl [1947: 32-47], [1970 35-45, 146-149, 401-406].
7. Je rappelle toutefois que le niveau pré-linguistique des pensées primitives que Dummett est disposé à reconnaître est de type essentiellement spatial [1988: 107-8]. Il reconnaît par exemple que la forme tridimensionnelle de l'objet est indissociable de la perception. Cette caractéristique et d'autres (la cohésion de l'objet par exemple) ont quelque chose à voir avec les anticipations qui sont déclenchées dans un acte de perception.
8. Un des défenseurs de cette conception est nul autre que F. de Saussure qui, dans son *Cours de Linguistique Générale*, écrit: « Voici donc deux personnes, A et B, qui s'entretiennent. Le point de départ du circuit est dans le cerveau de l'un, par exemple A, où les faits de conscience, que nous appellerons concepts, se trouvent associés aux représentations des signes linguistiques ou images

acoustiques servant à leur expression. Supposons qu'un concept donné déclenche dans le cerveau une image acoustique correspondante; c'est un phénomène entièrement *psychique*, suivi à son tour d'un procès *physiologique*: le cerveau transmet aux organes de la phonation une impulsion corrélative à l'image; puis les ondes sonores se propagent de la bouche de A à l'oreille de B: procès purement *physique*. Ensuite, le circuit se prolonge en B dans un ordre inverse: de l'oreille au cerveau, transmission physiologique de l'image acoustique; dans le cerveau, association psychique de cette image avec le concept correspondant », cité par Dummett [1988: 117]. Dans un commentaire sur M. Dummett [1986], P. Engel [1986: 157] remarque justement que J. Fodor tombe également sous cette catégorie.

9. C'est d'ailleurs Dummett qui le premier a parlé de la doctrine quinienne de l'indétermination de la traduction en termes d'« inextricabilité », c'est-à-dire la thèse suivant laquelle il n'y a pas une connaissance de la signification qui ne serait pas contaminée par les croyances. Sur les arguments de Dummett contre la thèse de l'inextricabilité, voir son article « The significance of Quine's indeterminacy Thesis », dans M. Dummett [1978].
10. Sur cette question, je me permets de renvoyer à D. Laurier [1987] qui semble aller dans le sens de Davidson en suggérant l'idée d'une théorie « simultanée » de la signification et de la croyance (pp. 31-32). Sur la discussion concernant l'opposition entre le molécularisme de Dummett et le holisme, cf. J. Couture [1990].

## BIBLIOGRAPHIE

- COUTURE, J., « Le Molécularisme: logique et sémantique », *Cahier d'épistémologie*, n° 9009 du Département de philosophie de l'UQAM, 1990.
- DUMMETT, M., « The origins of analytical philosophy » (1) et (2) *Lingua et Stile*, 23, n°s 1 et 2, pp. 3-49 et pp. 171-210, 1988.
- DUMMETT, M., *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988.
- DUMMETT, M., « What is a theory of meaning » in S. Guttenplan (ed.) *Mind and Language*, London, Clarendon Press, 1975.
- DUMMETT, M., « The philosophy of thought and the philosophy of language » in *Mérites et Limites des Méthodes Logiques en Philosophie*, Paris, Vrin, 1986.
- DUMMETT, M., *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.
- DUMMETT, M., *Frege: Philosophy of Language*, London, G. Duckworth, 1973.

- DUMMETT, M., *Truth and other Enigmas*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- ENGEL, P., « Rapport » sur « The philosophy of thought and the philosophy of language » de M. Dummett in *Mérites et Limites des Méthodes Logiques en Philosophie*, Paris, Vrin, pp. 155-165, 1986.
- FREGE, G., *Écrits Logiques et Philosophiques*, Paris, Seuil, 1970.
- FREGE, G., *Grundgesetze der Arithmetik*, Hildesheim, G. Olms, 1962.
- HUSSERL, E., *Expérience et Jugement: recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
- HUSSERL, E., *Vorlesungen über Bedeutungslehre: Sommersemester 1908*, Dordrecht, M. Nijhoff, 1987.
- HUSSERL, E., *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pure*, Paris, Gallimard, 1950.
- HUSSERL, E., *Recherches Logiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- HUSSERL, E., *Méditations Cartésiennes: Introduction à la Phénoménologie*, Paris, Vrin, 1947.
- LAURIER, D., « Comprendre ou interpréter », Cahiers n° 8906 du Département de Philosophie de l'Université de Montréal, 1989.
- PUTNAM, H., « The Meaning of « Meaning », *Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- QUINE, W., *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1960.
- QUINE, W., « Indeterminacy of translation again », *Journal of Philosophy*, LXXXIV, 1987.

## De l'individu à l'histoire : l'authenticité dans les écrits de Sartre

Bruce Baugh

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027154ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027154ar>

[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

Baugh, B. (1991). De l'individu à l'histoire : l'authenticité dans les écrits de Sartre. *Philosophiques*, 18 (2), 101–122. <https://doi.org/10.7202/027154ar>

Résumé de l'article

La théorie de l'authenticité dans L'Être et le néant de Sartre aboutit à des apories. Dès les Cahiers pour une morale, pourtant, l'authenticité est traitée en tant que problème social impliquant une solution sociale. Cet article examine le passage de la première théorie à la deuxième, et explique la nouvelle théorie de l'authenticité qui en résulte.

# DE L'INDIVIDU À L'HISTOIRE: L'AUTHENTICITÉ DANS LES ÉCRITS DE SARTRE\*

par Bruce Baugh

RÉSUMÉ. La théorie de l'authenticité dans *L'Être et le néant* de Sartre aboutit à des apories. Dès les *Cahiers pour une morale*, pourtant, l'authenticité est traitée en tant que problème social impliquant une solution sociale. Cet article examine le passage de la première théorie à la deuxième, et explique la nouvelle théorie de l'authenticité qui en résulte.

ABSTRACT. Sartre's early theory of authenticity is individualist and is vitiated by his theory of consciousness. From the *Cahiers pour une morale* onward, however, inauthenticity is a social problem with a social solution. This paper examines the transition from the first theory of authenticity to the second, and the new theory of authenticity which results.

---

\* Ce texte s'inscrit dans un travail de recherche postdoctorale rendu possible par une bourse du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Je tiens à remercier Yvan Cloutier et George Baugh d'avoir suggéré plusieurs améliorations aux versions antérieures de ce texte.

Dans les *Cahiers pour une morale* de Sartre<sup>1</sup>, nous discernons un changement d'orientation de la pensée sartrienne. Ce tournant peut être compris comme l'abandon d'une morale individualiste et la découverte des conditions historiques de la possibilité de l'authenticité. Dans *L'Être et le néant*<sup>2</sup>, l'inauthenticité est le résultat d'un choix originel de l'individu; dans les *Cahiers*, elle provient de conditions sociales déterminées, qui sont elles-mêmes une conséquence du choix originel de l'humanité de commencer par l'oppression (CPM: 13). Par conséquent, l'individu ne peut être authentique, à moins que ces conditions ne soient transformées, de manière à ce que tout individu soit libre et que personne ne soit opprimé. Or la fin de l'oppression est « la fin de l'histoire » (au sens marxiste-hégélien); donc le commencement d'un règne de la morale est en même temps la fin de l'histoire (CPM: 169).

Bien que dans les *Cahiers* ce soit toujours l'authenticité qui est en jeu, elle n'est plus le simple résultat d'une conversion morale de l'individu, mais la réalisation des possibilités propres à la réalité humaine dans des conditions sociales et historiques favorables. Nous verrons par la suite que la réalité humaine ne peut réaliser ses propres possibilités, à savoir dévoiler l'être par l'action, que dans des conditions de liberté et d'égalité pour tous. L'action est une synthèse temporelle de la fin et des moyens, des causes et des effets, du futur et du présent, qui dévoile le coefficient d'adversité et la docilité des choses, et des enchaînements des causes et des effets. Mais sans la reconnaissance d'autres libertés, ce dévoilement demeure une certitude subjective, valable pour un seul sujet (l'agent). Donc deux conditions sont nécessaires à la vérité d'action: que la personne qui utilise les moyens soit la personne qui choisit les fins de l'action (si les fins sont coupées des moyens, la synthèse est brisée), et que le dévoilement opéré par l'action soit confirmé par le jugement d'autrui, lequel jugement doit être exercé librement et indépendamment. C'est seulement dans ces conditions de liberté et d'égalité que l'individu peut se réaliser en tant que dévoilement de l'être. Autrement dit, réaliser l'authenticité, c'est se comprendre en tant que liberté en situation<sup>3</sup> et prendre une conscience lucide et véridique de la situation<sup>4</sup>, ce qui n'est possible que par une action susceptible d'être confirmée par autrui.

## I. AUTHENTICITÉ

Qu'est-ce que l'authenticité? D'abord c'est le refus de la mauvaise foi, qui joue sur « la double propriété de l'être humain, d'être une *facticité* et une *transcendance* » pour fuir l'un de ces deux aspects sous prétexte d'affirmer l'autre (EN: 92-94). L'authenticité est aussi le refus de la fameuse « passion inutile », d'être un être-pour-soi qui soit le fondement de son être, l'en-soi-pour-soi, Dieu. Ainsi il appert qu'on accède à l'authenticité par une conversion radicale (EN: 463n, 532, 536-537). Au terme de cette conversion, la réalité humaine choisit d'être un dévoilement de l'être, et non pas un être déterminé; elle se comprend comme fondement des valeurs et renonce à l'*esprit de sérieux*. Elle en arrive finalement à se saisir comme *transcendance située* et *contingente*, et par la réflexion purifiante, elle peut se comprendre en tant qu'activité constituante du monde: et non seulement le monde, mais *ce monde-ci*, un monde lié à des données non choisies, à la facticité ou, si l'on veut, à l'empirie<sup>5</sup>. Bref, l'authenticité est la réalisation par la réalité humaine de ses propres possibilités en tant que *liberté en situation*.

Tout cela est bien connu. C'est la morale décrite par Jeanson dans son admirable ouvrage, *Le problème moral et la pensée de Sartre*<sup>6</sup>, et dont Simone de Beauvoir nous a présenté l'essentiel dans son livre, *Pour une morale de l'ambiguïté*<sup>7</sup>. Je ne veux pas mettre en doute la valeur de ces interprétations, qui s'accordent d'ailleurs avec une centaine de pages des *Cahiers* (CPM: 487-570). Mais je veux d'abord montrer le caractère problématique de cette morale. En effet, dans la mesure où l'inauthenticité est le produit du projet fondamental de la réalité humaine, elle demeure inévitable, en dépit des déclarations de Sartre et de ses interprètes, Jeanson et Beauvoir. Ensuite, nous verrons la manière dont Sartre met lui-même en question cette morale dans ses écrits de l'après-guerre.

Le projet fondamental du Pour-soi, le projet d'être une existence justifiée et nécessaire, est, selon *L'Être et le néant*, fondé sur les structures ontologiques de la conscience. Toute conscience est conscience *de* son objet, mais elle n'est conscience de son objet qu'à partir d'un dépassement de l'objet, *en tant qu'il est* pour la conscience en ce moment, vers l'horizon des autres apparitions possibles de l'objet, qui sont corrélatives aux futures consciences de l'objet, consciences qui *ne sont pas* (encore). Toute conscience se dépasse ainsi vers une *totalité* irréaliste qui permet

à la conscience de se définir en tant que conscience de son objet:

[...] la nature de la conscience implique [...] qu'elle se jette en avant d'elle-même dans le futur; on ne peut comprendre ce qu'elle est que par ce qu'elle sera, elle se détermine dans son être actuel par ses propres possibilités[...]<sup>8</sup>

Ainsi la totalité vers laquelle la conscience se dépasse « n'est pas le pur et simple en-soi contingent » de l'objet, mais la totalité des possibilités de la conscience même « figée en en-soi » (EN: 128).

Le projet d'être en-soi-pour-soi n'est donc pas un *hasard* qui arrive à la conscience, mais une conséquence du fait que la conscience se détermine à partir de son avenir. Car dans la mesure où la conscience veut être conscience déterminée de quelque chose (ou, ce qui revient au même, conscience d'objets déterminés), elle doit se définir à partir d'une totalité déterminée et fermée, mais qui est en même temps une totalité *des consciences* et donc de dépassements indéfiniment ouverts<sup>9</sup>. Mais en ce cas, la conscience se projette vers une synthèse impossible de l'en-soi déterminé et de l'être-pour-soi. C'est que la réalité humaine est un « défaut d'être », un manque (EN: 124-125) et un désir de soi en tant que totalité:

[...] la conscience ne peut exister qu'engagée dans cet être qui la cerne de toute part et la transit par sa présence fantôme — cet être qu'elle est et qui pourtant n'est pas elle. (EN: 129)

Il s'ensuit que la réalité humaine est:

[...] perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour soi. Elle est donc par nature *conscience malheureuse* sans dépassement possible de l'état de malheur (*ibid.*)<sup>10</sup>.

À partir de ces définitions, l'inauthenticité nous semble être une condition indépassable. Toute conscience est conscience de quelque chose et ainsi se définit à partir d'une totalité irréalisable de consciences futures, une totalité qu'elle *est* mais avec laquelle elle ne peut jamais coïncider. Certes, Sartre dit qu'une conversion radicale est toujours possible (EN: 107n, 463n, 521-522, 532, 537, 615, 641, 692), mais on ne voit pas très bien comment cette conversion peut s'effectuer si la nature de la conscience est ainsi. La condition originelle de la conscience est donc l'inauthenticité — « l'être pourri par lui-même » (EN:

107n) —, bien qu'il s'agisse d'une inauthenticité ontologique antérieure à toute réflexion, et non d'une inauthenticité morale à partir d'un choix *réfléchi* du Moi (voir EN: 536-537). Même après une réflexion purifiante, la conscience retombera dans l'inauthenticité; sinon, comment demeurerait-elle conscience d'êtres déterminés ou conscience d'objets, c'est-à-dire conscience de synthèses d'une infinité des aspects (*Abschattungen*) et donc un être qui est ce qu'il n'est pas? En ce cas, on peut imaginer des moments authentiques — des « instants » kierkegaardien, des moments privilégiés — où la conscience renonce à son choix irréflechi de coïncider avec elle-même, mais on ne peut pas imaginer une *existence* authentique où la conscience change ses propres structures afin de ne plus définir son présent à partir d'une totalité future.

Si c'est en raison de ses propres structures que la réalité humaine est inauthentique, la conversion est un geste vain, et non pas un acte; la conversion serait limitée à l'instant infinitésimal de l'épochè stoïcienne (EN: 195) dans laquelle la conscience se saisit en tant qu'activité constituante et distance-à-soi, mais l'instant est précisément le refus de la temporalité de la conscience. En effet,

la réalité humaine [...] se temporalise comme totalité qui est à elle-même son propre inachèvement [...] Cette totalité qui court après soi et se refuse à la fois, qui ne saurait trouver en elle-même aucun terme à son dépassement, parce qu'elle est son propre dépassement et qu'elle se dépasse vers elle-même, ne saurait, en aucun cas, exister dans les limites d'un instant. (EN: 189)

Par conséquent, la conversion instantanée ne modifie pas les structures temporelles de la conscience qui la constituent comme désir d'elle-même en tant que totalité déterminée et ouverte, c'est-à-dire en tant que synthèse impossible du Pour-soi et de l'En-soi.

Voilà le dilemme: ou bien la définition des structures de la conscience est erronée; ou bien l'inauthenticité n'est pas le simple résultat de ces structures. Sartre choisira la deuxième hypothèse. Nous verrons qu'une existence authentique est bien possible dans les conditions suivantes: dans la réflexion purifiante, la conscience renonce à être en-soi-pour-soi et se choisit en tant que distance-à-soi; elle saisit la distance entre le présent et le futur comme la condition du dévoilement de l'être et non pas comme empêchement à la coïncidence avec soi; elle

se définit en se dépassant vers la totalité détotalisée<sup>11</sup> de « l'ensemble des hommes qui se trouvent dans la même situation » (CPM: 14)<sup>12</sup>, au lieu de se dépasser vers la synthèse impossible du Pour-soi et de l'En-soi. Ce ne sont pas les structures de la conscience en tant que telles qui empêchent la réalisation de ces conditions, mais bien l'oppression. Car l'oppression constitue l'opprimé en objet, en totalité close et déterminée, en limitant ses possibilités. Face à l'oppression, la conversion opérée par la réflexion purifiante est inefficace: constituée en objet par autrui, la conscience ne peut échapper à son être-objet qu'en se libérant d'autrui par la révolte. Nous étayons cette interprétation dans les sections suivantes.

## II. CAUSES SOCIALES DE L'INAUTHENTICITÉ

Dans les *Cahiers*, Sartre pose le problème de l'origine de l'inauthenticité autrement que dans *L'Être et le néant*. Tout d'abord il pose la question suivante:

Je ne nie pas qu'il y ait une nature, c'est-à-dire qu'on commence par la fuite et l'inauthentique. Mais la question est de savoir si cette nature est universelle ou historique. (CPM: 13)

Et Sartre répond qu'on *peut* interpréter le projet d'être une « nature, » ou un être-objet, « comme une nature universelle de l'homme », ce qui serait le cas si le projet d'être en-soi-pour-soi était fondé sur les structures même de la conscience; ou on peut l'interpréter « comme un événement historique qui est l'établissement d'une société. La nature *serait* [en ce cas] le fait historique que les hommes aient une nature, que l'humanité en choisissant l'oppression pour début de son histoire ait choisi de commencer par la nature. »

Par « nature » Sartre veut dire: nature *humaine*, la « nature » d'une personne (par exemple: « il ne peut pas faire autrement, c'est dans sa nature »). La nature est ici les possibilités d'un être humain fait objet sous le regard d'autrui, et donc l'aliénation des possibilités de la personne. L'origine de l'inauthenticité n'est plus le choix de l'individu de fuir l'angoisse, mais le choix de l'*humanité* de transformer autrui en objet; autrement dit, si à mes propres yeux je possède un « caractère » ou une « nature, » c'est que l'autre qui m'opprime a limité mes possibilités et m'a transformé en objet déterminé (CPM: 353)<sup>13</sup>.

La nature en moi c'est moi-même en tant qu'objectivité transcendée pour l'autre [...] Ainsi l'autre me transforme en objectivité en

m'opprimant et ma situation première est d'avoir un destinataire et d'être devant des valeurs objectivées. (CPM: 16)

De même, l'esprit de sérieux n'est le résultat ni d'une fuite de l'angoisse devant les valeurs<sup>14</sup>, ni d'un jugement erroné, mais de l'imposition des valeurs de l'opresseur sur l'opprimé (*ibid.*), par exemple chez l'enfant (CPM: 15, 197-203). Chez les enfants et les opprimés, les valeurs semblent être nécessaires puisqu'elles sont fondées sur le choix d'un sujet *essentiel*: un sujet qui possède assez de pouvoir/savoir pour dominer les autres. Nous y reviendrons.

Avant de poursuivre cet argument, je veux souligner deux aspects de la position que je viens d'esquisser. Premièrement, si l'origine de l'inauthenticité est l'oppression, on n'en sort pas par une conversion radicale fondée sur la réflexion purifiante: « Car au moment où la réflexion pure intervient, il est *déjà trop tard*: elle peut bien dissiper le caractère de quasi-objet que je possède pour ma réflexion impure, mais non pas celui d'*objet* que j'ai pour l'autre » (CPM: 18). Il s'ensuit que pour que ma conversion soit efficace, il faut qu'il y ait une conversion de l'autre en même temps, c'est-à-dire qu'il faut que l'autre décide de ne plus m'objectiver. « [U]ne conversion est *possible* en théorie mais elle impliquera non seulement un changement intérieur de moi mais un changement réel de l'autre... On ne peut faire la conversion seul » (CPM: 15)<sup>15</sup>. La conversion opérée par la réflexion purifiante est peut-être une condition nécessaire à l'authenticité (CPM: 495 sq.); elle est même « virtuellement possible chez tous les opprimés » (CPM: 488); mais elle n'est pas réellement possible si l'autre continue à me faire objet. Deuxièmement, si le commencement de l'inauthenticité est un fait *historique*, la possibilité d'une fin historique de l'inauthenticité se présente. La fin de l'inauthenticité serait la fin de l'oppression, c'est-à-dire la fin de l'histoire. De la sorte « la fin de l'Histoire serait l'avènement de la Morale » (CPM: 95) et « Toute morale suppose la fin de l'histoire » (CPM: 149). Bien que l'individu seul ne puisse pas accéder à l'authenticité, l'humanité le peut, puisqu'il s'agit d'une révocation de sa décision de commencer par l'oppression. Par contre, si l'inauthenticité est fondée sur les structures de la réalité humaine, on n'en sortira jamais.

Cette conception de l'histoire et d'une « morale de salut » rapproche Sartre de Hegel et de Marx; en effet, le secret de l'existence inauthentique se révèle dans la dialectique du maître et de l'esclave. Car l'esprit de sérieux se trouve chez l'esclave

comme « conséquence du désir de substituer une existence de droit à une existence de fait » (CPM: 103), mais ce désir n'est pas originel, il est une conséquence du fait que le maître possède la *force* qui le rend *sujet essentiel*, « l'homme de droit divin » (*ibid.*) à qui l'esclave doit sa vie. Parce qu'il lui doit sa vie, l'esclave ne peut pas ne pas reconnaître le droit d'exister du maître. Donc « l'existence de droit » est d'abord celle du maître, le sujet qui agit sur l'esclave mais sur lequel l'esclave n'agit pas, et qui est le pur regard qui n'est jamais regardé, la source absolue des valeurs. Quelqu'un qui n'a pas le pouvoir de refuser les valeurs de l'opresseur est sérieux parce qu'il confond l'être avec le devoir-être (CPM: 153), et plus précisément la liberté d'un autre avec la nécessité (CPM: 199).

En ce cas, le choix de l'esprit de sérieux n'est nullement arbitraire; il est une façon de vivre une situation autrement intenable. C'est seulement après avoir reconnu le droit divin du maître que l'esclave cherche sa propre justification dans le regard du maître, c'est-à-dire à partir des valeurs du maître (CPM: 250, 277 sq.). Il ne reconnaît pas le maître afin de se justifier mais au contraire cherche sa justification dans les valeurs d'un maître qu'il doit reconnaître s'il veut vivre. Par contre, les amants dans la dialectique de l'amour, telle que Sartre la décrit dans la troisième partie de *L'Être et le néant* (413-429), sont essentiellement des pairs en ce qui concerne leur pouvoirs. Ainsi, bien que Sartre dise que

[...] le fait, pour l'esclave, d'être né dans le « domus » lui [confère] un caractère sacré: celui d'être né pour servir, d'être, en face de l'homme de droit divin, l'homme de *devoir* divin [...] <sup>16</sup>,

il faut se rappeler que cette justification est le mieux que l'esclave puisse faire dans sa situation, un *pis-aller* et non pas un « choix fondamental ».

Dans la situation de l'esclave, « la liberté est libre de choisir la sauce à laquelle elle sera mangée » (CPM: 344). Car si l'opprimé a un « choix », c'est le choix entre la mort et l'acceptation des valeurs du maître. Certes, Sartre dit dans « La République du silence » que le choix en face de la mort est le plus authentique <sup>17</sup>; mais cela vaut seulement pour ceux qui sont déjà libres, comme le maître qui « a accepté de mourir » (CPM: 196) parce qu'il peut combattre l'autre, et non pour ceux qui n'ont pas le pouvoir de refuser les valeurs de l'autre. En outre, « l'esclave originellement n'est pas l'homme qui a préféré la vie mais bien au contraire l'homme qui a défié comme l'autre mais

qui n'a pas eu de chance et qu'on a pris » (CPM: 399). Une fois pris, l'esclave perd sa liberté de choix avec sa liberté d'action. Car Sartre dit, par rapport à la morale kantienne, « le 'tu dois, donc tu peux' implique une prétention magique et optimiste sur le monde » parce qu'

[i] ne s'agit pas seulement de concevoir et de vouloir un acte, il faut encore que la situation le rende possible et que je le sache. Que pourrait signifier l'intention de faire telle opération dont je sais parfaitement qu'elle n'est pas du tout possible? (CPM: 249)

L'intention même n'est pas possible si la situation empêche son achèvement dans l'acte. Donc l'esclave ne peut pas ne pas accepter les valeurs du maître<sup>18</sup> dans la mesure où sa situation d'impuissance rend impossible sa résistance au maître. Même si le texte de Sartre n'est pas toujours très clair sur ce point<sup>19</sup>, l'argument dans l'ensemble exige que nous adoptions cette interprétation, qui s'accorde d'ailleurs avec la plupart des écrits de Sartre après 1945<sup>20</sup>.

Si l'esclave veut un autre choix que celui entre l'esclavage et la mort, il doit donc supprimer cette menace de mort, le maître. Il doit nier par la violence celui qui l'a nié par la violence<sup>21</sup>, et « ceci n'est possible radicalement que par la destruction du maître » (CPM: 414); « l'activité révolutionnaire est violence en tant qu'elle est négation de la négation » (CPM: 172)<sup>22</sup>. L'opprimé ne peut pas refuser les valeurs de l'opresseur sans la révolte, puisque c'est par la révolte qu'il réclame ses propres pouvoirs et se délivre de la force de l'opresseur (CPM: 274, 343-4, 410 sq.)<sup>23</sup>. Donc on ne refuse pas l'esprit de sérieux par un acte individuel de conversion, mais par l'acte collectif de révolution. La réflexion purifiante, dans une situation où l'esclave ne peut pas renverser le maître, ne mène pas à la libération, mais au stoïcisme, « pure négativité abstraite » (CPM: 401), « refus purement symbolique » (CPM: 344) et illusoire (CPM: 235, 274)<sup>24</sup>; même si la réflexion non complice est toujours possible (voir CPM: 373), elle n'est pas toujours libératrice.

Enfin, pour atteindre à l'authenticité, il faut changer la situation qui constitue le *motif* pour l'esprit de sérieux, la situation de l'oppression<sup>25</sup>. « La morale implique l'Histoire (pas de moralité possible sans action systématique sur la situation) » (CPM: 487). Certes, si l'esclave veut être maître à son tour, et ainsi être justifié en tant qu'homme de droit divin, il demeure inauthentique (voir CPM: 399). Mais dans la mesure où il comprend que

tout droit est fondé sur l'oppression, par son refus de l'oppression il vise à la destruction de la notion même de droit<sup>26</sup> et rejette tout projet d'auto-justification<sup>27</sup>. Donc « la suppression de l'aliénation doit être universelle » (CPM: 487); sinon l'esprit de sérieux demeure et chez les opprimés et chez les oppresseurs. Le refus de l'esprit de sérieux étant refus de l'oppression, il s'ensuit que la conversion morale doit être la conversion de tous en même temps (CPM: 95).

Voilà les grandes lignes de l'argument des *Cahiers*, qui se rapprochent de l'idée hégélo-marxiste d'une fin de l'histoire qui sera l'avènement de l'universel concret, ou la réalisation universelle de la liberté. L'essentiel de cet argument se résume chez Sartre dans la phrase, « Impossibilité d'être moral seul. » Mais est-ce un argument convaincant? En effet, Sartre a peut-être démontré qu'il y a un passage de la morale à l'histoire, de la libération de l'individu à la libération de tous, mais ce passage, est-il *nécessaire*? Autrement dit, est-ce que la libération de tous est le seul moyen par lequel on peut accéder à l'authenticité? Pour répondre à cette question, il faut examiner de plus près les rapports entre la révolte et l'authenticité.

### III. L'AUTHENTICITÉ ET LA RÉVOLTE

Je vais examiner la question du point de vue et de l'opresseur et de l'opprimé.

A. Prenons d'abord le cas le plus simple, le cas de l'opprimé. L'opprimé est fait *objet* par l'autre; quelles sont ses options?

1. D'abord il peut choisir d'être ce qu'il est pour l'autre; il peut vouloir son être-objet<sup>28</sup>. Mais dans la mesure où une telle conduite implique une négation de la liberté, elle est de mauvaise foi. D'ailleurs, elle est une tentative de réaliser cette synthèse contradictoire: un être qui est tout entier une liberté en même temps que cette liberté est rigoureusement limitée par le regard de l'Autre. Telle est la tentative du fameux garçon de café (EN: 95) et de Baudelaire, selon Sartre<sup>29</sup>. Nous avons déjà vu le lien entre cette conduite et l'esprit de sérieux: l'être qu'on est pour autrui est un sujet de droits et de devoirs, un être qui est parce qu'il a le droit d'exister. Je peux assumer cette existence de droit conférée par l'Autre en reconnaissant l'Autre comme l'essentiel (EN: 586); les valeurs de l'Autre seraient en ce cas des valeurs essentielles fondées sur une liberté essentielle, valeurs qui peuvent ainsi justifier mon existence. Il va de soi que ce choix est une fuite devant l'angoisse et une conduite d'inauthenticité (EN: 74-75).

2. L'opprimé peut essayer de *fuir* son être-pour-autrui; par exemple, il peut refuser de reconnaître l'Autre ou de se rendre compte de son existence. Mais mon être-pour-autrui n'est pas une image ou une représentation dans l'esprit de l'Autre, il est une limite réelle à ma liberté (EN: 581-582), à savoir le pouvoir de l'Autre d'agir sur moi et de détourner mes projets vers d'autres fins. Donc « je ne puis ni m'abstenir totalement par rapport à ce que je suis (pour l'autre) [...] ni le subir passivement » (EN: 586); au contraire, « je ne puis pas ne pas assumer » mon être-pour-autrui, bien que je le ressente comme l'aliénation totale de ma personne (EN: 582). Car *l'existence même* d'autrui transforme ma situation en situation-limite, c'est-à-dire en limites objectives qui m'échappent par principe (EN: 311, 585), parce que la simple présence de cet autrui fait de moi un objet « dépassé et transcendé par des possibles qui ne sont pas mes possibles » (EN: 335). Et « puisqu'il serait absurde de songer même à exister autrement qu'en situation » (EN: 583), je ne puis pas échapper à ces limites<sup>30</sup>.

3. Donc je ne peux ni nier mon être-pour-autrui ni coïncider avec cet être. Pour me libérer, qu'est-ce que je peux faire? Sartre nous donne des indications contradictoires. A quelques reprises, il dit que l'opprimé peut se libérer en constituant l'Autre comme *objet*:

C'est seulement en reconnaissant la *liberté* (quel que soit l'usage qu'ils en font) des antisémites et en assumant cet *être-juif* que je suis pour eux, c'est seulement ainsi que l'*être-juif* apparaîtra comme limite objective externe de la situation: s'il me plaît, au contraire, de les considérer comme purs *objets*, mon être-juif disparaît aussitôt pour faire place à la simple conscience d'être libre transcendance inqualifiable. (EN: 584)

Certes, je peux considérer l'autre comme pur objet, mais il n'en est rien: il demeure un *sujet objectivé* qui peut à tout moment se manifester comme libre sujet, un sujet qui peut agir sur et contre moi. D'ailleurs, je suis *en fait* un objet dans la mesure où mon *corps* est la « condition nécessaire de l'existence d'un monde et comme réalisation de cette condition » (EN: 376), de sorte que mon être-pour-soi même est corporel. Par conséquent, l'autre peut attaquer mon être-pour-soi *à travers* mon corps. « Concevons bien en effet que l'oppression n'est pas idéale: c'est toujours une action directe ou indirecte qui s'exerce sur le *corps*, c'est une contrainte par corps » (CPM: 341)<sup>31</sup>. Certes, la réalité humaine est à la fois facticité et liberté, et « c'est seulement sur la facticité de l'homme, sur ses dehors, que la

violence peut agir »<sup>32</sup>; il n'en reste pas moins que sans la facticité, la liberté n'est qu'une vaine transcendance en immanence, sans aucune possibilité ni de modifier les choses, ni de poser les fins réelles<sup>33</sup>. S'il y a un lien essentiel entre la facticité et la liberté, il s'ensuit non seulement que la liberté peut atteindre le monde à travers la facticité, mais que l'on peut atteindre la liberté à travers la facticité<sup>34</sup>. Encore une fois, bien que Sartre ne s'exprime pas exactement ainsi, c'est ce qu'il faut comprendre pour que son argument soit conséquent.

Donc je ne peux pas me libérer de mon être-objet par la tentative de « regarder » l'Autre et de le considérer ainsi comme pur objet. Cette tentative est même de mauvaise foi dans la mesure où elle est négation de la facticité.

Selon *L'Être et le néant*, il reste encore une possibilité de sortir de l'inauthenticité: je peux *dépasser* et *assumer* mon être-pour-autrui « dans la fureur, la haine, l'orgueil, la honte, le refus écoeuré ou la revendication joyeuse » (EN: 586-587). Sartre donne comme exemple le juif sioniste qui s'assume résolument dans sa race, « c'est-à-dire [qu'il assume] une fois pour toutes l'aliénation de son être » (EN: 588). Mais nous ne pouvons nous satisfaire de cette solution non plus. Car assumer résolument « l'aliénation permanente de [mon] être » ne change nullement cet être que je suis pour autrui. A quel titre puis-je dire que j'ai fait mien cet être, que je suis authentique? Je n'ai rien fait sauf *choisir* d'être ce que je suis: comme le garçon de café. Et comme chez le garçon de café, ce choix est une négation de la transcendance et donc une conduite de mauvaise foi.

4. Si nous voulons nous tirer d'embarras, il convient de consulter un texte de Sartre écrit après *L'Être et le néant*, où ses réflexions sur l'authenticité sont poussées plus loin. C'est dans les *Réflexions sur la question juive*<sup>35</sup> que Sartre élucide le lien essentiel entre l'authenticité et la révolte.

Dans ce texte (écrit en 1945), Sartre commence avec une définition de l'homme tirée de *L'Être et le néant*: l'homme est « une liberté en situation » qui peut se « définir comme authentique ou inauthentique, selon le choix qu'elle fait d'elle-même dans la situation où elle surgit. » Et il continue:

L'authenticité, cela va de soi, consiste à prendre une conscience lucide et véridique de la situation, à assumer les responsabilités et les risques que cette situation comporte, à la revendiquer dans la fierté ou dans l'humiliation, parfois dans l'horreur et la haine. (RQJ: 110)

À partir de cette définition, l'authenticité est une *prise de conscience* de la situation; l'inauthenticité par contre, c'est le refus d'assumer sa situation, en la niant ou en l'esquivant (RQJ: 111).

Mais l'authenticité n'est pas, comme dans *L'Être et le néant*, la simple acceptation ou revendication de la situation: bien que le Juif authentique se revendique comme Juif, son authenticité se manifeste dans la révolte (RQJ: 133). Quoique Sartre n'explique pas cet argument, la conclusion est évidente: l'authenticité juive consiste à se choisir *comme Juif*, c'est-à-dire de se faire Juif « lui-même et de lui-même, envers et contre tous, » de sorte que « le Juif, comme tout homme authentique, échappe à la description » puisqu'il « est ce qu'il se fait » (RQJ: 169-170), et non ce que les autres font de lui. Mais, justement, si nous ne nous payons pas de mots, le Juif ne peut se faire « lui-même et de lui-même, » et ainsi « réaliser sa condition juive, » que dans la mesure où il *change* sa condition en changeant ce que signifie *être juif*. Pour *faire sien* sa condition, il convient que le Juif change les possibilités des Juifs et ainsi change les comportements d'autrui envers les Juifs; de la sorte, il change ce qu'il est pour autrui. De même, Sartre écrit que « le révolutionnaire se définit [...] par le *dépassement* de la situation où il est » et que « c'est donc à partir du point de vue de l'avenir qu'il la *réalise* » (MR: 179)<sup>36</sup>.

*On ne réalise sa condition que par la révolte*, et si l'authenticité consiste à « assumer les responsabilités et les risques » de la situation, pour être authentique, il faut se projeter vers un avenir librement choisi à partir de la situation présente. Pour l'opprimé qui veut reprendre ses propres possibilités, il n'y a pas d'autre moyen que la révolte.

B. Peut-être que l'idée selon laquelle l'authenticité se trouve dans la révolte est valable pour l'opprimé, mais qu'en est-il pour l'opprimeur? De prime abord l'opprimeur n'est pas aliéné de ses possibilités: il est ce qu'il choisit d'être. Certes il est regardé par autrui; il s'en moque, puisqu'il est suffisamment puissant pour affirmer ses propres valeurs. Si le maître cherche sa justification dans le regard des opprimés, comme chez Hegel, il est évidemment inauthentique; mais s'il ne cherche aucune justification? En ce cas, il n'a pas besoin de la reconnaissance des autres; leur sort ne le regarde pas<sup>37</sup>.

Notons cependant que toute tentative de fermer les yeux sur l'existence d'autrui est vouée à l'échec, chez l'opprimeur

comme chez l'opprimé. L'opresseur est lui aussi menacé par autrui. Pourvu qu'il puisse dominer l'opprimé (par la force), l'opresseur n'a pas besoin de reconnaître ses valeurs, mais il doit néanmoins se tenir sur ses gardes (comme le tyran dans la *République* de Platon.)<sup>38</sup>

En outre — et nous effleurons ici un problème essentiel — sans la reconnaissance d'autrui, l'opresseur demeure dans « la certitude subjective, » et « cette certitude est encore privée de vérité » (*EN*: 280)<sup>39</sup>. La vérité est ce qui est universellement valable: l'universel, la vérité *objective*. Donc cette vérité ne peut exister sans la reconnaissance d'autrui. La question se pose: pour être authentique, a-t-on besoin de la vérité? Ou ne peut-on pas demeurer dans le domaine de « la vie intérieure »: opinions, goûts, valeurs personnelles?

#### IV. LA VÉRITÉ ET L'AUTHENTICITÉ: L'ACTION

1. Il faut d'abord distinguer entre deux vérités, l'une authentique, l'autre inauthentique. Dans le cas où je veux que l'autre confère une vérité objective à mon *être*, je suis inauthentique: c'est le projet d'être en-soi-pour-soi. Mais il y a une autre vérité qui n'est pas la vérité objective de la personne, mais la vérité du dévoilement de l'être. Comme l'explique Simone de Beauvoir:

Sartre nous dit que l'homme se fait manque d'être afin qu'il y ait de l'être [...] ce n'est pas en vain que l'homme néantise l'être: grâce à lui l'être se dévoile et il veut ce dévoilement. Il y a un type originel d'attachement à l'être qui n'est pas la relation: vouloir être, mais bien: vouloir dévoiler l'être. (*MA*: 16)

Au lieu de vouloir *m'approprier* ou *être* cet être que je dévoile<sup>40</sup>, je veux être simplement le dévoilement de l'être. Je ne veux plus coïncider avec mon avenir, mais je veux simplement que mon dépassement vers l'avenir soit révélateur de l'être. C'est ainsi que je réalise mes propres possibilités en tant qu'être-dans-le-monde: dévoiler est se projeter vers l'avenir à travers lequel l'être se révèle<sup>41</sup>, et c'est ainsi se vouloir comme distance-à-soi (*MA*: 18). Vouloir être distance-à-soi, ou dépassement de ce qui est vers l'avenir, est se vouloir libre (*MA*: 33, *EN*: 692) et se vouloir ouverture à l'être. Donc la conversion radicale qui exige le refus du projet d'être en-soi-pour-soi est en même temps un appel à la réalité humaine à se réaliser comme dévoilement de l'être<sup>42</sup>; c'est un appel à la vérité (voir *CPM*: 499-507).

Mais le dévoilement de l'être ne s'accomplit ni dans « la vie intérieure » ni dans la réduction phénoménologique, mais dans l'action<sup>43</sup>. « La liberté du pour-soi est toujours engagée » (EN: 535): l'action est dévoilement de l'être à partir d'un dépassement du réel vers une fin, c'est-à-dire vers un avenir<sup>44</sup> séparé du présent par « l'épaisseur de l'être, » par la résistance des choses et la nécessité d'attendre les résultats. Sans cette séparation on ne pourrait pas distinguer l'action du rêve ou du souhait (EN: 539-540)<sup>45</sup>. Il s'agit d'une synthèse temporelle de la fin projetée, le commencement de sa réalisation et la fin réalisée (MA: 167; CPM: 174, 215-216, 250 sq., 550 sq.)<sup>46</sup>. L'avenir de l'action n'est pas une représentation, mais l'achèvement de l'action<sup>47</sup>. Ainsi mon action dévoile 1) le coefficient d'adversité et la docilité des choses; 2) la série causale qui coïncide avec l'ensemble des moyens et qui tous les deux sont identiques à la réalisation de la fin (CPM: 250-255, VE: 44); et 3) ma propre liberté comme efficacité.

Le dépassement de l'être est efficacité parce que la liberté « ne se distingue pas de l'utilisation des séries causales pour une fin qu'elle pose elle-même, » et « la relation de cause à effet se dévoile dans et par l'efficacité d'un acte qui est à la fois projet et réalisation » (MR: 204). Le libre dévoilement de l'être est donc une synthèse temporelle du passé (en tant qu'être dépassé vers...), du présent (l'efficacité ou l'action en cours) et du futur (fin), et dans cette synthèse « l'acte révèle les fins au fur et à mesure par les moyens dont il dispose » (CPM: 255), de sorte que les moyens explicitent la fin qui dépendait d'eux en même temps que certains aspects de la situation se révèlent comme moyens à partir de la fin projetée<sup>48</sup>.

Si la synthèse est brisée, il en résulte une diminution de dévoilement et de vérité. Dans la mesure où la fin est coupée de l'acte ou voilée à l'agent (par exemple quand la fin est imposée par quelqu'un d'autre), l'acte est dépourvu de sens: l'agent ne comprend pas son action parce qu'il ne comprend pas la fin, il ne comprend pas la raison de son action et ne voit pas le rapport entre les moyens qu'il utilise et la fin. De même, si c'est l'autre qui pose la fin, cet autre ne saisit pas l'enchaînement des causes et des effets, des moyens et des fins, parce que cet enchaînement ne se révèle que dans l'action. Dans les deux cas, le résultat est une conscience mystifiée, l'aliénation de la vérité de l'action.

Mais si la vérité authentique est bien la vérité de l'action, une vérité qui ne se réalise pas si l'agent ne pose pas ses propres fins, elle est une vérité qui exclut toute relation de domination. Pour que l'être soit dévoilé, il faut que la personne qui agit et la personne qui pose la fin soient la même; sinon, la synthèse temporelle de l'action serait brisée.

2. Nous avons vu que « l'authenticité consiste à prendre une conscience lucide et véridique de la situation »<sup>49</sup> et que dévoiler la situation, c'est la dépasser en action<sup>50</sup>. Mais s'il n'est pas reconnu par autrui, ce dévoilement demeure certitude subjective, opinion, *doxa*<sup>51</sup>. Pour sortir de ma certitude, il faut que mon dévoilement soit *confirmé* par autrui<sup>52</sup>. Ce jugement d'autrui pourtant n'aurait aucune valeur s'il n'était pas bien fondé, c'est-à-dire fondé sur une expérience d'un dévoilement de la même valeur que la mienne. Ainsi il faut que le jugement d'autrui soit fondé lui aussi sur des actions libres et non aliénées<sup>53</sup>. Par conséquent, je ne peux pas accéder à la vérité sans la reconnaissance de mes *pairs*: c'est-à-dire, la reconnaissance d'autres libertés en situation que je reconnais comme telles.

Des pairs: d'abord parce que l'admiration ne vaudrait rien si elle n'était pas spontanée, donnée librement. « Le respect de la liberté n'est pas une règle abstraite: il est la condition première du succès de mon effort »<sup>54</sup>. Si je veux contrôler le jugement de l'autre, j'aurai peut-être son approbation, mais je ne sortirai pas de ma solitude, puisque c'est moi en fin de compte qui serait l'auteur de son jugement. Autrui ne peut conférer la vérité à mes actes qu'à condition que son jugement soit libre et indépendant. Le courtier et l'esclave donnent leur approbation afin de promouvoir leurs intérêts; la *vérité* du jugement du maître ne les intéresse pas du tout.

En outre, il faut que je puisse *respecter* le jugement d'autrui. Si je trouve que les autres sont plus ignorants que moi, ou moins intelligents, ou si la connaissance nécessaire leur manque, à quoi bon leur confirmation des résultats de mes actions? « Autrui ne peut accompagner ma transcendance que s'il est au même point du chemin que moi »<sup>55</sup>. Pour que ma certitude soit transformée en vérité, il faut que les hommes soient mes pairs, non seulement mes pairs en tant que toute liberté est égale *ontologiquement*, mais en ce sens que le jugement d'autrui ne vaut pas moins que le mien. Vouloir la vérité est donc vouloir que le jugement d'autrui ne soit contaminé ni par l'intérêt, ni par l'ignorance<sup>56</sup>.

Bref, on ne peut pas transformer la certitude en vérité sans la liberté d'autrui. Par la libre confirmation d'autrui, un dévoilement de l'être devient vérité objective, valable pour autrui et non seulement valable pour moi.

3. Reste à savoir si la liberté d'autrui doit être universelle. Autrement dit: faut-il que tout le monde soit libre pour que ma certitude devienne vérité? J'ai besoin de la confirmation de mes actes par mes pairs; sans mes pairs, mes actes demeurent *inachevés*. Soit. Et si mes « pairs » forment un cercle d'amis ou de personnes dont je respecte le jugement? Si, comme Nietzsche, je cherche mes lecteurs (qui ne sont certainement pas « tout le monde »!), ou si je veux la reconnaissance de *cet individu*, comme Kierkegaard le voulait, et que je méprise *la foule*?

Je ne peux pas créer un « nous » isolé des autres; la vérité du petit cercle de mes « pairs » est contestée par ceux qui se trouvent *en dehors* du cercle. Car « le rapport avec autrui est toujours en présence du tiers » (CPM: 16). Aussitôt qu'il y a des autres qui ne sont pas « nous, » notre vérité devient une certitude subjective à *n* personnes. L'existence même du tiers prive notre certitude de toute vérité objective ou universelle, même quand le tiers est actuellement *absent*. Tel est le cas des « amants » dans *L'Être et le néant*:

[...] il suffit que les amants soient regardés ensemble par un tiers pour que chacun éprouve l'objectivation, non seulement de soi-même, mais de l'autre. Du même coup l'autre n'est plus pour moi la transcendance absolue qui me fonde dans mon être, mais il est transcendance-transcendée, non par moi, mais par un autre [...] Telle est la vraie raison pourquoi les amants recherchent la solitude [...] Mais la solitude de fait n'est aucunement solitude *de droit*. En fait, même si personne ne nous voit, nous existons pour *toutes* les consciences et nous avons conscience d'exister pour toutes... (EN: 426)<sup>57</sup>

Il en va de même pour la vérité: ce que nous voulons affirmer comme vérité existe pour tous, et en ce cas, la seule vérité est vérité pour tous, vérité universelle.

Il faut admettre pourtant que cette vérité universelle ne peut être qu'une idée régulatrice (au sens kantien), c'est-à-dire une limite et un idéal qui donne une orientation à nos recherches. Mais même si un accord universel *empirique* est peu probable, il n'en reste pas moins que pour sortir de la certitude subjective et atteindre la vérité, il faut que tout le monde

*puisse* confirmer ce que mes actes dévoilent. En ce cas, je choisis comme valeur et idéal un monde où *tous* les autres sont mes pairs en choisissant la vérité.

## V. CONCLUSION

« L'Histoire, c'est l'Histoire des hommes en tant qu'ils sont tous pour chacun, chacun pour tous des *autres* » (CPM: 51). Le sort des opprimés regarde le maître, de sorte que l'histoire est toujours l'histoire des maîtres et des esclaves. Jusqu'à nos jours, l'Histoire a été le mouvement de la liberté *aliénée* (CPM: 123), « aliénation — négation de l'aliénation — aliénation nouvelle » (CPM: 487), puisque cette Histoire a commencé sous le signe de l'oppression (CPM: 13)<sup>58</sup>. En revanche, dans la mesure où la réalité humaine est dévoilement de l'être, l'histoire est orientée vers la vérité universelle. La fin de l'Histoire sera la réalisation de l'universel concret, c'est-à-dire la décision de « l'ensemble des hommes qui se trouvent dans la même situation historique » (CPM: 14) de « prendre pour fin concrète chaque conscience dans sa singularité concrète » (CPM: 95): car c'est ainsi qu'on peut rendre à l'autre sa vérité singulière, c'est ainsi que les autres peuvent me rendre ma vérité en vérifiant mon dévoilement de l'être.

Une vérité reconnue par tous les autres n'est pas nécessairement une vérité qui trouve son origine ou qui existe dans toute conscience. « La fin de l'Histoire » *sartrienne* n'est pas « la fin de l'Histoire » *hégélienne* et ne réalise aucune « fusion de consciences » dans un Esprit Absolu (CPM: 95). L'altérité demeure toujours (CPM: 54), mais vouloir la vérité de l'autre, ou vouloir que l'autre reconnaisse ma vérité, c'est vouloir cette altérité: c'est l'« acceptation de la Totalité détotalisée » (CPM: 95), c'est-à-dire une totalité constituée et contestée du dedans. Vérité universelle n'est pas vérité unanime, mais la reconnaissance de la valeur de la liberté dévoilante d'autrui. Seule une liberté indépendante peut voir mon dévoilement du dehors pour le contester ou le confirmer, et la vérité dévoilée est plus riche dans la mesure où les dévoilements sont opérés à partir de points de vue différents. Par là, la vérité visée n'est pas totalitaire, mais pluraliste.

La notion de totalité détotalisée nous donne les moyens de résoudre le problème de l'inauthenticité abordé plus haut. Car nous discernons la correspondance entre la conversion radicale de l'individu et une conversion *sociale*: au lieu de se dépasser vers la valeur d'une totalité *close* (l'en-soi-pour-soi)

qui donnera un sens au moment présent, l'individu peut se dépasser vers une totalité détotalisée, l'universel concret, qui lui rendra sa vérité en tant que distance à soi et dévoilement de l'être, la vérité de ses actions, et non de son être<sup>59</sup>. Nous avons vu qu'on ne peut pas choisir d'être un « être-pour-dévoiler » sans choisir la libération de tous: donc la conversion radicale exige non seulement le refus par l'individu du projet d'être en-soi-pour-soi, mais aussi la transformation de l'histoire inauthentique, « la lutte pour être homme de droit divin » (CPM: 103), en histoire authentique, la réalisation du dévoilement de l'être par la réalité humaine.

*Département de philosophie  
Université de Victoria*

## NOTES

1. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983; ci-après CPM.
2. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943; nous utilisons l'édition *Tel*, 1976; ci-après EN.
3. Voir EN, p. 692.
4. Voir Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, p. 110.
5. Cf. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1965, pp. 66-67 (c: 1939). Cf. aussi Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, collection *Idées*, 1966, pp. 354-355 (c: 1940).
6. Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965 (c: 1946).
7. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, collection *Idées*, 1979; ci-après MA (c: 1946).
8. Sartre, « La temporalité chez Faulkner », *Situations I*, Paris, Gallimard, collection *Idées*, 1975, p. 96.
9. Cf. Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, dans MA, pp. 272-273: « ce serait en effet un être concret, achevé et fermé sur soi [...] et en même temps indéfiniment ouvert, puisque son existence serait une transcendance sans fin ».
10. Sur la notion de la « conscience malheureuse », voir Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1939 et 1941, pp. 176-192, et Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929.
11. Voir EN, pp. 189, 191, 220-222, 289-290, 298, 347, 349, 411-412, 474 et 480; CPM: 507, 556.

12. Voir *CPM*, p. 17: « La conversion: la reconnaissance de moi-même comme Pour-soi *ek-statique* entraîne la reconnaissance de l'esprit comme totalité détotalisée »
13. Cf. *EN*: 306-312, 319-322, 581-589.
14. Comme dans *L'Être et le néant*, pp. 73-74.
15. Voir aussi *CPM*: 487-488.
16. Sartre, « Matérialisme et révolution », *Situations III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 185; ci-après *MR*. Voir aussi *CPM*: 250.
17. Sartre, « La République du silence », *Situations III*, p. 12.
18. Voir *CPM*: 343 et 347: « la liberté de l'Autre peut réduire ma liberté à n'être qu'une vaine apparence... »
19. Voir *CPM*: 66: « L'esprit de sérieux est l'aliénation volontaire... » Notons que Sartre parle ici du sérieux bourgeois, et non pas de l'esprit de sérieux chez les opprimés. Nous admettons toutefois que les *Cahiers* suscitent des interprétations contradictoires.
20. Citons en passant: « Qu'est-ce qu'un collaborateur? », « Matérialisme et révolution » in *Situations III*, « Qu'est-ce que la littérature? » in *Situations II*, Paris, Gallimard, 1947, etc. Dans ces textes, la conception de la « situation » devient de plus en plus « réaliste », c'est-à-dire que la facticité devient le facteur de plus en plus déterminant. Dans *L'Être et le néant*, par contre, Sartre écrit que la situation « me reflète à la fois ma facticité et ma liberté; à l'occasion d'une certaine structure objective du monde qui m'entoure, elle me renvoie ma liberté sous forme de tâches à faire librement; il n'y a là aucune contrainte, puisque ma liberté ronge mes possibles et que corrélativement les potentialités du monde s'indiquent et se proposent seulement » (*EN*: 306; c'est moi qui souligne). Voir aussi *EN*: 544-546, 607-610. Ce changement dans la conception sartrienne de la « situation » entre 1943 et 1945 va de pair avec le changement dans la théorie de l'authenticité.
21. Ce thème est repris dans la *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, et dans la *Préface à Les damnés de la terre* de Frantz Fanon, Paris, Maspero, 1961, pp. 9-26; voir aussi « La responsabilité de l'écrivain », *Les conférences de l'U.N.E.S.C.O.*, Paris, Fontaine, 1947, p. 71: « [...] on ne peut rien faire aujourd'hui sans violence, parce que tout est violence. La question n'est pas de condamner toute la violence, mais seulement de condamner la violence inutile. »
22. Cf. *CPM*: 419 et *MR*: 218.
23. Cf. *MR*: 187-189, 217-218 et *CPM*: 150.
24. Voir Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite tome I, pp. 167-171. La conception dans *L'Être et le néant* de la liberté comme liberté du choix rapproche Sartre du stoïcisme (voir *EN*: 540), bien que Sartre se méfie de « la liberté intérieure bergsonienne que

- Politzer raillait dans *La fin d'une parade philosophique* » (EN: 608). Nous y reviendrons dans la quatrième partie de cet essai.
25. Sur la notion de « motif », voir EN: 500-505. Le motif de l'oppression se trouve dans des conditions objectives: « Il y a dans l'oppression une décision en situation sur l'homme. La possibilité de cette décision réside à la fois dans des conditions économiques et dans des structures ontologiques [de la réalité humaine]... » (CPM: 363; voir aussi CPM: 395). De même la situation de l'oppression constitue le motif de l'esprit de sérieux, bien que l'esprit de sérieux suppose également un rapport à soi fondé sur les structures ontologiques du Pour-soi.
  26. Cf. MR:189; CPM: 265.
  27. Cf. CPM:498, 500-501; MA: 19 et sq.
  28. Voir EN: 417.
  29. Sartre, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1947.
  30. Cf. EN: 582, CPM: 63.
  31. Voir aussi CPM: 344, 346.
  32. Simone de Beauvoir, « Pyrrhus et Cinéas », *op. cit.*, p. 327.
  33. Cf. Sartre, « La liberté cartésienne », *Situations I*, pp. 398-400, et EN: 521, 535, 544-546; Beauvoir, MA: 43.
  34. Voir CPM: 235: « Si l'ordre du monde [...] cesse de servir ma liberté et se révèle totalement hostile, je deviens moi-même *une chose au milieu du monde*, je suis réduit à ma facticité [...] ma liberté est superflue. »
  35. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954; ci-après RQJ.
  36. Cf. EN: 588-589
  37. C'est bien la conception nietzschéenne du maître; voir surtout la *Généalogie*. Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
  38. Cf. Beauvoir, « Pyrrhus et Cinéas », p. 348 et suiv.
  39. Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, « La vérité de la certitude de soi », pp. 146-154.
  40. Cf. EN: 638-640, 656-660.
  41. Voir la section I, « L'authenticité », ci-dessus.
  42. Voir aussi Sartre, *Vérité et Existence*, Paris, Gallimard, 1989, ci-après VE, p. 69: « [Le Pour-soi] n'est rien originellement sinon dépassement dévoilant de l'En-soi et [...] la conscience qu'il prend de soi est conscience de soi en tant qu'il dépasse et dévoile l'Être ». Écrit en 1948, ce texte prolonge les méditations sartriennes sur l'action et la vérité qui se trouvent dans « Matérialisme et révolution ».
  43. Cf. MA: 42 et sq.

44. Cf. *MA*:166, *EN*: 544.
45. Cf. *L'Imaginaire*, pp. 327-328, 354-356.
46. Cf. *VE*: 44-45: « C'est seulement par un être qui n'est pas encore ce qu'il est que la vérité peut venir à l'Être; l'Être n'est vrai que dans et par le dépassement. Mais cela implique nécessairement que la vérité se temporalise, c'est-à-dire qu'elle apparaisse selon les catégories d'avant et d'après. [...] à mesure que la fin à venir se rapproche du présent, l'Être s'éclaire de plus en plus; la fin se modifie au fur et à mesure qu'elle se réalise, car elle se complique toujours davantage et éclaire des régions d'être de plus en plus détaillées. Ainsi, l'être révélé est corrélatif de la fin projetée [...] ».
47. Cf. *L'Imaginaire*, pp. 349-350 et *VE*: 45.
48. Voir aussi *EN*: 492, 504-505, 507, 545-546 et *VE*: 93 et sq.
49. *RQJ*: 110.
50. Cf. *MR*: 79, 184, 213 et 219.
51. Voir *VE*: 81-82.
52. Cf. *VE*:23-25, 31, 68, et 72: « La vérité comme révélation constante et de surcroît: on est *dans la vérité* mais on ne la regarde pas. Elle est alors *certitude*. Mais elle devient *vérité en soi* si je la donne à l'autre ».
53. Cf. *VE*: 41 et sq.
54. Beauvoir, « Pyrrhus et Cinéas », p. 358.
55. Beauvoir, « Pyrrhus et Cinéas », p. 360.
56. Voir *ibid.*, p. 361: « Je demande pour les hommes la santé, le savoir, le bien-être, le loisir afin que leur liberté ne se consume pas à combattre la maladie, l'ignorance, la misère ».
57. Cf. *CPM*: 44.
58. Cf. *CPM*: 53-54, 123.
59. Cf. *CPM*: 521-522.

## Les idées politiques de d'Holbach et la Déclaration des Droits de 1789

Josiane Boulad-Ayoub

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027155ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027155ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Boulad-Ayoub, J. (1991). Les idées politiques de d'Holbach et la Déclaration des Droits de 1789. *Philosophiques*, 18 (2), 123–137. <https://doi.org/10.7202/027155ar>

Résumé de l'article

À partir du Système social et de la Politique naturelle du baron d'Holbach, l'auteur dégage les éléments constitutifs du modèle éthico-politique que ces ouvrages dessinent et en déterminent la valeur novatrice par rapport à l'idéologie sociopolitique de l'époque; la seconde partie de l'article examine la Déclaration des Droits de 1789 pour retracer dans quelle mesure la pensée politique de d'Holbach aura influencé la rédaction de ses articles.

# LES IDÉES POLITIQUES DE D'HOLBACH ET LA DÉCLARATION DES DROITS DE 1789

par Josiane Boulad-Ayoub

RÉSUMÉ. À partir du *Système social* et de la *Politique naturelle* du baron d'Holbach, l'auteur dégage les éléments constitutifs du modèle éthico-politique que ces ouvrages dessinent et en déterminent la valeur novatrice par rapport à l'idéologie socio-politique de l'époque; la seconde partie de l'article examine la *Déclaration des Droits* de 1789 pour retracer dans quelle mesure la pensée politique de d'Holbach aura influencé la rédaction de ses articles.

ABSTRACT. The author brings out d'Holbach's ethical and political model of thought in order to analyze his revolutionary value with respect to the political and societal context. In conclusion the relationships between the ideological thought of d'Holbach and the articles of the *Déclaration des Droits* will be examined.

Nous voudrions ici, en nous appuyant principalement sur le *Système social* et sur les IX Discours de la *Politique Naturelle* ou discours sur les vrais principes du gouvernement du baron d'Holbach, dégager les éléments constitutifs du modèle éthico-politique que ces ouvrages dessinent et en déterminer la valeur novatrice par rapport à l'idéologie socio-politique de l'époque; la seconde partie de notre exposé examinera la *Déclaration des Droits* de 1789 pour retracer dans quelle mesure la pensée politique de d'Holbach aura influencé la rédaction de ses articles. On se

demandera alors, en termes de catégories et d'enjeux idéologiques, quelles sont les marques laissées par le « parti des Philosophes » sur l'organisation du monde en train de se constituer et dont ce discours solennel aux débuts de la Révolution enregistre les principes et les valeurs qui devront la guider. Pièce à verser au dossier des relations discursives entre Philosophes et Révolutionnaires, notre analyse précisera les aspects conceptuels et idéologiques de cette « rencontre » entre le Sujet tel que le situe dans la société française d'Ancien Régime le libéralisme politique de d'Holbach et le Citoyen appelé à vivre dans l'État de droit que la toute neuve Assemblée Nationale travaille à établir.

### 1. Le modèle politique de d'Holbach

D'Holbach, développant dans son premier grand livre les principes fondamentaux du matérialisme moderne, entendait, au nom de la Raison et de l'expérience, fournir à l'arsenal théorique des Philosophes une explication « naturelle » du monde et de l'homme; aussi bien en établissant les fondements de leurs revendications politiques contre la « religion » et le « gouvernement », voulait-il aider au triomphe du « parti de l'humanité » et au succès des objectifs de la lutte idéologique: faire effectivement « rentrer le genre humain dans ses droits ». Pour des êtres gouvernés par la Nature et soumis à ses lois, les mêmes pour tous, tout devait se ramener à une « morale simple et naturelle, fondée sur leurs besoins », à une « politique appuyée sur des intérêts sensibles »<sup>1</sup>. Voici le programme théorique que la lutte des Philosophes répandait bon train pour changer les façons de penser et d'agir. L'homme de la raison future comme l'appelera le *Système social*, fait pour fuir la peine et rechercher le plaisir, soucieux d'assurer par des lois justes le bonheur de la société, devenait ainsi le premier artisan de son bien-être ou de son mal-être.

Les thèses physiques-ontologiques que d'Holbach a établies dès le *Système de la Nature* dictent également les options théoriques sous-jacentes à l'élaboration du modèle politico-social. Une même volonté idéologique les anime: en finir avec les superstitions et le fanatisme de la religion comme avec la tyrannie d'un pouvoir absolu. Ce type de religion, cette forme de gouvernement offensent la raison: les rapports individuels et collectifs que supposent ces organisations ne correspondent tout simplement plus ni à la réalité des rapports sociaux ni à la vérité de la nature de l'être humain.

De même que les forces de la nature, c'est-à-dire « le temps, l'espace, la matière, le mouvement ne sont ni bons ni méchants<sup>2</sup> », de même on affirmera que les passions, les forces qui déterminent l'être humain comme tel, ne sont ni bonnes ni mauvaises mais nécessaires. Les préceptes du système moral, les règles du système politique seront définies comme des suites nécessaires de l'amour que l'homme a pour lui-même. Ce n'est pas en comptant sur une religion dont les « révélations » varient d'un climat du globe à l'autre, mais sur l'éducation de la raison que l'on habituera les hommes à suivre en tout la règle primordiale du bonheur et à l'appliquer dans les limites du simple jugement. Force naturelle, le bonheur oblige tout être sensible et raisonnable à prendre les moyens d'où dépend la conservation de son être et à fuir tous les excès dont l'effet serait de rendre son existence douloureuse.

Cette morale dont le but est le bonheur, cet eudémonisme auquel revient la morale naturelle, est, d'une part, une morale rationnelle et scientifique puisque les devoirs qu'elle entraîne se fondent sur l'essence de l'homme et sur la connaissance des lois qui le gouvernent; c'est, d'autre part, une morale pragmatique qui réévalue l'action bonne et juste selon le critère de l'utilité: la vertu devenant ce qui s'avère par le jugement utile à la réalisation de son bonheur et de celui de son semblable:

Détrompe-toi donc, Enfant de la nature, de ces rapports fictifs que l'on suppose entre toi et le pouvoir inconnu que l'ignorance a créé, et que l'enthousiasme a revêtu de mille qualités incompatibles. Sois raisonnable, voilà ta religion; sois vertueux, voilà pour toi le chemin de la félicité. Deviens utile aux autres, voilà le moyen de leur plaire, et de les engager à seconder tes projets; ne te nuis point à toi-même, voilà ce que se doit un être raisonnable<sup>3</sup>.

La politique ou plus exactement le système politique sera relié au système moral par le biais de la redéfinition qu'opère d'Holbach de la nature d'une organisation sociale. La vie en société trouve son origine dans ce désir de bonheur qui caractérise l'homme. De la même façon que tout homme tend au bonheur, de même cette tendance le poussera à se réunir en société pour être heureux. Le postulat ontologique de l'unité du système naturel et du système social se décompose à l'intérieur du système social comme celui de l'unité des déterminations de l'homme sous son aspect individuel et sous son aspect collectif. Un tel postulat qui, de manière identique, fonde sur le bonheur la morale individuelle et la morale collective, permettra de fixer aussi la mesure de leur efficacité. Et d'Holbach d'écrire:

« Ainsi la société est un assemblage d'hommes, réunis par leurs besoins, pour travailler de concert à leur conservation et à leur félicité commune<sup>4</sup> ». Mais en même temps, en ce qui concerne les rapports entre morale et politique, cela transforme la politique en « une morale appliquée au gouvernement des États<sup>5</sup> ». Avec le bonheur mis au fondement du pacte social<sup>6</sup>, l'action sociale signifie, sous le critère de l'utile, une pratique vertueuse conduisant au bonheur de tous dès lors qu'elle s'identifie aux intérêts propres des humains. Morale et politique sont donc liées par un rapport réciproque selon lequel la morale donne aux hommes les moyens spéculatifs pour découvrir cette interrelation entre l'utile (l'intérêt naturel) et le vertueux (l'intérêt culturel) qui assure leur bonheur alors que la politique s'emploie à établir les moyens (lois, coercition, encouragement par les honneurs ou autres bienfaits) de sa pratique effective dans la vie en société car « nul [citoyen] ne peut être heureux sans la vertu<sup>7</sup> ».

Ce que nous devons, par conséquent, attendre de la politique, c'est ce que nous devons attendre de la morale mais à une échelle étendue à la collectivité qui forme une nation: gouverner, puisque la politique est l'art de gouverner les hommes réunis en société, c'est appliquer au corps social les préceptes de la morale et faire observer les lois tant naturelles que civiles qui, du point de vue du critère de l'utilité, clé du bonheur social bien compris, s'avèrent nécessaires au maintien de l'ordre existant (conservation du système formé par telle société particulière) comme à la jouissance tranquille des bienfaits qu'apportent la vie en société, la justice, les secours, la protection des fruits du travail, la sûreté. Autrement dit, les forces naturelles qui déterminent un système politique sont « les passions » des hommes et tout l'art du politique consiste, faisant cap sur le bonheur, à maintenir l'équilibre entre les lois de la nature et les lois civiles, lesquelles régulent les « passions » des citoyens d'un même État et les redirigent vers le bien commun. Les lois politiques ou civiles constituant sur le registre social les pendants, en termes de droits et de devoirs réciproques, des préceptes, des règles et des devoirs de la morale, l'objet de la politique revient, positivement, à les faire observer, négativement, à empêcher les citoyens d'enfreindre les règles de l'équité en empiétant sur leurs droits réciproques ou en se dérochant aux devoirs de la morale naturelle. Aussi le gouvernement le meilleur sera, pour d'Holbach, le gouvernement le plus rationnel, celui

capable d'aider l'être humain en tant que citoyen à se coordonner avec les causes qui agissent sur lui.

Cet eudémonisme éthico-politique délimite le cadre général d'un nouveau modèle de société: les fonctions imparties au gouvernement politique étant, comme le précise d'Holbach, de « maintenir, protéger et guider au bonheur une société<sup>8</sup> ». Mais les rapports sociaux orientés par le bonheur, la mission confiée par la société à ceux qui la gouverneront pour la perpétuer et préserver son orientation, ne peuvent se réaliser sans que l'on ait spécifié, d'une part, au niveau législatif, quels sont les droits au principe de ces rapports sociaux tels qu'ils en garantissent l'exercice sous l'horizon du bonheur, et, d'autre part, sans que l'on ait déterminé, au niveau du pouvoir exécutif, la forme concrète de gouvernement, la source de l'autorité de même que les rapports réciproques entre souverains et sujets, bref tout ce qui, actualisant la nature et les objectifs du pouvoir, constitue les conditions objectives du bonheur dans le pacte social. Ce sera sous l'égide de la relation qui unit les trois concepts de vertu, d'utilité et de bonheur, et qui revient de façon constante chez d'Holbach pour articuler sa pensée morale et politique, qu'il faudra comprendre les interactions entre la spécification des principes mis à l'origine du modèle et les formes institutionnelles qui organisent son fonctionnement concret.

Ainsi les lois civiles ont pour objet de garantir ces droits fondamentaux que sont pour d'Holbach la liberté, la propriété et la sûreté<sup>9</sup>. Elles renvoient, d'une part, aux lois naturelles, celles qui découlent immédiatement de la nature de l'homme *indépendamment de toute association*, et, d'autre part elles sont définies comme exprimant les volontés de la société<sup>10</sup>. La justification du lien établi entre lois naturelles et civiles se fait alors sur la base des besoins qui sont exigés par la nature même de l'homme, besoins qui certes varient en fonction du milieu mais qui ont tous vocation de le rendre plus heureux puisque la recherche pour satisfaire les besoins est dictée par la tendance chez chacun à la conservation et au bien-être de son individu ou du corps dont il est membre.

La tendance au bonheur qui n'est donc à toutes fins prendre que la tendance chez l'homme à persévérer dans son être, et, par suite, à trouver les moyens les plus adéquats pour réussir à satisfaire ainsi ses besoins vitaux, constitue la force naturelle, la force la plus puissante qui détermine toutes les facettes de

la vie en société. Cependant l'homme n'en est pas le jouet aveugle; si cette force est bien l'énergie même du vivant, ce vivant a aussi comme propriétés caractéristiques de raisonner et de juger. Aussi allons-nous retrouver dans les moyens que prend l'homme pour satisfaire les besoins de son être et atteindre ainsi la fin suprême du bonheur, les marques diversifiées de sa maîtrise et de son appropriation des forces naturelles constitutives de son organisation. La société apparaît ainsi comme la réalisation la plus éclatante tant de la nature que de sa nature. C'est le passage même de l'état d'individu à l'état d'associé pour optimiser l'état naturel de satisfaction auquel on vise, qui nécessite de statuer sur les droits et les obligations réciproques entre la société et ses membres et aussi bien de convenir de la forme la plus appropriée de gouvernement comme des relations entre le souverain et les sujets.

L'autorité de la Société sur ses membres tire sa légitimité des avantages qu'elle leur procure et qui doivent être supérieurs aux bénéfices que l'homme aurait retiré s'il avait continué de vivre en dehors d'une association. On voit ici comment la notion d'intérêt et d'utilité se croise à celle du bonheur ou du bien-être considéré comme fin de la vie en société. L'intérêt au sens naturaliste où l'entend d'Holbach se confondant avec les actions prises pour accomplir son bien-être, le concept est défini de manière constante comme ce qui oriente ce bien-être même que l'homme recherche: « en général l'intérêt d'un homme est ce qu'il juge nécessaire à sa propre félicité<sup>11</sup> ». On expliquera de la même façon la remise des droits de la société à un ou plusieurs citoyens: c'est pour pallier aux difficultés inévitables qui surgissent du choc des volontés, des passions et des intérêts opposés et qui freineraient le développement du bien-être général que les citoyens forment un gouvernement et lui remettant l'autorité, le rendent interprète de leurs volontés pour veiller au bonheur de tous: « le gouvernement, pose d'Holbach<sup>12</sup>, est la somme des forces de la société déposées entre les mains de ceux qu'elle a jugé les plus propres à la conduire au bonheur ».

Les passions pour être fructueuses, c'est-à-dire pour qu'elles aboutissent au résultat visé, maintien ou maximisation du bien-être, doivent donc être orientées par l'intérêt ou plus précisément par la reconnaissance par le citoyen de ce qui constitue son intérêt; elles seront alors réputées utiles dans la mesure où elles auront permis la satisfaction du désir et l'atteinte du bonheur. La tendance au bonheur agit tout autant sur les relations réciproques qui lient les activités diverses des mem-

bres d'une société en tant que citoyens. Au niveau d'abord des obligations mutuelles qu'ont contractées les uns envers les autres les membres du pacte social: si la société a des droits, elle a aussi des devoirs qui sont de faire respecter à chacun les droits de tous et de se montrer fidèle à ses engagements; et réciproquement le citoyen est obligé, en vue du bien-être et de la conservation de tous de se soumettre à la société, de la servir de ses talents et de son travail, de subordonner ses intérêts personnels à ceux de la société et de défendre son intégrité. Le bonheur que l'on retirera fonde la notion de société juste et la possibilité, du côté des citoyens, de révoquer le pacte si la société ne parvient pas à lui procurer le bonheur (liberté, sûreté, biens divers, travail...) qu'elle s'est engagée à lui procurer, tandis que, du côté de la société, les citoyens qui ont été désignés comme les interprètes des volontés de tous peuvent contraindre les citoyens récalcitrants à respecter ces volontés et ces lois. Suivant la même logique, le souverain est seulement le gardien et le dépositaire du contrat social, son exécuteur, et d'Holbach lui refuse le droit « de l'anéantir ou de le violer ». Dans cette perspective le souverain n'est pas le maître, mais bien, comme l'affirme nettement d'Holbach, « le ministre de la société, chargé de remplir ses engagements envers les citoyens, et muni du pouvoir nécessaire pour obliger ceux-ci à remplir les leurs<sup>13</sup> ». C'est donc un intérêt éclairé par la raison qui engage le citoyen à se soumettre aux lois justes d'une société lorsque celle-ci s'occupe du bien-être de ses membres: en obéissant le citoyen travaille à son propre bonheur. De la même façon ce principe sert à déterminer les limites de l'obéissance au Souverain et la légitimité de la rébellion. L'obéissance ne devant jamais être aveugle, dès que l'on s'aperçoit que le Souverain substitue sa volonté à la volonté publique, on est autorisé à lui résister et à le démettre. Le discours IV de la *Politique naturelle* qui traite des sujets, et entre autres de l'obéissance, déclare, reprenant ici l'inspiration lockéenne que: « Le citoyen n'obéit qu'à ce que l'Autorité a droit de lui commander, et jamais l'autorité n'a droit de rien commander de contraire à la nature, à la justice et au bien-être d'un tout auquel elle est subordonnée<sup>14</sup> ».

L'action vertueuse, tout comme les objets de l'intérêt ou ceux du bonheur, se définit au moyen de la boussole de l'utilité qui indique toujours la direction du bien-être. De manière générale on dira, en liant explicitement vertu, bonheur et utilité que « la vertu est une disposition habituelle à faire ce qui

contribue au bonheur des êtres de notre espèce, et à s'abstenir de ce qui peut leur nuire »; et un peu plus loin, d'Holbach ajoute: « nous n'appellerons vertu que ce que l'expérience, la réflexion, la raison nous montreront en tous temps, en tous lieux conformes à l'utilité générale et réelle des habitants de la terre<sup>15</sup> ».

Ainsi le but du bonheur qui est commun à ce qu'est l'homme individuel par nature et à ce qu'il *doit être* en société réunit-il la politique à la morale et réciproquement la morale à la politique; la règle de l'utilité servant à fixer les droits et les devoirs qui soutiennent le jeu des rapports sociaux, au double registre individuel et collectif, sous l'horizon du bonheur. En effet, ce sont ces droits et ces devoirs qui régularisent le sens de l'action vertueuse, individuelle ou civique, à la jonction du bonheur et de l'utile. Vertu-utilité-bonheur, tels sont en somme les trois opérateurs qui permettent le fonctionnement harmonieux du modèle éthico-politique de d'Holbach aux points nodaux de ses articulations. En même temps qu'ils font l'enchaînement des séquences de la vie en société, ils réalisent au niveau des hommes-citoyens cette moralisation de la politique articulée réciproquement à une politicisation de la morale qui caractérise l'art de gouverner selon d'Holbach. Et, dans un sens méthodologique, ces concepts forment comme autant de repères qui nous aideront à dégager les axes de démarcation entre les formes existantes d'organisation sociale et celle que préconise d'Holbach; chemin faisant, nous poserons en regard de chacune de ces lignes de rupture, les articles de la *Déclaration* autour desquels se redéfinit l'institution politique nouvelle et se concrétise la réappropriation révolutionnaire des revendications philosophiques.

Gouverner, c'est maintenir, protéger et guider au bonheur une société; ce qui ne peut avoir lieu sans faire concourir tous ses membres à l'utilité générale, et sans réprimer les passions capables de nuire à la félicité de tous. D'où il suit que le gouvernement n'a pour objet que d'exciter les hommes réunis en Société à exercer entre eux les vertus sociales, ou à mettre en pratique les règles dont la morale leur fait sentir la nécessité pour leur propre intérêt<sup>16</sup>.

## 2. Le « credo du nouvel âge<sup>17</sup> »

Godechot<sup>18</sup> regroupait sous deux classes les articles de la *Déclaration*: les droits de l'Homme, les droits de la Nation. Le premier groupe, auquel ressortissent les articles II, IV, VII, VIII, IX, X, XI, XVII, met en relief la liberté, l'égalité, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. Le deuxième groupe est relatif, avec les articles III, VI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, à la souveraineté nationale, au droit de faire la loi, à la justice et à la procédure criminelle, à l'organisation de la force publique, au vote de l'impôt, à la représentation et au pouvoir du citoyen de demander des comptes aux pouvoirs publics.

Comparons, d'abord, au long de la première ligne de rupture entre le modèle que le Philosophe met en place et le régime du pouvoir absolu qu'il dénonce, le « recueil » par les articles relatifs aux « droits de la nation » des considérations de d'Holbach concernant le gouvernement et sa forme. Il s'agit des affirmations essentielles, proprement politiques, de la *Déclaration*: le principe de la souveraineté réside dans la nation (article III), la loi est l'expression de la volonté générale (article VI), et enfin la séparation des trois pouvoirs (article XVI) qui place le pouvoir législatif dans les mains des citoyens ou de leurs représentants (article VI).

La forme de gouvernement que d'Holbach considère la plus appropriée se rencontre à l'avance avec les auteurs de la *Déclaration*, ce qui n'est guère étonnant puisque leur inspiration commune provient de la lecture de Montesquieu. Il s'agit de la monarchie limitée ou plus précisément d'un « gouvernement mixte » comme d'Holbach l'appelle: le pouvoir est partagé entre le souverain (qui n'est pas nécessairement un monarque) et les corps intermédiaires (diètes, états ou parlements) formés de représentants choisis parmi les citoyens. D'Holbach regarde cette forme de gouvernement « comme le chef-d'oeuvre de l'esprit humain » car sous l'autorité de « lois invariables qui commandent également à tous les membres de la société », c'est le gouvernement le plus soucieux d'éclairer les hommes sur leurs véritables intérêts, de les conduire au bonheur en protégeant leurs personnes, leurs propriétés, leurs libertés, et de les obliger à la vertu<sup>19</sup>. Sa définition du Souverain en découle qui présente celui-ci, quel que soit la forme de gouvernement à laquelle les citoyens auraient consenti, comme: « [un] citoyen à qui les nations ont conféré le droit de les gouverner pour leur propre félicité<sup>20</sup> ». Il s'ensuit, d'une part, que l'autorité

du souverain tire sa légitimité de ce consentement même, d'autre part que tout pouvoir est limité par les buts fondamentaux que la société se propose: se conserver, se perpétuer, progresser dans la félicité<sup>21</sup>. Quant aux représentants, ils ont pour fonctions de prévenir les abus de l'autorité souveraine en veillant à défendre les intérêts de leurs constituants et en faisant respecter les volontés générales des sujets<sup>22</sup>.

D'Holbach s'oppose donc à une monarchie absolue mais ne remet pas en cause le principe même de la monarchie principalement en raison du critère utilitariste qui ne permet pas de définir *a priori* le système idéal et qui renvoie à l'expérience la tâche de décider. Enfin il appartient aux gouvernés, comme on l'a vu, de décider si leur consentement est ou non un marché de dupes.

La deuxième ligne de rupture se profile dans la façon d'envisager la nature, l'objet et la fonction des lois civiles ou positives à l'intérieur du pacte social. À l'instar des autres Philosophes, toutes tendances confondues, de Montesquieu à Rousseau, comme le feront les articles IV à XI de la *Déclaration* relatifs à la nature et à l'extension des lois, d'Holbach proclame la transcendance des lois à laquelle tous les citoyens sans exception doivent être soumis puisque les lois sont l'expression de la volonté générale de la société et que, sans elles, nous ne pouvons nous rendre heureux. Au-dessus de nous, ces lois sont pourtant notre ouvrage puisqu'elles découlent des réflexions que nous nous faisons sur notre propre nature et qu'elles sont fondées sur les besoins et les propriétés de notre nature. Lois naturelles ou lois civiles sont les mêmes par rapport au principe et au but; les différences enregistrées dans le langage ne traduisent que la diversité d'application des lois ou encore les moyens divers de parvenir à la même fin. Les lois, prenant pour base l'utilité générale ont pour fonctions de rendre heureux le plus grand nombre d'individus. Suivant les besoins de l'État, et ensemble de notre nature, les lois permettront ce qui est juste et défendront ce qui est injuste; sera donc légitime et licite tout ce qui est conforme à la nature — et qui constituera ainsi les droits et les devoirs respectifs des gouvernants et des sujets —, injuste et illicite ce qui contredit la nature<sup>23</sup>. La législation fondée donc sur la nature, la justice, l'utilité et l'intérêt véritable de la société fera régner partout la liberté, encouragera le travail, réglera les mœurs, incitera le citoyen à la vertu, le protégera lui et ses biens et récompensera les actions louables ainsi que les talents nécessaires à la Société<sup>24</sup>.

Mais la réflexion sur la loi s'entrelace inévitablement à celle sur la liberté et à la place essentielle que cette notion doit tenir dans une société reconstruite sur des bases politiques nouvelles. Dans la *Déclaration* de 1789, aussi bien que pour d'Holbach, la liberté a prééminence parmi « les droits de la personne » par son rapport privilégié à la loi à laquelle elle reste cependant entièrement soumise. D'Holbach en fait la condition d'accès à tous les autres biens, la propriété, la sûreté<sup>25</sup>, la vertu car il la définit comme la plus forte des passions de l'homme. Il se montre partisan farouche de la liberté de penser, de parler et d'écrire qui doit être inconditionnelle; ces libertés sont le soutien de tout bon gouvernement et constituent d'ailleurs l'intérêt bien compris de l'autorité politique<sup>26</sup>. L'amour de la liberté comme toutes les autres passions est fondé sur le désir de conservation mais se lie plus étroitement encore au désir de bonheur puisque l'homme épris de liberté emploie toutes ses facultés à faire sauter les obstacles qui empêcheraient son existence d'être heureuse. La liberté absolue est cependant une chimère: alors même que l'homme vivrait seul, sa liberté serait limitée par la raison et par l'intérêt de sa propre conservation. Dans l'état de société, la liberté qui se définit comme « la faculté de faire pour son bonheur tout ce que permet la nature de l'homme en société<sup>27</sup> » est donc avantageuse à tous les citoyens. La liberté du citoyen trouve ses limites soit par l'équité naturelle qui lui défend de nuire aux autres, soit par des lois positives qui l'obligent à observer ses devoirs envers ses associés. « Le bien de la société totale doit donc être la mesure de la liberté de ses membres<sup>28</sup> » affirme d'Holbach.

La liberté ne signifie pas pour autant l'égalité absolue entre les citoyens: l'utilité sociale étant inégalement répartie, il y aurait là entorse au critère d'utilité<sup>29</sup>; D'Holbach recommande plutôt l'établissement de lois qui remédieraient à l'inégalité naturelle des hommes en protégeant également grands et petits, et qui réduiraient la disparité des niveaux de vie entre riches et pauvres. Selon un développement similaire, la *Déclaration* de 1789, même si l'article I mentionne explicitement l'égalité au même niveau que la liberté (« Les hommes naissent [...] libres et égaux en droits »), s'attache surtout à situer l'égalité en fonction de la loi (la loi est la même pour tous, affirme l'article VI), à éliminer disparités et privilèges devant l'impôt (article XIII), l'appareil judiciaire ou l'accès aux places et aux emplois publics (article VI). Ne reconnaissant d'autres distinctions que celles des capacités ou des talents, le critère de l'utilité

commune (article I) demeure le critère suprême dans le nouvel ordre social et politique.

« Sans liberté, sans propriété, sans sûreté, une nation ne peut jouir longtemps d'une puissance véritable<sup>30</sup> », conclut d'Holbach. De même l'article XVII clôt avec le droit de propriété<sup>31</sup>, présenté comme « inviolable et sacré », la triade des droits imprescriptibles de l'homme du nouveau régime (article II), liberté, égalité des hommes et conservation de soi-même constituant la base de l'idée de propriété, et tous principes nécessaires au bonheur social.

La contribution idéologique de d'Holbach pourrait se résumer par la formule éclatante sur laquelle s'ouvre le discours IV de la *Politique naturelle*: « La Loi commande à des sujets; le despotisme commande à des esclaves; la tyrannie commande à des ennemis ». La redéfinition du citoyen<sup>32</sup> qu'opère le libéralisme politique de d'Holbach, les fondements philosophiques qu'il lui fournit aura eu, en effet, partie liée avec le renouvellement des rapports que l'homme comme être sensible et raisonnable, mû par le désir de bonheur et épris de liberté, devait engager avec les forces arbitraires pour leur substituer l'autorité de la raison, le pouvoir de la vérité<sup>33</sup>, la suprématie de la loi, la souveraineté du peuple. Et la *Déclaration* intégrant au discours constitutionnel ces valeurs auxquelles aspire le nouveau citoyen aussi bien que les principes qui guident son action, s'apprête à transformer en pratiques sociales les droits civiques et politiques qu'elle proclame. Les promesses de la Philosophie semblent ainsi s'accomplir et la félicité de l'homme *de la raison future* garantie par la loi: liberté, égalité civique, propriété et sûreté.

*Département de philosophie  
Université du Québec à Montréal*

## NOTES

1. Ces formules sont du *Discours préliminaire*, un texte rarissime de 16 pages in-8°, numérotées entre crochets, sans doute de la main de Naigeon, et qui est annexé à un second tirage hollandais du *Système de la nature*, publié en 1770, six mois après le premier tirage du *Système*. Ce *Discours préliminaire*, a été republié de nos jours par les soins érudits de M. Jerom VERCRUYSSÉ in *Bicentenaire du Système de la nature. Textes holbachiens peu connus*, Paris, Lettres modernes, 1970. Les propositions que nous citons se trouvent à la p. 47 de cette réédition accompagnée de notes bibliographiques.

2. *Discours préliminaire*, p. 42.
3. *Discours préliminaire*, p. 45.
4. *Système social*, II, I, p. 4. Nous utilisons l'édition originale de 1773, Londres, sans nom d'auteur.
5. *Système social*, II, 1, p. 19. D'Holbach ajoute, en étendant le domaine des lois de la morale aux rapports entre nations, et après avoir distingué entre les objets de la politique intérieure et les objets de la politique extérieure, qu'« en un mot, la politique est la morale des nations », *ibidem*, p. 20.
6. Voir notamment *Système social*, I, XII; II, I ainsi que *Politique Naturelle*, Discours I, § VI, § XXXVI. Nous utilisons l'édition originale, 1773, Londres.
7. *Système social*, Introduction, pp. VII-VIII. La citation complète se lit comme suit:

La morale et la politique sont évidemment liées; elles ne peuvent sans danger se séparer d'intérêts, ni cesser de se donner la main. La morale n'a point de force, si la politique ne l'appuie; la politique est chancelante et s'égare, si elle n'est soutenue et aidée par la vertu. L'objet de la morale est de faire connaître aux hommes que leur plus grand intérêt exigent qu'ils pratiquent la vertu; le but du gouvernement doit être de la leur faire pratiquer. La morale ne peut qu'inviter les hommes à faire le bien; le gouvernement peut, ou les y contraindre par les lois, ou les y solliciter par ses récompenses et ses bienfaits. La morale ne sera pour les nations qu'une science spéculative, et ses leçons demeureront impraticables, tant que les arbitres de leurs destinées ne sentiront pas que sans vertu nulle puissance sur la terre ne peut être sûre et fortunée, et ne feront pas sentir aux citoyens que nul homme en société ne peut être heureux sans la vertu.

Permettons-nous de voir dans cette moralisation de la politique opérée par d'Holbach, au nom du bonheur et de la vertu, et qui lui permet d'articuler enseignement spéculatif et enseignement pratique, une annonce de la répétition par Robespierre et la politique morale des Jacobins, de cette liaison entre action morale et action politique; elle suit les mêmes mécanismes et la même modélisation pour justifier-rationaliser une mesure politique précise, la Terreur, au nom de la vertu et du bonheur social.

8. *Système social*, II, I, p. 20.
9. *Ibidem*, pp. 6-8; voir aussi *Politique naturelle*, Discours I, § VII, § VIII, § XV, § XVI, § XVII.
10. *Système social*, II, 1, pp. 6-7.

11. *Système social*, I, VI, p. 64. Voir aussi, par exemple, une définition de l'intérêt comme « le désir excité par l'objet dans lequel chaque homme fait consister son bien-être ». *Ibidem*, p. 60.
12. *Système social*, II, I, p. 6
13. *Ibidem*.
14. *Politique naturelle*, Discours IV, § III.
15. *Système social*, I, VIII, p. 76, p. 82.
16. *Système social*, II, I, p. 20.
17. La formule est de Michelet.
18. Jacques GODECHOT, *Les Institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, P.U.F., Paris, 2e éd. augmentée, 1968.
19. Voir *Politique naturelle*, II, § XIX.
20. *Politique naturelle*, III, § I.
21. *Ibidem*. On pourrait comparer aussi le préambule de la *Déclaration* qui souligne la fonction primordiale d'une Constitution: assurer le bonheur de tous.
22. Voir *Politique naturelle*, IV, § XIV. Cf. aussi l'article « représentants » dans l'*Encyclopédie* qui est de d'Holbach et où il résume vigoureusement ses propres positions sur la question en même temps qu'il synthétise les points saillants de la pensée politique des Philosophes cristallisée autour de ce concept-clé de la lutte idéologique contre le pouvoir absolu.
23. L'article IV énonce: « La liberté consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui: ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi », et se précise par l'article V: « La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas ». Ce rapport de la liberté à la loi comme référent suprême est constant chez les Philosophes depuis Montesquieu (*Esprit des Lois*, Livre XI, ch. 3); d'Holbach le fonde sur sa trilogie conceptuelle éthico-politique, utilité-bonheur-vertu mais il faudra attendre Kant pour la radicalisation par le sujet de l'action et la loi qu'il intériorise, du sujet du droit.
24. Voir *Politique naturelle*, I, IX, § XXV. Comparer aussi le contenu de l'article VI de la *Déclaration*.
25. Voir *Politique naturelle*, VI, § XI.
26. *Système social*, II, ch. V; *Politique naturelle*, VI, § IX-XXVI. Voir les articles X et XI de la *Déclaration* qui garantissent l'exercice de ces mêmes libertés et les placent sous l'autorité de la loi.
27. *Politique naturelle*, VI, § II; voir aussi *Système social*, II, ch. III pour tout ce qui concerne la trilogie holbachienne, liberté, propriété,

sûreté. On sait aussi le souci central chez les auteurs de la *Déclaration de faire dépendre de la loi, liberté-bien public-bonheur*.

28. *Politique naturelle*, VI, § II. Voir aussi ici l'article IV de la *Déclaration*.
29. *Système social*, II, III, p. 41,
30. *Politique naturelle*, VI, § XXIII.
31. Chez d'Holbach, comme dans la doctrine de Locke, c'est la propriété qui fait le citoyen. D'Holbach écrit, défendant le mode d'appropriation bourgeois fondé sur le travail: « [...] les lois de la Nature donnent à chaque homme un droit que l'on appelle propriété, qui n'est que la faculté de jouir exclusivement des choses que le talent, le travail et l'industrie procurent », in *Politique Naturelle*, I, § XXV.
32. Ainsi que l'exhortait d'Holbach dès l'*Abrégé du code de la nature* (II, 14, p. 234):

Sois citoyen, parce que ta patrie est nécessaire à ta sûreté, à tes plaisirs, à ton bien-être. Sois fidèle et soumis à l'autorité légitime parce qu'elle est nécessaire au maintien de la société qui t'est nécessaire à toi-même. Obéis aux lois parce qu'elles sont l'expression de la volonté publique à laquelle ta volonté particulière doit être subordonnée. Défends ton pays parce que c'est lui qui te rend heureux et qui renferme tes biens ainsi que tous les êtres les plus chers à ton coeur. Ne souffre point que cette mère commune de toi et de tes concitoyens tombe dans les fers de la tyrannie, parce que pour lors elle ne serait plus qu'une prison pour toi. Si ton injuste patrie te refuse le bonheur, si soumise à un pouvoir injuste, elle souffre qu'on t'opprime, éloigne toi d'elle en silence, ne la trouble jamais.

33. Le Philosophe milite pour le changement de régime politique en prônant le progrès de la raison et la substitution du savoir à la croyance. C'est à cette lumière qu'il faut évaluer la définition de la vérité telle que la formule d'Holbach: plutôt que d'en donner une définition universelle et de lui attribuer un sens a priori, il essaie de mettre en place un ordre de vérités. La vérité sera toujours accessible pour l'homme qui la cherche à la fois dans ses causes et ses effets, elle est le fruit dynamique des lois de la nature, et c'est à l'homme encore à qui il appartiendra de mettre en place les conditions de cette adéquation. Pour retrouver le juste mouvement de la vérité, reconnaître le parcours où elle s'exerce et en déterminer les limites. D'Holbach écrit dans le *Système social*, I, I, 11: « La vérité en Physique est la connaissance des effets que les causes naturelles doivent produire sur nos sens. La vérité en Morale est la connaissance des effets que les actions des hommes doivent produire sur les hommes. La vérité en politique est la connaissance des effets que le Gouvernement produit sur la Société, c'est-à-dire la manière dont il influe sur la félicité publique et particulière des citoyens ».

# L'université allemande dans les années trente

## Notes autobiographiques

Raymond Klibansky

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027156ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027156ar>

[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

Klibansky, R. (1991). L'université allemande dans les années trente : notes autobiographiques. *Philosophiques*, 18 (2), 139–157.  
<https://doi.org/10.7202/027156ar>

## INTERVENTION

### L'UNIVERSITÉ ALLEMANDE DANS LES ANNÉES TRENTE

#### Notes autobiographiques \*

par Raymond Klibansky

Parler de l'université allemande au cours des années trente, c'est parler de sa grandeur et de sa misère.

Du temps de sa grandeur, ce qui caractérise l'université allemande, c'est le prestige social du *Herr Professor* que l'on ne peut guère imaginer dans les pays où le titre de professeur n'est qu'une étiquette professionnelle.

Vers la fin du dix-neuvième siècle, un jour qu'une foule d'ouvriers protestaient bruyamment contre les autorités municipales de Heidelberg, sur la place devant la maison du Professeur Kuno Fischer, auteur de la fameuse *Histoire de la philosophie moderne* en dix volumes, celui-ci apparut sur son balcon et, de sa voix de stentor, roulant les « r » à la façon des acteurs, il s'écria: « Ich habe einen Ruf nach Jena » (« J'ai une offre à l'Université d'Iéna »). Impressionnée, la foule se tut et se dispersa en silence.

---

\* **Note de la rédaction:** Historien renommé de l'histoire de la philosophie et de la culture, Raymond Klibansky est professeur émérite de l'Université McGill, où il fut Frothingham Professor de Logique et Métaphysique de 1946 à 1975; il fut aussi professeur invité d'histoire de la philosophie à l'Université de Montréal, de 1947 à 1968. Ce texte est celui de la conférence prononcée par le professeur Klibansky à l'Université du Québec à Montréal le 24 avril 1991, à l'occasion de l'attribution qui lui fut faite par cette université de la « Reconnaissance de mérite scientifique ». C'est avec un très grand plaisir que nous la publions ici.

Il suffit de se demander quel poids aurait aujourd'hui, aux yeux d'employés sur le point de faire grève, la menace de s'en aller d'un professeur!

Il ne faut pas croire non plus que le prestige du professeur et celui de l'université était limité à une ou deux grandes institutions. Si, en France, Paris est le centre, surtout depuis que les grandes Écoles s'y sont établies: l'ÉNA, l'École Normale Supérieure, l'École Pratique des Hautes Études, l'École Polytechnique et d'autres, en Allemagne, en revanche, chaque université avait maintenu son caractère spécial, son individualité, sans souffrir du prestige de Berlin. C'est ainsi que Göttingen était le centre mondial des sciences mathématiques et physiques, la Mecque des jeunes mathématiciens du monde entier, le lieu de naissance de l'algèbre moderne qui attirait les plus brillants parmi les jeunes savants, comme les Français André Weil, Jacques Herbrand, Jean Cavailles, Claude Chevalley. D'autres institutions sont devenues fameuses pour la psychologie, comme Leipzig au temps de Wilhelm Wundt, la médecine, l'histoire de l'art ou les études classiques. La petite ville de Marbourg, par exemple, lieu du renouveau de la philosophie kantienne, était un centre européen fréquenté, bien avant la première guerre mondiale, par l'espagnol Ortega y Gasset et par le jeune écrivain russe Pasternak.

Ce prestige s'étendait aussi à ceux des plus jeunes enseignants qui avaient atteint le but convoité, la *venia legendi*, c'est-à-dire le droit d'enseigner à l'université comme membres réguliers du corps professoral. Ceux qui avaient le titre de *Privatdozent* ne touchaient certes pas le salaire d'un professeur en titre mais en avaient la plupart des droits. Un siècle plus tôt, Schopenhauer donnait ses cours de *Privatdozent*, à Berlin, aux mêmes heures que Hegel, le grand professeur qu'il détestait, et personne ne pouvait l'en empêcher. Il avait simplement moins d'étudiants.

Ce prestige m'a été utile, au début de la dictature nazie, un jour qu'un détachement de jeunes miliciens armés, qu'on appelait les « chemises brunes », avait envahi, avec des intentions très peu amicales, le restaurant près de l'université où je déjeunais. On soupçonnait à tort cet établissement de servir de cache d'armes. Une vieille serveuse s'est lancée entre le chef des miliciens et moi et s'est écriée en patois du pays: « Aber dem Herrn Privatdozenten könne Se doch nix antue! » (« Mais à M. le *Privatdozent*, vous ne pouvez rien faire! »). Il a reculé.

Ce qui ne veut pas dire, évidemment, que les choses se seraient déroulées ainsi plus tard.

Cet incident a eu lieu à Heidelberg, où j'étais arrivé, jeune étudiant, à l'âge de 17 ans. Cette ville, dominée par la grande ruine du château, évoque le souvenir des poètes romantiques et des artistes dont elle était le lieu de prédilection.

Hölderlin a écrit:

Depuis longtemps je t'aime et je voudrais pour mon plaisir  
T'appeler mère, et t'offrir un chant sans apprêt,  
Ô toi des villes de ma patrie  
Que j'ai pu voir la plus champêtre et la plus belle

En remontant davantage dans le temps, Nicolas de Cues avait commencé ses études à Heidelberg en 1416. Comme étudiant, j'avais établi le plan de la publication de ses oeuvres. Ce projet fut parrainé par le professeur d'histoire de la philosophie, Ernst Hoffmann, ainsi que par le théologien Hans von Schubert, et accepté par l'Académie des Sciences dont je devins assistant en 1928. En préparant l'édition de la *Docte ignorance*, qui fut attaquée par le Recteur de l'université, Jean Wenck, le célèbre aristotélicien du temps de Nicolas, je me suis aperçu que mon bureau, dans lequel je travaillais à l'édition du texte attaqué ainsi qu'à la fameuse *Apologie*, se trouvait précisément sur le terrain de la maison qui avait appartenu à Wenck et dans laquelle il avait formulé son attaque.

Près de là s'était formée, dans la deuxième moitié du quinzième siècle, la Solidarité Rhénane des écrivains humanistes et là avait enseigné, appelé par l'Électeur palatin, Rudolph Agricola, critique de la logique aristotélicienne, qui s'était fait champion de l'importance de la rhétorique dans son *De inventione dialectica*.

L'étudiant de philosophie à Heidelberg ne pouvait oublier que le château qui dominait la ville avait été la demeure de la famille de la Princesse Elisabeth, la correspondante admirée de Descartes. Celui-ci, en répondant à ses questions pertinentes, à partir de 1643, tâche de lui expliquer comment l'âme, substance pensante et immatérielle, peut mouvoir le corps.

Une trentaine d'année plus tard, le Prince-Électeur du Palatinat offre une chaire à Spinoza, le philosophe suspect aux orthodoxies. Celui-ci refuse pour garder sa liberté.

C'est dans cette université que se trouvait l'auditoire où Hegel avait prononcé, en octobre 1816, sa fameuse introduction

à *L'Histoire de la Philosophie* qui se termine par ces mots: « Le courage de la vérité, la foi dans le pouvoir de l'esprit, est la première condition de toute étude de la philosophie. Si l'homme, puisqu'il est esprit, peut et doit se juger digne de ce qu'il y a de plus élevé, il ne pourra jamais assez estimer la grandeur et le pouvoir de son esprit... L'être caché et clos de l'Univers n'a pas suffisamment de force en soi pour résister au courage de la connaissance. Cet être doit s'ouvrir à lui, lui dévoiler ses richesses et sa profondeur et l'amener à en jouir ».

C'est là aussi où Hegel avait créé le terme « *Geschichtlichkeit* » (historicité), employé dans la correspondance entre Dilthey et le comte York von Wartenburg, et dont je parlerai plus tard.

Le souvenir des poètes romantiques du début du dix-neuvième siècle qui avaient choisi Heidelberg comme demeure évoquait également celui de l'ouvrage monumental qu'ils considéraient comme leur Bible: *Symbolique et mythologie des peuples anciens, surtout des Grecs*. Cette oeuvre de Georg Friedrich Creuzer, professeur d'études classiques à l'Université, éditeur du *Traité du Beau* de Plotin et ami de Hegel, a été vivement attaquée par les philologues empiristes et rationalistes mais a donné droit de cité au mythe et a inspiré la *Philosophie de la mythologie* de Schelling ainsi que les écrits innovateurs de Bachofen.

À Heidelberg aussi, dominant la rivière Neckar et en face du château, se trouvait la maison de Max Weber où il avait reçu Georg Simmel, le philosophe de la normativité de l'éthique individuelle et le fondateur de la sociologie de l'action, ainsi qu'Ernst Troeltsch, théologien protestant et philosophe de l'histoire, la maison où avait eu lieu les discussions avec le jeune hongrois György Lukacs avant la première guerre mondiale quand celui-ci préparait ses deux oeuvres fondamentales, *L'Âme et les formes* et *La Théorie du roman*. Lors de mon arrivée, en 1923, Weber était déjà mort depuis trois ans, mais en esprit, il était toujours présent dans sa demeure que je fréquentais en tant qu'ami intime des neveux qu'il avait adoptés. Sa veuve me considérait comme un membre de la famille et mon premier travail a été de l'aider à corriger les épreuves de *Économie et Société*.

Elle continuait les fameux « jours » de son mari en invitant, toutes les deux semaines, le dimanche après-midi, des professeurs, des écrivains et des artistes de la ville tels que Gustav Radbruch, philosophe du droit, ancien ministre socialiste de la Justice et réformateur du Code pénal, ou Karl Mannheim, l'auteur d'*Idéologie*

et *Utopie*, le maître de la nouvelle sociologie de la connaissance qui prétendit servir de guide spirituel à une intelligence européenne déracinée. Venaient aussi des savants de passage tels que Lujo Brentano, le frère du philosophe Franz Brentano, et Werner Sombart, l'auteur des trois volumes sur *Le capitalisme moderne* et d'un ouvrage traduit en vingt-quatre langues: *Le socialisme prolétarien*. Je devais faire les honneurs de la maison, puis j'assistais aux discussions sur les thèmes chers à Weber, la situation créée par la désagrégation du christianisme, ses effets sur la mentalité occidentale, les problèmes d'un monde désenchanté, la structure de la société actuelle et l'inquiétude spirituelle de l'homme contemporain. En outre, on s'attachait à examiner l'opposition entre l'éthique de responsabilité et l'éthique de conviction. On abordait également les problèmes se rattachant au caractère même de la science, tels que Weber les avait formulés dans son fameux discours « *Wissenschaft als Beruf* » (*Science comme profession*), où il s'était élevé contre les doctrinaires de tous genres et les apôtres des fois nouvelles et avait condamné les jugements de valeur dans la présentation des faits. Le professeur, avait-il proclamé, n'est ni un prophète, ni un « *Führer* »; sa tâche est de promouvoir l'esprit critique, et l'on citait sa remarque que, parmi tous les genres de prophétie celle du professeur est la seule qui soit tout à fait insupportable. C'est le concept de la « *Wertfreiheit* » — le postulat d'exclusion des jugements de valeur dans toute discussion scientifique — qui donnait lieu à de vives discussions avec ceux qui soutenaient que la formation même des théories est liée à la raison pratique et implique sans le vouloir de tels jugements.

Dans un autre grand salon, je voyais l'ami d'André Gide, l'historien de la littérature, Ernst Robert Curtius, qui, en 1923, a présenté l'oeuvre de Proust longtemps avant la publication de la fin d'*À la Recherche du temps perdu* et qui, dans son oeuvre, *L'esprit français dans la nouvelle Europe*, a opposé au préjugé de la prédominance légitime d'une culture nationale l'idée d'une communauté spirituelle européenne qui soit comme une harmonie polyphonique.

« *De nobis ipsis silemus* », « de nous-mêmes nous nous taisons » était la bonne maxime de Francis Bacon. Mais je cède à l'aimable demande qui m'a été faite et dois donc parler de moi-même.

Quand je suis arrivé comme étudiant à Heidelberg, mon intention était de comprendre ce qu'est l'homme. Pour cela, il

fallait évidemment commencer par le commencement, non pas par la philosophie en général, mais par la pensée grecque. Pour la posséder à fond, il ne suffisait pas de lire les textes des philosophes mais il fallait comprendre la langue à partir des poètes, sans négliger l'expression visible de l'esprit dans l'art. Comme cours supplémentaire, je m'étais inscrit dans le séminaire d'un des plus grands archéologues du siècle, Ludwig Curtius, séminaire fréquenté par un groupe de savants et de chercheurs très avancés. Ayant été admis, malgré mon manque d'expérience, j'ai été stupéfait d'être choisi pour le premier exposé, l'interprétation, hérissée de difficultés, du texte grec de Pausanias sur les oeuvres d'art qu'il avait vues au cours de ses voyages. Au terme de cet exposé, qui s'est prolongé pendant quatre semaines, j'ai conclu que certaines thèses contradictoires pouvaient se défendre avec de bons arguments et que le choix ne se faisait pas par les raisons de la Raison mais par une décision dans laquelle intervenait le sentiment de l'interprète. Je croyais proposer une hérésie à cette assemblée de savants austères et m'attendais à une explosion. Au lieu de cela, une discussion animée s'ensuivit. Mon argument avait plu au philosophe Karl Jaspers qui assistait au séminaire. Il m'invita et, pendant le semestre, je fréquentai sa maison.

Or, à cette époque, un homme richissime avait conçu l'idée d'aider l'Allemagne à surmonter les effets psychologiques de la défaite en préparant la formation d'une équipe de leaders (*Führerschicht*), une élite de 200 étudiants choisis dans les universités allemandes et qui vivraient à ses frais dans un hôtel imposant au bord de la Mer Baltique, aux confins de la ville universitaire de Kiel. Il avait confié à Jaspers le choix pour Heidelberg. Celui-ci me proposa et, étant donné les immenses difficultés matérielles causées par l'inflation de l'hiver 23-24 — le prix d'un pain passait de 20 millions le matin à 40 l'après-midi — j'acceptais l'offre et me trouvais, quelques mois plus tard, à Kiel avec mes compagnons venus de tous les côtés du pays.

J'ai eu le bonheur de devenir l'assistant de Ferdinand Tönnies alors septuagénaire, l'un des fondateurs de la sociologie allemande, lui qui, encore jeune homme, avait découvert, lors de sa première visite à Londres, des oeuvres inconnues de Hobbes et qui me racontait sa visite à Engels, lors d'un autre séjour. Tönnies était l'auteur du fameux traité, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Communauté et Société*) où il opposait la communauté

structurée par des liens organiques et dans laquelle chacun a sa place naturelle à la société moderne régie par des lois et des contrats, traité qui avait inspiré le mouvement de jeunesse hostile à la vie urbaine sans âme.

Malgré les attractions de Kiel, je suis retourné à Heidelberg pour reprendre mes études de philosophie. Deux tendances divisaient la ville.

D'un côté, sur la rive droite de la rivière, siégeait Heinrich Rickert, à la grande barbe soignée, vénérable chef de l'école sud-ouest-allemande kantienne, auteur d'oeuvres fameuses, notamment du traité sur *Les limites de la formation des concepts des sciences naturelles* dans lequel il voulait sauvegarder l'autonomie des sciences humaines menacée par les prétentions des sciences dites exactes. Il était également l'auteur de deux livres fondamentaux, *Sciences de la culture et sciences de la nature* et *La philosophie des valeurs* dans lequel il établissait la différence entre le monde des valeurs et le monde du réel, différence surmontée par l'acte du sujet valorisant, tâchant ainsi de réconcilier l'objectivité des valeurs et la subjectivité des actes valorisants. Il était l'un des derniers auteurs d'un système universel de philosophie dont le schématisme permettait qu'il soit condensé, pour la compréhension immédiate du lecteur, dans des diagrammes reproduits sur des feuilles, plusieurs fois repliées sur elles-mêmes, placées à la fin de l'ouvrage. Il avait été à un certain moment le maître du jeune Heidegger. Au moment où j'étudiais à Heidelberg, il était considéré comme un demi-dieu par une foule de chercheurs venant chaque année du Japon et d'autres pays.

Depuis plusieurs années, il était engagé dans une polémique contre les tendances nouvelles du jour qu'il nommait avec mépris « philosophie de la vie » (*Lebensphilosophie*), ce qui, un peu plus tard, devint « philosophie de l'existence ». Ses attaques visaient en premier lieu Karl Jaspers. Ce philosophe, auteur de *La Psychopathologie générale*, de *La psychologie des conceptions du monde*, de *La situation spirituelle de notre époque* et des trois volumes de *Philosophie*, vivait de l'autre côté de la rivière.

Là règne un esprit différent: la philosophie engage l'homme entier, elle est cet engagement même, un engagement envers la vérité, un engagement libre et absolu de l'existence. Jaspers indique que c'est à Kierkegaard qu'il doit le concept d'existence auquel il donne de nouvelles significations et qui devient central pour sa philosophie, longtemps avant qu'il devienne populaire

en France. Illumination de l'existence, « *Existenzerhellung* », était un terme familier à tous ses auditeurs. C'est par ses décisions que l'homme s'engage et qu'il actualise son existence et ce n'est que dans des « situations-limites » qu'il prend conscience de son être. L'être humain, dit-il, ne se trouve lui-même qu'avec un autre être et jamais par le seul savoir. De là l'importance attachée à la « *Kommunikation* », terme qui, loin de désigner, comme dans le langage courant, l'information, reçoit chez lui le sens de communication existentielle, engagement absolu.

La science est une condition nécessaire de tout effort philosophique. Avec Kant, Jaspers souligne qu'elle donne des normes d'évidence dont la philosophie doit tenir compte, mais il insiste que l'essence de la philosophie ne peut jamais être réduite à la clarté de la raison. Il parle de la transcendance qui surpasse toute pensée rationnelle; l'échec de la raison est un des « chiffres » qu'il faut savoir lire, un des signes qui manifestent la transcendance. Par conséquent, quand Jaspers parle du tout absolu, de l'englobant non englobé, il ne se hasarde pas à le comprendre dans le concept et à l'expliquer rationnellement. Au contraire, « la prétention de la connaissance philosophique totale est une prétention totalitaire dans le sens péjoratif du mot ».

Cette pensée de Jaspers, que j'ai présentée de façon abrégée et nécessairement imparfaite, me fascinait comme elle captivait les deux étudiantes brillantes qui suivaient ses cours de mon temps: Hannah Arendt et Jeanne Hersch, la plus profonde et, plus tard, sa meilleure interprète. À la différence de celles-ci, je commençais, à l'âge de 19 ans, à adopter une attitude de plus en plus critique, laquelle tout en m'inspirant le respect pour la noble direction de la pensée de Jaspers, ne me permettait pas de la suivre.

Entretemps, j'avais accepté une invitation d'Ernst Cassirer, l'auteur de la grande *Histoire du problème de la connaissance* ainsi que de *La philosophie des formes symboliques* et je me rendis à Hambourg où j'étais proche de ce grand maître. Il me présenta à Aby Warburg, le fondateur de la bibliothèque portant son nom, un homme de génie dont l'influence se fait encore sentir à l'heure actuelle dans l'histoire de l'art aussi bien que dans d'autres domaines de l'histoire des idées et des symboles.

De retour à Heidelberg, j'ai terminé le doctorat en 1928 et je suis devenu *Privatdozent* en 1931 avec toute la liberté académique que ce titre conférait. Les thèses que j'avais proposées dans

les leçons que j'ai faites devant la Faculté avant d'être accepté et qui traitaient du caractère philosophique de l'histoire et du développement de la notion de liberté s'écartaient de la pensée des deux maîtres régnants, Rickert et Jaspers. Je dois noter que, malgré cela, ils ne se sont pas opposés à ma nomination.

Le tableau de Heidelberg serait incomplet si je ne mentionnais pas le plus grand historien de la littérature allemande, Friedrich Gundolf, l'auteur d'œuvres monumentales sur Goethe, sur Shakespeare et l'esprit allemand, sur les Romantiques, homme d'une culture universelle qui m'honorait de son amitié et que j'ai vu presque chaque soir pendant l'année qui précéda sa mort. Il avait été proche de Stefan George, lui aussi souvent à Heidelberg, le poète qui, selon le mot de Charles Du Bos, a dominé la poésie européenne de notre temps, le maître dont le style précis et lapidaire avait imposé une nouvelle rigueur à la lyrique allemande.

C'était des années où la poésie régnait à Heidelberg. Il est difficile d'évoquer leur éclat et leur beauté, en dépit des signes menaçants qui se dessinaient à l'horizon.

Ces signes étaient visibles, pourtant, et dans divers domaines. Ils se manifestaient dans des publications concernant l'éducation et l'enseignement supérieur. Si dans *Die Idee der Universität* (*L'idée de l'université*), paru en 1923, Jaspers s'était fait l'écho d'une longue tradition en caractérisant l'université comme la communauté des maîtres et des étudiants engagés dans la quête de la vérité, *Die Idee der politischen Universität* (*L'idée de l'université politique*), écrit en 1932 et publié quelques mois plus tard par Adolf Rein, professeur et ensuite Recteur de l'Université de Hambourg, adopte un ton bien différent. L'auteur explique que l'université médiévale, basée sur la théologie, et l'université des temps modernes, basée sur la philosophie, devaient être remplacées par l'université politique au service de l'État. Il est vrai, ajoute-t-il, qu'où il y a politique, il y a danger, car l'essence de la politique est visible dans la possibilité et la nécessité de définir l'ennemi (ici il se sert évidemment de la facile et néfaste formule de Carl Schmitt). « Mais l'université humaniste avait également son danger qui était la liberté, comme l'université théologique le dogme ».

Si la science divine cherche le salut, si la science de la philosophie aspire à l'harmonie, la science émanant du principe politique veut la lutte; elle est héroïque. Et il conclut en exhortant ses lecteurs: « Ne méconnaissons pas les exigences de l'heure:

il faut lier l'esprit et la politique, les faire se fondre en un pour que les Allemands aient de nouveau quelque chose de décisif à dire au monde ». Dans cette conception, l'Université telle qu'on la connaissait n'avait plus de place.

À Heidelberg, les signes funestes trouvaient leur expression dramatique dans la personne de Philipp Lenard, le fameux professeur de physique qui avait reçu le prix Nobel en 1905 pour son travail fondamental sur les rayons cathodiques. Devenu extrêmement nationaliste, il cherchait à prouver que toute la physique anglaise avait été volée aux Allemands. violemment anti-sémite, il provoquait les autorités du temps par des prises de position outrées. Ainsi, il refusa de suspendre les cours après l'assassinat du Ministre des Affaires étrangères, Rathenau, en 1922, parce qu'il ne voulait pas « interrompre ses cours pour un Juif mort ».

Lorsque plus tard, après mon départ d'Allemagne, j'ai rencontré Einstein à Londres, je lui ai montré un article vitriolique et contenant des insultes à son égard, que Lenard venait de publier. Je n'ai pas oublié la façon dont Einstein se contenta de répondre à ces injures: « Lenard a accompli de grandes choses », dit-il simplement.

Lenard était le grand maître de la physique expérimentale et pouvait revendiquer une partie importante de la découverte des rayons x. D'autre part, il abhorrait la mathématisation croissante de la physique théorique et, encore plus, la théorie einsteinienne de la relativité ainsi que la physique atomique.

Projetons-nous quelques dix ans plus tard, au milieu de la guerre mondiale. Un des principaux soucis des services secrets alliés était de découvrir la nature de l'arme secrète annoncée par la propagande allemande pour remonter le moral de la population après la débâcle de Stalingrad. Était-ce l'emploi de l'énergie nucléaire? On y avait travaillé dans les centres allemands avant la guerre. En septembre 33, lors d'une rencontre à Londres avec Leo Szilard, j'appris une nouvelle qui me fit une telle impression que je la notai dans mon carnet. Il était alors assistant au Kaiser-Wilhelm-Institut à Berlin et avait pris la fuite, craignant qu'on ne le laisse plus partir à cause de ses travaux.

Il me dit qu'il travaillait à un projet, lequel, s'il réussissait, donnerait au gouvernement qui parviendrait à exploiter pleinement la possibilité de l'énergie nucléaire, une puissance telle qu'aucun autre ne pourrait lui résister. Était-il la proie d'une illusion?

Au cours de la conversation, je me rendis compte que ce savant n'avait pas seulement la vision de possibilités angoissantes mais que ses propos étaient fondés sur un raisonnement impressionnant. J'en conclus qu'il allait consacrer sa vie à la poursuite de ce projet.

Plus tard, pendant la guerre, nous savions que les meilleurs physiciens allemands travaillaient de façon intense pour passer de la théorie à la pratique. Cependant, malgré l'urgence, ils ne parvenaient pas à obtenir les crédits considérables, indispensables à ce genre de recherches. Comment expliquer que, dans le pays où ces recherches étaient poursuivies depuis longtemps et par des physiciens de renom, elles n'aient pas été soutenues par le gouvernement avec le maximum de vigueur? C'était une énigme. La réponse est simple: Hitler n'en voulait pas! Et pour quelle raison? L'histoire mondiale rejoint ici, de façon inattendue, la petite histoire de Heidelberg qui est notre point de départ. Hitler était convaincu que, par la physique nucléaire et la théorie de la relativité, les Juifs exerçaient une influence destructive. Les *Mémoires* de son ministre de l'armement, Albert Speer, nous apprennent qu'Hitler admirait le Professeur Lenard avec qui il avait des rapports suivis et que c'est Lenard qui lui avait communiqué sa méfiance farouche à l'égard de l'énergie nucléaire.

Si l'influence de l'individu dans l'histoire avait encore besoin d'être démontrée à ceux qui ne croient qu'aux grands courants historiques, l'histoire de la bombe atomique serait un argument frappant. D'un côté l'échec des tentatives allemandes, de l'autre, le succès des alliés. Le même Leo Szilard, que j'avais rencontré en 1933, se rend aux États-Unis en 1938 immédiatement après avoir appris la réussite de la fission nucléaire et, le 2 décembre 1942, produit, avec Fermi, la première réaction en chaîne. Immédiatement après, il insiste auprès d'Einstein pour qu'il écrive au Président Roosevelt la fameuse lettre qui conduisit au Projet Manhattan et à la fabrication de la bombe atomique.

Retournons à Heidelberg. En janvier 1933, la République de Weimar prit fin. Hitler fut installé comme Chancelier du Reich, c'est-à-dire, ministre en chef. Tous les appareils de la propagande étaient désormais aux mains du parti.

Le 5 mars, eurent lieu les dernières élections générales relativement libres. Ce matin-là, j'ai rencontré sur le vieux pont qui enjambe le Neckar, le Dr. August Faust, l'un des plus anciens *Privatdozenten* de l'Université et l'auteur d'une

excellente monographie sur le concept de la possibilité. Ses convictions démocratiques étaient connues de tous. « J'espère que les partis démocratiques remporteront une victoire décisive », me dit-il.

Tard dans la soirée, alors qu'il était devenu évident que le parti nazi avait obtenu la majorité absolue avec le parti nationaliste, je le rencontrai de nouveau, sur le même pont. « Qui suis-je, moi en tant qu'individu, pour m'opposer à la volonté de tout un peuple? », me demanda-t-il. Il s'était converti au national-socialisme. Il devint rapidement un membre actif du parti et obtint la chaire qu'il convoitait depuis longtemps.

La situation ne tarda pas à s'aggraver. Le 1er avril, tous les magasins appartenant ou soupçonnés d'appartenir à des Juifs furent marqués de l'étoile jaune et gardés par des miliciens armés, en chemises brunes.

Rickert, le Nestor des philosophes, m'invita et me demanda avec bienveillance: « Que pensent nos amis juifs? » À ma réponse: « Ils ont honte », il se méprit et murmura: « Ils n'ont pas à avoir honte ». Je le détrompai: « Ils n'ont pas honte d'eux-mêmes. Ils ont honte que toutes ces mesures aient été prises sans que l'élite allemande, sans qu'aucun des chefs spirituels, ne prononce une parole d'admonition modérée! »

Se sentant touché, il s'écria, avec agitation: « Quelle aurait été l'utilité d'une telle admonition? »

Alors, je lui ai dit: « Nous avons appris dans vos cours et lu dans vos livres, M. le Professeur, que le postulat selon lequel il faut faire une chose pour sa valeur intrinsèque, et non pour son utilité, est caractéristique de la philosophie allemande, à la différence du rationalisme français, de l'utilitarisme anglais et du pragmatisme américain. Dans cette situation critique, est-ce la question de l'*utilité* qui doit être décisive pour l'action? »

Cet épisode est un exemple de l'abîme qui séparait, chez la plupart des enseignants, les idéaux proclamés dans les cours et les écrits de la réalité de la conduite personnelle qui, elle, demandait du courage. En théorie on avait exalté l'autonomie de l'individu et sa liberté. En pratique, ce fut la volonté du détenteur du pouvoir qui domina la conduite et même, dans certains cas notoires, les convictions.

C'est ainsi que Rickert qui s'était fait toute sa vie le héraut du message kantien d'une éthique autonome écrivit, un an après notre conversation, dans son dernier livre, *Probleme der*

*Philosophie*: « Si la conception de la vie personnelle (d'un allemand) ne concorde pas avec les exigences de l'heure et qu'il trouve son centre de gravité dans des valeurs culturelles autres que dans l'État national, il lui faut adapter son opinion sur le sens de la vie actuelle à la situation historique ».

Comment expliquer ce manque surprenant de résistance d'une élite intellectuelle? On ne peut le comprendre sans tenir compte du rôle que jouait la notion de l'État. À la différence de toutes les nations occidentales dans lesquelles l'État est considéré comme un *moyen* indispensable de la vie sociale, l'État était, pour la plupart des Allemands, une entité autonome, objet de respect et même de révérence. Il y entre la tradition luthérienne qui s'appuie sur le mot de l'Évangile: « Rends à César ce qui est à César ». Ce n'est donc, concluait-on, qu'en ce qui touche à son for intérieur, à son rapport à Dieu, que l'homme est exempt des ordres de l'État; mais en tout ce qui concerne sa vie de citoyen, il lui doit une obéissance totale. Tant que la foi religieuse n'était pas affectée, il fallait accepter les ordres du régime.

Les conséquences du manque de courage se montraient dans l'attitude de certains savants de renom tels que Eduard Spranger, auteur de beaux livres sur l'idée d'humanité et sur Wilhelm von Humboldt. Au début, il avait fait savoir qu'il n'était pas en faveur des déclarations outrancières de l'organisation des étudiants. Quelques années plus tard, il va en mission officielle au Japon impérial pour démontrer la profonde affinité spirituelle entre ce pays et l'Allemagne. Il est un de ceux qui portent la honte de la trahison des clercs.

L'inscription à l'entrée de l'Université, suggérée jadis par mon ami Gundolf: « À l'esprit vivant », fut supprimée pour être remplacée par « À l'esprit allemand ». C'est en croyant servir cet esprit que, dans les années suivantes, la grande majorité des enseignants se sont pliés sans protester aux ordres du régime.

Tandis que beaucoup, tout en obéissant, se sentaient mal à l'aise et déploraient la perte de la liberté académique, ce credo des universités allemandes, le cas du plus célèbre parmi les philosophes, Martin Heidegger, fut différent. Depuis la parution d'*Être et temps*, j'avais suivi son oeuvre dans laquelle, avec une véhémence sans égale, il produisait des pensées intéressantes et originales visant à bouleverser les fondements mêmes de la tradition moderne. J'étais présent, en 1929, lorsqu'il

prononça son fameux discours: « Qu'est-ce que la métaphysique? ». Je fus frappé par le mélange de vraie et d'apparente profondeur, par le langage qui se dérobe à toute bonne logique et par l'insouciance avec laquelle, à la fin du discours, il faisait violence au texte grec du *Phèdre* de Platon pour étayer sa thèse sur « philosophie et existence ».

Je ne fus pas surpris d'apprendre que, peu après la prise du pouvoir par Hitler, il était devenu Recteur de l'Université de Fribourg et avait annoncé son entrée officielle au parti. Comme tel, il avait souligné qu'il fallait gagner les intellectuels aux nouveaux objectifs politiques. La constitution de l'université allemande prévoyait que les professeurs de chaque faculté élaient leur doyen. Une des premières mesures de Heidegger fut de décréter que, désormais, les doyens ne seraient plus élus mais nommés par le recteur. Cette décision portait une grave atteinte à l'autonomie universitaire.

Dans le même esprit, il affirma, dans son discours inaugural sur le caractère de l'université allemande, que la liberté académique, tant chantée, devait être bannie des universités.

La notion de la liberté de l'étudiant devait être réduite à sa vérité qui se traduisait par trois obligations: le service du travail, le service des armes et le service du savoir.

En juin 1933, il fit un grand discours aux professeurs et aux étudiants de l'université de Heidelberg sur l'université dans l'esprit du national-socialisme qui ne devait pas être étouffé par des idées chrétiennes et humanistes susceptibles de miner sa force originale.

Les buts mêmes de l'université: la transmission méthodique du savoir, son enrichissement progressif, son examen critique et sa constante remise en question, étaient radicalement niés.

Heidegger avait constaté que plusieurs membres de la direction de l'Union des universités allemandes voulaient freiner les réformes projetées. On a retrouvé, il y a quelques années, le télégramme qu'il adressa à Hitler pour lui demander de ne pas recevoir ces dirigeants avant que l'uniformisation, « particulièrement nécessaire en ce cas », ne soit accomplie. Dans un de ses décrets, pris en tant que recteur, il adopte les lois raciales du parti selon lesquelles sont considérés comme juifs tous les étudiants d'origine non-aryenne, c'est-à-dire également des étudiants chrétiens dont un parent seulement et deux grands-parents étaient d'origine arienne et cela même si les pères avaient combattu pour l'Allemagne et ses alliés.

Le même jour, il adresse un appel aux étudiants déclarant que la révolution national-socialiste effectuait un bouleversement total de l'existence allemande. Il ajoute: « Votre existence ne doit pas être régie par des dogmes et des idées, mais le Führer lui-même *est* la réalité allemande et sa loi, maintenant et toujours ». Il demanda aux nouveaux étudiants de prêter le serment d'obéissance absolue à Hitler.

Depuis Platon et Aristote, la notion de l'être a été une des questions principales de la philosophie. Les réponses que cette question a reçues au cours des siècles sont nombreuses et variées mais, jamais auparavant, le réel n'avait été identifié au détenteur du pouvoir, jamais la question de la nature de l'être n'avait été mise en rapport avec la volonté d'un homme, jamais une pensée philosophique n'avait été à ce point prostituée.

On a essayé longtemps en France, où Heidegger compte de fervents disciples, de mettre tous ces faits sur le compte d'une aberration temporaire. Cela montre qu'on n'a rien compris. Comme je le tiens de Karl Löwith, Heidegger lui-même lui avait confirmé, lors de leur rencontre à Rome en 1936, que son adhésion au parti, maintenue jusqu'à la débâcle finale, découlait de sa propre philosophie, en particulier de sa conception de la « *Geschichtlichkeit* », de l'historicité de l'homme. Et, en ceci, il ne se trompe pas. Selon Heidegger, c'est l'être qui se dévoile dans le temps, dans le moment historique, en ce cas dans l'avènement et le triomphe du National-socialisme. Est-il besoin de dire que la vision de l'être est déterminée par ce que l'homme Heidegger considère comme la situation historique?

Faut-il souligner le relativisme foncier de cette pensée qui permet de justifier le pouvoir du jour au point de prêcher les vertus du « *Volkstum* » et de l'enracinement dans le sol?

Il est d'autant plus important de relever que la pensée de Heidegger se détache nettement de la grande tradition allemande, représentée par Lessing, par Kant, par Goethe, la tradition de l'idée d'humanité, supprimée, avec des conséquences néfastes, par le régime auquel il adhérait.

L'historien futur sera sans doute obligé d'expliquer comment une telle philosophie a pu exercer une influence profonde dans les pays de langue latine. N'y verra-t-il pas, dans la soumission à un penseur selon lequel la philosophie ne parle que grec ou allemand l'abandon des grandes traditions du passé et un signe de faiblesse de tant d'auteurs d'après-guerre? Il constatera avec satisfaction que, comme pour la jeune génération

en Allemagne, en France et ailleurs, la sobriété de l'esprit critique a de nouveau gain de cause dans les discussions philosophiques.

À la différence de ceux qui croyaient que les choses finiraient par se calmer, je ne doutais nullement que la situation continuerait à se détériorer et que le régime serait durable. Il m'a paru impératif de sauver cette institution extraordinaire qu'était la Bibliothèque d'Aby Warburg. Je me suis rendu à Hambourg, le lendemain du boycott des magasins juifs, pour convaincre son directeur ainsi que la famille Warburg de transférer les livres à l'étranger. Grâce à une action immédiate, la Bibliothèque a pu être accueillie à Londres où elle est maintenant devenue le fameux Warburg Institute qui fait partie de l'Université de Londres.

Mon propre sort, si je puis en parler, a été influencé par un concours de circonstances bizarres. Au cours de mes études sur les origines de la philosophie allemande, j'avais reconnu l'importance décisive de Maître Eckhart, le représentant le plus éminent de la mystique allemande. En effet, le vocabulaire et la manière de former les termes abstraits qui caractérisent le langage technique allemand lui doivent beaucoup. Pourquoi ce maître dominicain, un des successeurs de St. Thomas à la chaire de théologie à Paris, crut-il nécessaire d'écrire en langue vulgaire plutôt qu'en latin? Ici nous avons un exemple inattendu du rôle des femmes dans la formation du vocabulaire philosophique. Il avait été interdit pendant longtemps à l'ordre des Dominicains de s'occuper des femmes, mais la prolifération en Rhénanie à la fin du 13<sup>e</sup> siècle, de couvents de femmes de bonnes maisons qui, laissées à elles-mêmes, nourrissaient des opinions dangereuses, fit lever l'interdiction. Le soin des âmes des religieuses incombait désormais à l'ordre le plus érudit, celui des Dominicains. Comme les femmes ne savaient pas le latin, les maîtres se trouvèrent obligés de transmettre, dans une langue sans vocabulaire théologique ni philosophique, le contenu de la bonne doctrine. De là, la nécessité d'adapter cette langue à l'esprit de la tradition scolastique.

D'autre part, les écrits allemands de Maître Eckhart étaient largement diffusés et eurent une grande influence. Souvent ils furent mal compris et ont donné lieu, au cours du quatorzième siècle, à de graves hérésies chez les Frères du Libre Esprit qui en ont tiré leur doctrine de l'Homme-Dieu.

Tous les historiens de la philosophie reconnaissaient l'importance d'Eckhart et certains le désignaient comme le père de la philosophie allemande, mais l'interprétaient de façons fort diverses et souvent arbitraires. J'ai constaté que cet état de choses provenait du fait que les grands traités *latins* du maître étaient restés inédits.

L'Académie de Heidelberg se laissa convaincre que l'édition était indispensable à la connaissance du développement historique de la philosophie et me chargea de la direction de cette édition.

Mais, entretemps, avec l'avènement du régime nazi, tout ce qui touchait à Maître Eckhart était devenu une question politique de premier ordre car, dans l'oeuvre qui contenait l'idéologie officielle du parti, *Le mythe du XXe siècle* d'Alfred Rosenberg, Eckhart était présenté comme le nouvel homme germanique, l'homme né de nouveau dans lequel l'âme nordique a pris pour la première fois conscience d'elle-même. Il était donc l'incarnation de l'esprit germanique, le créateur de la nouvelle religion arienne.

On savait que j'avais relevé les liens qui rattachaient Eckhart à la philosophie arabe et juive, Maïmonide en particulier. Pour ne pas embarrasser l'Académie, je rendis mon mandat, mais, peu après, l'Institut central de l'ordre des Dominicains à Rome me demanda d'entreprendre l'édition pour son compte. À Berlin, on avait entretemps décidé de publier les oeuvres d'Eckhart sous les auspices du nouveau gouvernement. Lorsqu'on apprit que j'avais consenti à coopérer avec les Dominicains, on a fait pression sur moi pour me faire abandonner le projet en m'offrant certaines concessions. J'ai répondu que la science n'était pas un objet de marchandage et que je ne romprais pas mes engagements vis-à-vis des Dominicains. Dès ce moment, ma situation devint précaire. D'autant plus qu'un autre élément intervenait.

Un questionnaire portant notamment sur les ancêtres avait été envoyé par les autorités nazies à tous les membres de l'Université. Ma réponse a été retrouvée récemment par une historienne dans les archives de l'Université et publiée à Heidelberg. Dans cette lettre, je déclarais que ce questionnaire était incompatible avec les exigences de la pensée scientifique qu'il était de mon devoir, en tant que *Dozent* de l'Université, de respecter et de faire connaître.

Le chef de l'organe d'uniformisation s'empara de ce défi manifeste pour demander des mesures immédiates contre ma personne. Grâce à des circonstances qu'il serait trop long de

résumer ici, la punition a été suspendue le temps nécessaire pour que je réussisse à m'échapper.

Mais j'ai trouvé un ordre du gouvernement m'interdisant *sans préavis* l'entrée de mon bureau. C'est ainsi que j'ai perdu tous mes papiers, le fruit de 7 ans de travail. Ils ont été utilisés ensuite par d'autres.

J'ai reçu de plusieurs sources des mises en garde qu'un attentat était projeté et qu'on me conseillait de partir le plus vite possible.

Je me suis rendu à temps dans un endroit où on ne me cherchait pas, le village où Nicolas de Cues était né et où se trouvaient ses manuscrits.

Pour sortir d'Allemagne, il fallait trouver un moyen. Il fallait payer d'audace. J'ai demandé un passeport diplomatique pour les livres dont j'aurais besoin pour des recherches importantes à l'étranger. À ce moment, heureusement, le ministère n'était pas encore entièrement entre les mains du parti et je l'ai obtenu. En août 1933, j'étais à Londres, préférant l'Angleterre, malgré le fait que je ne parlais pas l'anglais, à la France où j'étais né et où Étienne Gilson et Alexandre Koyré m'offraient leur aide. Je ne sentais pas la France déterminée à lutter contre le péril nazi.

Dès mon arrivée, j'ai été collaborateur de la Bibliothèque Warburg dans les premières années de son installation en Angleterre. J'ai été invité d'abord au King's College de l'Université de Londres, ensuite à Oriel College à Oxford où j'ai enseigné à partir de 1936. Mais je considérais comme bien plus important que ces travaux académiques le devoir de mettre en garde contre le péril nazi et de faire mon possible pour demander aux hommes politiques d'être préparés pour la guerre qui me paraissait une certitude.

Mon propre travail de guerre est une autre histoire. Suffit-il de dire qu'après l'armistice, j'étais en mission pour examiner la situation des universités allemandes. Je ne fus pas surpris de la triste situation qui se présentait. Quant au côté humain, en face de tant de lâcheté, il convient d'autant plus de rendre hommage à ceux — ils ne sont pas nombreux — qui ont résisté. Certains ont volontairement choisi l'exil; d'autres, convaincus que toute manifestation d'opposition serait vaine et dangereuse, ont souffert en silence. De jeunes étudiants ont osé désavouer le régime et demander à leurs compagnons de ne pas obéir

aux décrets du Parti. Un grand nombre d'entre eux ont payé de leur vie. Ceux qui appartenaient au groupe de la Rose Blanche et qui ont pu survivre aux persécutions ont tenu récemment une réunion à l'invitation de l'Université de Hambourg et à laquelle je viens de prendre part.

Honneur à tous ceux qui ont résisté, en face des plus grandes difficultés. C'est grâce à eux et à tous ceux qui ne se sont pas pliés, que l'université allemande a pu renouer avec son ancienne tradition. La magie d'antan peut s'être estompée, mais l'université allemande est de nouveau une force au service de l'idée d'humanité.

*Département de philosophie  
Université McGill  
Fellow de Wolfson College, Oxford*

**Robert Hébert : *L'Amérique française devant l'opinion étrangère 1756-1960. Anthologie*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1989, 246 p.**

André Vidricaire

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027157ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027157ar>

[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

Vidricaire, A. (1991). Robert Hébert : *L'Amérique française devant l'opinion étrangère 1756-1960. Anthologie*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1989, 246 p. *Philosophiques*, 18 (2), 159–169. <https://doi.org/10.7202/027157ar>

## ÉTUDES CRITIQUES

ROBERT HÉBERT: *L'Amérique française devant l'opinion étrangère 1756-1960. Anthologie*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1989, 246 p.

par André Vidricaire

Voici un livre « essentiel » à qui s'intéresse à l'histoire des idées et à la philosophie au nord du 45<sup>e</sup> parallèle. Dans cette anthologie de textes d'auteurs européens et américains qui ont écrit sur l'Amérique française, le lecteur d'ici et d'aujourd'hui se voit à travers et par les yeux de l'Autre. Mieux encore, dans la mesure où ces écrivains étrangers sont des « idéologues-cautions » pour les indigènes observés, le lecteur perçoit que ces images issues du regard de l'Autre, sont en même temps des miroirs des propres représentations que cette même Amérique française (les élites?) se faisait d'elle-même. Jeux d'images-miroirs en chassés-croisés où se confondent les projections de soi-même aux projections d'autrui sur soi.

Cette doxographie est précédée d'une présentation (pp. 7-24)\* de la problématique accompagnée de « notes » (pp. 25-27) extrêmement pertinentes sur des notions comme « enclave », « exotisme », « querelle du Nouveau Monde », « regard d'autrui », etc. Enfin, elle se termine sur des « sources et filons bibliographiques » (pp. 215-245) qui constituent, au dire de Hébert, « l'armature essentielle » (p. 13) de son projet qui vise à offrir de nouvelles pistes de recherche. Somme toute, il ne s'agit que d'une anthologie parmi bien d'autres dont l'organisation est fort classique. Qu'à cela ne tienne: ce livre est à placer à côté du « livre anarcho-bibliographique » de Roland Houde (1980 et 1983e)\*\*, des dictionnaires, des répertoires et des grands ouvrages de référence sur le Québec. Ce compendium est un livre-programme, un livre-chantier pour les penseurs d'ici.

---

\* Les pages renvoient au livre recensé.

\*\* Les années renvoient aux repères bibliographiques.

### Pour une recherche ethnophilosophique

Jacques Beaudry dans *La philosophie et le Québec. Des noms et des notes*, Sherbrooke, 1989 (pp. 76 à 80), montre que Robert Hébert a un itinéraire intellectuel impressionnant. Voyez en annexe quelques références qui soulignent l'ampleur de sa démarche critique, généreuse et non hostile: elles peuvent inciter à (re)lire ce questionnement visionnaire. Notez que depuis les années 1973 il s'adonne à une vaste entreprise de recherche ethnophilosophique dans laquelle s'insère cet « essai bibliographique » (p. 8 et 1983e). Bref, ce livre-ci s'inscrit dans un contexte que je tenterai d'évoquer pour mieux saisir les enjeux et les buts. Aussi, mon propre texte devra se lire comme un collage qui assemble de multiples réflexions à méditer.

« Rechercheur » (1989) infatigable, Hébert a choisi de refaire à nouveau le long chemin oublié du « Je me souviens » philosophique. Butant sur les interprétations entendues et reçues, les poncifs, les lieux communs, les répétitions « idéogoniques », Hébert requestionne le « ce qui va de soi » tout comme le « ce qui est décrété bien » de penser et de citer (1984e). Faisant fi des spécialisations disséminées dans des tours d'ivoire givrées, il démultiplie les percées et les perspectives tout en cherchant à colmater la dispersion, réunir, rassembler, contaminer pour transformer ces savoirs et ouvrir un vaste champ de problèmes. Sur une terre d'idées labourée et toute tracée, Hébert propose de nouveaux sillons. Comme au temps passé, son ouvrage d'ethnophilosophe se fait à la main. Il cherche à remplacer certaines orthodoxies par une nouvelle orthopraxis sur une terre où le plus difficile est de tracer un premier sillon bien droit — plus vrai parce que collé à sa géographie — en symbiose avec les désirs/attentes du milieu. L'errance libertaire de ce « Canadien » est séminale à plusieurs points de vue.

En effet, depuis plus d'une quinzaine d'années, Hébert poursuit un double questionnement critique (1) sur notre rapport à la philosophie et (2) sur notre rapport à notre histoire (1983e). Il vise par la transformation de ces deux rapports à « déterritorialiser » notre propre espace de réflexion « post(néo-) colonial » (1983e) et endocolonial, méprisé, occulté et impensé. Donnant corps, épaisseur, chair, matière (grise) à cette notion de « lieu dit commun » qui renvoie à l'impensé de nos usages, Hébert assigne à la philosophie la tâche critique de transformer tout lieu commun dont « l'actualité souvent aveuglante [...] nous opprime » (1984a), par une analyse philosophico-historique de ces déterminations (1983a). Ainsi, partant à la découverte de l'impensé des lieux communs de la réflexion québécoise en philosophie, Hébert se fait ethnophilosophe (1983e). Qu'est-ce à dire? Abordant la philosophie comme une discipline constituée, Hébert juxtapose, accumule, démultiplie, dresse une « liste indéfinie de questions » (1983e) sur ses déterminants territoriaux internes et externes, tels que la langue et ses modalités de lire et d'écrire, les institutions de production-diffusion-consommation-consécration, le sol politique, la circulation des idées. L'excès de la

remise en question pour décoder et trouver les pistes cul-de-sac. Lisez:

Qu'est-ce que le texte du discours philosophique? *Comment s'orienter dans la pensée, hors des frontières qui la déterminent?* Universalité des adverbes de temps, adverbes de lieu, adverbes de manière (qui fera la philosophie de ce concept linguistique de manière?); universalité des adjectifs et des pronoms essentiellement relatifs — qui inscrivent l'orientation des corps et mettent en relation. Par conséquent, conscience originaire de ce qui circule à ce moment-là ou ici-maintenant sur chaque territoire offert à l'écriture de son problème. Qui signe « je » de sa manière ou le non-je des échanges rationnels qui en délestent l'anecdote? Qui « philosophe » ou dénie son rapport à quelle philosophie dans un même cadre institutionnel — ou autrement? Quel discours de vérité délivre-t-il, proclame-t-il? dans quelle langue? quelles propriétés syntaxiques sautant aux yeux de quels lecteurs disponibles dans l'histoire? Au nom de quelle valeur-Justice, quelle valeur-Homme/Femme, quelle valeur-Raison, contre quel autre « je » du même « nom » ? À quelle urgence de solution ou dissolution nous convie-t-il dans le champ du savoir, vérifiable par quel travail réel, appuyé par les filons de quelles sciences, quelles littératures? quelles politiques? Comment ce discours philosophique est-il formé, informant; par quels instruments de travail, fabriqué donc sous quelles règles de quel genre (ou nouveau genre également réglé)? sous quel consensus territorial ultime, quelle conformité paradigmatique différée pour quelle recherche originale. Et à quel prix — puisque la pensée se monnaie aussi par les figures économiques du papier, ou se paye par l'oblation d'une vie. Où, sous quels feux de quelle rampe institutionnelle apparaît-elle, et à quel moment (et pas un autre) ce travail se dévoile-t-il pour se livrer à la circulation d'un va-et-vient international ou à l'interminable circuit de l'interprétation? quelle communication des consciences alors entre « gens de métier? » (1983e).

Nous savons peu de choses sur le mode de penser des philosophes, sur les interactions sociales d'où surgit telle pulsion réflexive [...] Nous manque encore une science des mécanismes créatifs dans le domaine de la pensée et de l'histoire textuelle de la pensée [...] Comment donc s'élabore le discours philosophique? Comment se réécrit-il, matériellement parlant? Comment est-il reçu hors du siècle et du pays, à quelles conditions est-il recevable pour les nouveaux lecteurs qui soudain y découvrent une incitation à mieux comprendre leur propre point de vue? (1984a)

Proposant un schéma ethnophilosophique qui s'applique à tous les territoires de la pensée philosophique (1983e), cette interrogation originaire se veut un retour réflexif sur les lieux qui ont défini et

définissent encore l'exercice des formes de rationalité en philosophie. C'est ainsi que ce questionnement circonscrit trois aspects du territoire (1979): 1) La constitution même de la philosophie, comme figure sociale, à savoir ses pratiques et ses produits qui sont une occupation spécifique du sol; 2) la « circulation internationale ou non » des courants de pensée, leurs lectures et leurs valeurs d'usage; 3) le dynamisme qui relie les deux premiers aspects.

C'est à partir des étapes historiques de cette occupation tridimensionnelle et des conjonctures (littéraire, politique, religieuse) qu'existent des histoires nationales de la philosophie. Enfin, chaque développement national a sa « mythologie fondatrice » qui « a pour fonction de rapatrier une histoire spécifique et de mettre en place, de décider, de prolonger des pratiques institutionnelles qui garantissent en un lieu un style » (1979).

En résumé, cette « pratique ethnophilosophante » se révèle être une démarche pour comprendre pour soi-même ce qu'est la philosophie et pour penser autrement son propre rapport à cette expérience. C'est pourquoi, ce programme-questionnement s'adresse, en tout premier lieu, aux philosophes québécois actuels. En effet, face à leurs déterminations historiques, ils sont plusieurs à les ignorer ou à en faire fi (par haine?) ou encore à les épouser (par exaltation de qui?). Aveugles, méconnaissants ou..., ils ne voient pas non plus que ces déterminants territoriaux ont des effets sur leurs modes de lecture et d'écriture en philosophie. Ils ne s'aperçoivent pas, enfin, qu'ils répètent comme les générations antérieures « un même rapport "vécu" à la pensée avec les mêmes privilèges » (1983f) et le même « langage de l'autorité et de l'autorisation » (1979).

Et pour cause. Comment est-il possible de comprendre ces attitudes, ces comportements, ces conduites, ces habitudes de penser, quand la caution légitimante est si (ré)active? Comment décoder des codes déjà considérés comme universels? Comment critiquer non pas pour juger, mais pour laisser jaillir la liberté de penser par soi-même, quand les voies (voix réflexives) sont déjà tracées? Hébert répond: En requestionnant le chemin parcouru par la pensée. Ainsi, dans ce livre-ci, à partir des parcours (-détours) sur les représentations de l'Autre à propos du Québec, Hébert veut chercher à comprendre et à faire comprendre ces rapports des déterminants territoriaux avec une certaine histoire de la pensée québécoise en philosophie.

### **La querelle atlantique: l'enclave exotique**

Hébert choisit de présenter en deuxième partie du livre (pp. 41-211) vingt-sept écrits d'observateurs externes — notamment des Français, Anglais, Italiens, Belges et Américains — répartis sur quatre périodes ponctuées par deux moments majeurs dans la Querelle séculaire au sujet du Nouveau Monde. Cette liste ne comporte pas les noms de grands penseurs qui généralement ont sinon boudé l'Amérique française, du moins négligé d'approfondir leurs « intuitions »

souvent lapidaires présentées dans la première partie du livre sous forme de « Grapho-clips » (pp. 31-40). Quoi qu'il en soit, « au fil des intérêts [...] entre observateurs et observés » (p. 16), ces voix de l'Autre ont élaboré diverses formes d'un discours exotique d'exaltation ou de condamnation au sujet du territoire francophone en Amérique du Nord. Ce discours a pour référence et pour contenu d'une part les déterminants territoriaux des quatre pays colonisateurs — Angleterre, France, Rome, États-Unis — qui sont projetés sur le Québec; d'autre part, la structure philique et phobique telle qu'éprouvée et vécue par l'Amérique française à l'égard de ces mêmes quatre pays (pp. 20-21). Ainsi, il ne s'agit pas d'une simple image de soi-même inventée par Autrui que le Québec aurait intériorisée. Le rapport est dialectique. Mais dans l'état actuel de cette étude, il est difficile, me semble-t-il, d'en décrire avec précision le processus. Ce corpus-ci montre que l'étranger perçoit l'Amérique française par ses yeux. En d'autres termes, il découvre sous des Québécois sa propre figure. Mais il est bien possible que cette lecture externe de l'Amérique soit aussi la représentation que se fait le Québec de lui-même (p. 15). En effet, tout au long de cette histoire, des « Québécois-Amis » ont donné hospitalité (1983d) au regard de l'Autre sur eux-mêmes et ont participé par leur pratique à l'édification de cette image. Des échanges convenus et réglés, voire des « alliances » (1979) montrent, par exemple, que le visiteur de passage s'est parfois fait le « publiciste » (1989) de ce que l'hôte désirait entendre. À l'inverse, il est arrivé que l'hôte (1984b) ait accepté de transplanter en Amérique des paradigmes étrangers: il s'est fait « l'hôte de l'autre hôte » (1983d) et auteur d'une « histoire endocolonisante » (p. 22).

Il en résulte une représentation « imaginaire » du Québec qui a pris diverses formulations. Selon que ce territoire fait partie et participe de l'une ou l'autre de ces puissances euro-américaines ou encore développe des traits de l'une de ces mêmes puissances, mais « à travers des clôtures » (p. 26, note 5), apparaissent les expressions suivantes: « Petite France transatlantique » (p. 18); « pays de mission »; « vestiges de l'Ancien Régime »; « confluent de l'Europe et de l'Amérique »; etc. Finalement toutes ces représentations renvoient aux mythes de la plaque tournante et du carrefour d'influences, aux clichés du cousinage, du voisinage et du sillage. Plus encore, ces jeux d'alliance et de xénophilie peuvent se transformer en mésalliance et en xénophobie. Pour plus de clarté, je présente dans un tableau d'ensemble les diverses formes qu'a prises la fonction exotique de ce Québec considéré comme enclavé:

D'UN LIEU GÉOPOLITIQUE		À UNE GÉOTOPIQUE DE L'ENCLAVE		À L'HISTOIRE LOCALE DE LA PRATIQUE PHILOSOPHIQUE	
Nouvelle-France	(1608-1750)	Fonction exotique utopique		La France impose sa pensée sur le territoire conquis: Philosophie scolastique	
Âge politique  De la guerre de Sept Ans (1756-1763) au Pacte fédératif à l'ombre de la guerre civile américaine	Période I (1756-1789) 1. Mirabeau 2. Bougainville 3. Raynal 4. Burke 5. Crèvecoeur 6. Condorcet 7. Fox	Fonction exotique de l'interruption Québec: Être étranger dans son propre pays qui est libéré, grâce à la Cession, du despotisme de l'Ancien Régime	Moment I de la Querelle du Nouveau Monde	Philosophie des Lumières	
	Période II (1820-1867) 8. Chateaubriand 9. Tocqueville 10. Stuart Mill 11. Thoreau 12. Marmier 13. Rameau	Fonction exotique de la continuité Québec: débris-vestiges de la France ancienne. «Fonction exotique du fragment et de ses appartenances, fragment-copie, fragment-compensation rappelant le moment d'un tout» (p. 18) révolu.		Philosophies romantiques (adaptation des modèles étrangers)	
Âge religieux  Du Pacte fédératif et de la question romaine à la Révolution Tranquille	Période III (1867-1914) 14. Adams 15. Léon XIII 16. Fiske 17. Du Bled 18. Rossel 19. Arnould 20. Boutroux	Fonction exotique de la survivance Québec: mandataire de la France en Amérique; «matière première exportable» et «la différence» font partie des «lieux communs complémentaires» (p. 19)	Moment II de la Querelle du Nouveau Monde	Philosophie thomiste vaticanisée (transposition normative de modèles étrangers)	
	Période IV (1920-1960) 21. Prat 22. Viatte 23. Gilson 24. Varagnac 25. Kolnai 26. Straram 27. De Corte	Fonction exotique triomphale ou périmée		Philosophie française (spiritualiste et réflexive)	
Âge technoculturel	1970 1980	Entrée dans la modernité Ouverture Priorités et rattrapage	Moment III de la Querelle du Nouveau Monde	Phénoménologies Philosophies anglo-américaines	

Certes, ces idées du territoire sont ici des approximations que des monographies devraient confirmer (p. 20). Il en va de même de l'analyse-résumé que je fais des représentations exotiques et des pratiques philosophiques correspondantes. L'important est de constater que tout au long de cette « histoire coloniale », le Québec a été vu et s'est vu à la fois comme un lieu maudit et un lieu idyllique, un territoire exécré et un territoire exalté, un espace méprisé et un espace surestimé. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple tiré de ce « dossier Hébert », voici les propos du belge De Corte qui voyait, et ce en 1960, le Canada français comme « une sorte d'incarnation historique de l'aristotélisme chrétien »:

Je risquerais donc une prophétie: le Canada français me paraît être destiné à devenir la plaque-tournante entre l'Ancien Monde et le Nouveau Monde, comme la Belgique l'a été et l'est encore entre le monde germanique et le monde latin. Il n'est nullement exclu qu'il soit un jour le lieu entre l'Ordre et le Progrès. (p. 207).

Loin de penser que cette vision exotisée s'arrête en 1960, elle n'est qu'un jalon d'une histoire qui s'éternise jusqu'à nos jours, à travers et par les Michel Serres, Michel Tournier, Cohen-Solal (1986), Lyotard, Derrida (1989). Par ailleurs, ce livre-ci nous en donne la genèse à travers une enquête rétrospective des réflexions philosophiques de ces grandes figures légitimées que sont Condorcet, Tocqueville, Thoreau, Adams, Gilson, Varagnac, etc. Ainsi, depuis 1760 jusqu'à nos jours, existe une structure répétitive et lancinante d'un territoire francophone exotisé.

#### « Self-Durhamisme »

Par ailleurs cette structure a pour effet de déterminer la manière québécoise de penser. En effet, Hébert montre que nos rapports à la philosophie sont marqués par cette histoire coloniale. L'exotisme itératif du territoire a des répercussions continues sur la réflexivité. Dans notre pays francophone, au nord du 45<sup>e</sup> parallèle, où les sources de notre identité sont exogènes, ressurgissent de période en période des philosophes endocolonisateurs qui troquent leur origine pour une philosophie étrangère interprétée comme la garantie de leur universalité (1989).

La communauté philosophique [a] une longue tradition d'adaptation miméo-réactive aux philosophies étrangères — simplifiées hors contexte, décantées hors histoire, habituellement tronquées de leur profondeur bibliographique et territoriale (1989).

Leur « autophobie » et leur « xénophilie » territoriales fondent leurs paradigmes. Par ailleurs, leurs emprunts de noms propres de la France, de l'Angleterre, de Rome et/ou des États Unis sont moins des adaptations aléatoires et gratuites à des modes intellectuelles externes que des correspondances et des affinités momentanées que l'hôte établit à partir d'une représentation exotisée de son territoire. Par exemple, si le Québec a été, à une période donnée, thomiste, puis existentialiste, il ne s'agit pas d'une adaptation servile à une « mode » romaine — l'Encyclique de Léon XIII — puis française, encore moins d'un rapport direct à une Province cléricale, puis laïcisée, mais plutôt d'un choix d'un mode de penser exogène déterminé par une image exotique de son propre espace. En second lieu, ce choix toujours réactualisé n'est pas toujours une simple imitation servile. Certes, il est arrivé qu'une philosophie étrangère soit présentée et pratiquée comme un savoir normatif et un « exercice unique de la pensée » (1974) qui s'adonne au seul commentaire. Mais on a aussi utilisé des écoles et des courants — romantique, scolastique, marxiste, etc. — pour expliquer, défendre et justifier des savoirs et des pouvoirs ou encore pour les critiquer et les réformer. Encore là, il y a eu des usages particuliers d'une philosophie « doctrinale » immuable qui cautionnait telle ou telle prise de position, mais il est arrivé aussi que ces usages ont donné lieu à des interprétations d'un courant philosophique. D'autres encore, voyant la philosophie comme une nécessité purement théorique au lieu d'un salut, ont considéré impérieux de réfléchir sur des domaines d'objets — langage, épistémologie, éthique et politique — tels qu'ils se pratiquent et se développent en Europe et aux États-Unis.

Bref, par-delà ces choix et ces usages — qui sont encore mal connus —, il existe une tradition redondante en philosophie québécoise qui consiste à se déterminer dans la réflexion en s'inscrivant dans ce qui se fait ailleurs. « Mêmes habitudes de réception » (1989) depuis deux cents ans. Même schème d'imitation, mais qui correspond à une logique historique non interrogée, niée, censurée, répétitive mais masquée par l'institutionnalisation de la philosophie elle-même. En effet, cette pratique philosophique, active à l'excès, répudie constamment l'histoire de sa propre pensée comme si elle ne voulait pas avoir expérimenté ce rapport de dépendance et parce qu'elle voit dans ce passé, un obstacle à son propre avenir dans la pensée. Au dire de Hébert, cet autodénigrement est du « self-durhamisme » (1989).

#### **Un « Nouveau Monde auto-réflexif »**

Face au « stigmat honteux » (1989) de nos origines et des impasses auxquelles conduisent toutes les dénégations, notamment dans nos manières de penser en philosophie, il importe de faire front à ce qui est incontournable. Mais comment? En pratiquant les possibilités de l'ethnophilosophie (1983e) qui permet d'arriver à l'universel par d'autres canaux que celui de l'imitation. En effet, au lieu de tenir pour rien ou — ce qui revient au même — de (sur)valoriser les

expériences de réflexion qu'ont faites les philosophes — penseurs du Québec, il importe d'une part, de faire l'histoire de cette pensée et d'autre part, de prendre pour objet de réflexion théorique des thèmes territoriaux communs à l'humanité. D'un mot, en poursuivant pour soi, pour ici et pour maintenant les questions et les remises en question de toutes nos déterminations territoriales qui sont contemporaines de la constitution de nos paradigmes philosophiques (1983e), il s'agit de transformer — comme nous l'écrivions plus haut — nos rapports à notre propre histoire et à la philosophie. En d'autres termes, plutôt que de fuir une identité dédoublée, imaginaire, sublimée, aveuglante (1989) par des substituts étrangers issus de d'autres cultures qu'on imite dans l'espoir d'obtenir une « identité — sanction — référence » (1974), il s'agit d'assumer son identité particulière et régionale, sachant qu'elle est, elle aussi, toute l'humanité.

Ainsi, au lieu de raturer cette expérience spécifique et singulière de la réflexion québécoise en philosophie et dans l'histoire de la pensée euro-américaine, il faut développer, selon Hébert, « des schémas de reconnaissance des lieux [...] de la philosophie québécoise [...] normalisés, publiés, contrôlés, acquis [...], ruminés, réfléchis (et) intégrés à tous les départements francophones de philosophie » (p. 10 et 1989). En effet, que cette histoire régionale soit faite de dépendance et d'imitation, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'une expérience humaine dans la pensée qui attend son explication historique et sa théorie philosophique. Paradoxalement, ce type d'histoire n'est toujours pas écrit. Un bref rappel de l'histoire de cette historiographie philosophique — L.A. Pâquet, A. Robert, H. Bastien, V. Cauchy, Y. Lamonde, R. Houde, J.-P. Brodeur, H. Malouin, M. Chabot, J. Beaudry, J.G. Ruelland, R. Hébert, etc. — permet de constater « la langueur de la narration historico-philosophique du corpus québécois » (p. 10). En outre, ces travaux historiographiques ne sont presque jamais interprétés et réévalués tant dans leurs résultats et leurs visées que dans leurs méthodes et leur définition de la réflexion québécoise en philosophie. Il faut lire, « s'entrelire pour oser s'entre-penser » (1983a) et rassembler les monographies. Il faut aussi mettre à l'épreuve cette hypothèse nouvelle proposée par Hébert des déterminations territoriales sur la pensée d'ici. Ainsi, supposant que l'histoire de notre pensée consiste en l'adoption de philosophies exogènes, il faut expliquer pourquoi et comment la réflexion d'ici, eu égard à sa situation, aux circonstances concrètes et aux possibilités, a choisi tel ou tel courant philosophique. Quels en ont été les usages? Est-ce que ces usages ont parfois donné lieu à des interprétations du système philosophique étranger? Faut-il parler de rupture entre telle forme de pensée et telle autre? Les réponses à ces questions feront peut-être découvrir, d'une part, l'existence « d'une manière différente de vivre l'exercice de la pensée » (1974) et d'autre part, au coeur même de l'histoire de cette pratique de la réflexion — certes à dépasser et à transformer — des éléments d'assimilation-accommodation à des exigences et à des limites. Ainsi, résulteront une réévaluation de la tradition théorique qui nous

est propre de même que la découverte, malgré toutes les imitations serviles, toutes les répétitions, tous les intellectualismes autoritaires, de nos « habitudes » (1979) dures à chercher par la réflexion, sinon à nous libérer tout à fait, du moins à dire librement cette quête.

### Repères bibliographiques

- 1974: « Pensée québécoise et plaisir de la différence », *Brèches*, n°3, 31-39.
- 1979: « Philosophies, nationalités: pour un traitement géotopique », *Bulletin de la Société de Philosophie du Québec*, vol. 5, n°4, déc., 52-56.
- 1980: c.r.: « Roland Houde. *Histoire et Philosophie au Québec, Anarchéologie du savoir historique*, Trois-Rivières, Bien Public, 1979 », *Philosophiques*, vol. VII, n° 1, 93-100.
- 1981: é.c.: « Rationalité-N d'un colloque sur les N. rationalités. *Rationality today/La rationalité aujourd'hui*. T.G. Geraets (dir.) », *Philosophiques*, vol. VIII, n° 1, 139-148.
- 1982-1983a: é.c.: « D'une falaise d'où l'on voit poindre le soleil de la culture savante. Contribution au premier cahier de l'I.Q.R.C. », *Philosophiques*, vol. IX, n° 2, oct., 281-293; vol. X, n° 1, avril, 97-110.
- 1983b: c.r.: « Collectif *Philosophie et littérature*, coll. l'Univers de la philosophie, Montréal, Bellarmin, 1979, 189 p. », *Philosophiques*, vol. X, n°1, avril, 188-191.
- 1983c: c.r.: « Lorsque la raison se démarquait de son autre... *Platon, les mots et les mythes* de Luc Brisson, Maspéro », *Spirales*, déc.,13.
- 1983d: « La philosophie devant l'hôte: hospitalité, ou le contredon des savoirs » dans *Objets pour la philosophie*, Québec, 1983, 137-149.
- 1983e: *Préface aux civilités frontalières de la pensée*, Montréal, Éd. Temora,1983, 20 p. (version manuscrite en 1981).
- 1983f: « Hypothèses laconiques sur un lieu en temps de paix », *La Nouvelle Barre du Jour*, n° 130-131, 113-134.
- 1984a: é.c.: « Composantes du laboratoire politique: sur la réception de *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza* d'Antonio Négri », *Dialogue*, XXIII, 315-325.
- 1984b: c.r.: « Derrida, ombilic de nos limbes? » *Spirales*, oct., 3.
- 1984c: é.c.: « Sans trop mâcher les mots, percevoir. Contribution au *Réjean Ducharme, Nietzsche et Dionysos* de René Leduc-Park », *Philosophiques*, vol. XI, n° 1, avril, 191-202.
- 1986: « Perles, prédicats et prédication sartrienne », *Fragments*, n° 35-36, 1-7.

- 1989: « Fracture endo-coloniale—Autour d'un anniversaire et quelques identités », *La Petite Revue de Philosophie*, vol. 11, n° 1, 63-83.
- 1990: c.r.: « *Martin Heidegger: Les hymnes de Hölderlin: "La Germanie" et "le Rhin"*, tr. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988 », *Philosopher*, n° 9, 198-201.

*Département de philosophie*  
*Université du Québec à Montréal*

**Richard Gervais : *Dialectique et totalitarisme*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Brèches », 1990, 231 p.**

**Serge Cantin**

---

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027158ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027158ar>

[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

Cantin, S. (1991). Richard Gervais : *Dialectique et totalitarisme*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Brèches », 1990, 231 p. *Philosophiques*, 18 (2), 171–166. <https://doi.org/10.7202/027158ar>

RICHARD GERVAIS: *Dialectique et totalitarisme*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Brèches », 1990, 231 p.

par Serge Cantin

Tandis qu'au firmament de la pensée occidentale achève de s'éteindre l'astre (...ou le désastre) du marxisme, dont rien ne semble vouloir subsister de l'éclat passé qu'un amas de débris livresques, voici que par un curieux anachronisme la pensée québécoise accouche de son premier véritable essai sur le marxisme. Doit-on s'en réjouir ou s'en affliger, s'en féliciter ou s'en inquiéter, se dire qu'après tout mieux vaut tard que jamais ou, plutôt, déplorer une fois de plus l'excentricité du champ intellectuel québécois qui voue les chercheurs d'ici à la contemplation d'étoiles mortes?

Il ne fait aucun doute que, sous son aspect théorique ou épistémologique, le marxisme n'aura été au Québec qu'un produit d'importation, dont les diverses étiquettes (française surtout) portent au dos la marque de notre aliénation intellectuelle. Prenons garde toutefois que cette évidence ne vienne d'abord remplir une fonction défensive, analogue à celle que la psychanalyse attribue au déplacement. Il se pourrait en effet que l'empressement que l'on met aujourd'hui à localiser dans le passé (même récent) notre colonisation mentale, à l'objectiver, relève d'une tentative pour échapper à la prise de conscience du fait que *nous sommes toujours mentalement colonisés*. Ce qui expliquerait peut-être, en partie du moins, une réticence assez générale à réfléchir sur notre « marxisme des années soixante »<sup>1</sup> — comme si la pensée québécoise appréhendait de reconnaître sous la figure d'un marxisme essentiellement idéologique, mimétique et compensatoire, la pérennité de certains de ses vieux blocages.

Pourquoi le milieu intellectuel québécois fut, au sortir de la révolution tranquille, un terrain si propice à la propagation d'une scolastique plus sectaire encore que celle dont il venait à peine de briser le carcan, c'est là une question qu'on ne règlera ni par un boutade (ah! ce que nous avons pu être naïfs de croire au grand soir), ni en arguant de l'indigence théorique du marxisme québécois pour faire comme si celui-ci n'avait jamais existé. Car il y a eu, en

dépôt ou peut-être à cause de cette pauvreté théorique, un marxisme québécois, c'est-à-dire une façon typiquement québécoise de se vouloir marxiste, révélatrice de ce que nous sommes et dont l'analyse contribuerait sans doute à lever un peu le voile sur ce que cache la longue fuite en avant de la pensée québécoise. « Alors que la réflexion, dit Richard Gervais, réclamait — et réclame encore — le bilan de cette expérience historique durable et quand même marquante, on dirait que ceux qui font métier d'intelligence sont passés du marxisme au non-marxisme en perdant la mémoire au lieu de gagner en lucidité. En ce sens, n'y a-t-il pas une certaine imposture à prétendre vivre aujourd'hui dans une époque de marxisme dépassé ? Qui prétendra que cette étonnante aventure n'a plus rien à nous apprendre? qu'est épuisé son bilan philosophique? On a tourné la page d'on ne sait quel livre ...» (pp. 13-14).

On pourra regretter que, dans un livre publié au Québec, aucune place ne soit faite à la forme spécifiquement québécoise d'une telle imposture, l'A. préférant plutôt s'en tenir (mais c'est là son droit le plus strict) à la déconstruction du « mythe dialecticien », mythe dont il subodore la survivance dans l'insistance même que mettent certains à en proclamer le dépassement. Mais puisque ce prétendu dépassement n'est pas moins suspect ici qu'il ne l'est par exemple en France (le dépassement ne constitue-t-il pas le mouvement même de la dialectique?), le livre de M. Gervais devrait, du moins en principe, mériter l'attention de ceux et celles (tout bien vérifié, pas mal nombreux) qui, à une époque encore proche et en divers lieux de la société québécoise, s'abandonnèrent aux vertus magiques de la dialectique. En principe seulement, car il est prévisible que « peu enclins à prendre la mesure de leur marxisme d'hier » (p. 13) la plupart tourneront le dos à un ouvrage qui les obligerait à revenir en arrière et à s'interroger sur la part qu'ils prirent dans ce que l'A. n'hésite pas à appeler la « terreur intellectuelle »<sup>2</sup>.

Époque de terreur intellectuelle et donc aussi de censure, où le marxisme totalitaire, quand on ne poussait pas l'aveuglement jusqu'à en nier l'existence, se trouvait le plus souvent réduit à un malencontreux accident de l'histoire, accident qu'il fallait être de droite ou (ce qui, à l'époque, revenait au même) de mauvaise foi pour seulement imaginer que Marx pût en être en quelque façon responsable.

C'est cette censure — toujours, quoique moins ouvertement, à l'oeuvre dans la pensée actuelle — que veut lever M. Gervais en s'attaquant à « l'esquive, qui consiste à nier tout rapport essentiel entre le totalitarisme communiste et la pensée marxienne » (p. 12). Esquive car s'il est une chose évidente selon l'A., une chose que l'on aurait dû apercevoir depuis bien longtemps si le désir de ne pas la voir, et l'espoir correspondant, n'avaient été les plus forts, c'est bien la « compromission » de Marx dans « l'entreprise totalitaire » (p. 13), compromission dont la dialectique hégéliano-marxiste constituerait en elle-même la preuve irréfutable. C'est précisément là ce que l'A.

va s'employer à démontrer: que « pensée marxienne et totalitarisme marxiste ne sont pas deux choses séparées l'une de l'autre — comme le voudraient les “marxistes critiques” et les “marxologues” (p. 22), mais qu'ils représentent plutôt les deux pôles, philosophique et politique, d'une même illusion dialecticienne.

\*            \*            \*

La démonstration de cette thèse parcourt trois étapes. D'abord, après avoir identifié dans son *Introduction* les différentes façons dont on s'y est pris jusqu'à maintenant pour éluder la question du rapport entre marxisme et totalitarisme, et laissé de côté les deux plus grossières (i.e. « l'apologie systématique » propre à « une certaine orthodoxie de gauche » et « la détraction systématique de la part de leurs homologues de “droite” », p. 14 ), l'A. va procéder (cf. *Le marxisme comme problème*, pp. 17-57) à un examen approfondi des deux manoeuvres les plus astucieuses: celle du marxisme non orthodoxe et celle de la marxologie, qui ne seraient l'une et l'autre, à tout prendre, que des « esquives » commandées par la volonté d'absoudre Marx de toute faute totalitaire.

Face à cet escamotage de la question et, plus généralement, à « l'ignorance philosophique [...] à propos du totalitarisme » (p. 73), l'A. s'efforce ensuite, dans la seconde partie de son ouvrage (*Totalitarisme*, pp. 59-100), de dégager les caractéristiques essentielles et de cerner l'enjeu philosophique du phénomène totalitaire. Rapportant celui-ci à « la visée de l'unité sociale parfaite » (p. 99) qui hante l'idéal communiste — visée qui a pour corollaire la « contestation radicale de la différenciation de la société en sphères politique et civile » (p. 100) — l'A. retrace, dans la dernière partie (*Dialectique*, pp. 101-201), la présence de cette obsession antipolitique de *l'Un* dans l'oeuvre de Marx, plus précisément dans *l'Aufhebung* de la dialectique de Hegel, dans cette « dialectique matérialiste » en quoi consiste « le véritable utopisme de Marx ».

En conclusion (pp. 203-206), l'A. reconnaît dans certains courants de la pensée contemporaine « la perpétuation de cette illusion dialecticienne » qui fut responsable de « l'utopique suppression du caractère formel des droits » — ces droits formels tant dénoncés par Marx et dans lesquels l'A. semble voir, pour sa part, le meilleur rempart contre le système totalitaire.

\*            \*            \*

L'ouvrage de M. Gervais représente sans nul doute un apport original dans un domaine singulièrement négligé par les chercheurs d'ici, alors que la discussion du rapport entre la théorie marxienne (ou marxiste) et la pratique marxiste totalitaire se poursuit presque sans interruption depuis une bonne trentaine d'années en Europe et aux États-Unis. Sans être toujours nouveaux, les éléments que l'A. apporte à ce contentieux — qui reste ouvert — s'articulent en une analyse rigoureuse du contenu philosophique et de la signification

politique de cette raison dialectique trop souvent invoquée en méconnaissance de cause ou encore comme alibi en certains quartiers intellectuels. Cela dit, la réflexion de M. Gervais nous semble présenter certains écueils qu'il importe de signaler.

D'abord une difficulté de méthode. Dans la seconde partie, *Totalitarisme*, l'A. souligne à bon droit l'insuffisance de la méthode empiriste et descriptive qui ne fournit que des définitions statiques du phénomène totalitaire. Mais on peut se demander si la méthode qu'il lui oppose, bien qu'elle mette l'accent sur certains traits organiques et dynamiques de ce phénomène, est en mesure de poser correctement les termes du débat sur la nature du totalitarisme. M. Gervais fait reposer les conditions méthodologiques d'un tel débat sur « l'alternative fondamentale » (p. 63) entre raison cartésienne (critique huxleyenne) et raison d'État (critique orwellienne). Cette alternative nous paraît plutôt abstraite, de même que la décision de l'A. de ne considérer le totalitarisme que comme un « avatar » de la raison d'État — décision qui implique non seulement que cette forme politique typiquement moderne qu'est le totalitarisme s'expliquerait indépendamment de la raison cartésienne et technicienne (et de l'aliénation au monde qu'elle présuppose), mais que celle-ci pourrait à la limite être utilisée efficacement contre le totalitarisme. Voilà qui est pour le moins discutable. À recourir à une telle alternative, on risque à notre avis de laisser échapper l'enjeu capital du marxisme qui se situe justement sur le plan de la synthèse nouvelle que Marx opère entre raison cartésienne et raison d'État, c'est-à-dire entre les impératifs typiquement modernes de rationalisation et de production du monde et de la société, d'une part, et, d'autre part, le concept traditionnel de gouvernement qui, depuis Platon, repose sur le désir d'instaurer un ordre permanent dans les affaires humaines, un État définitif où serait surmontée l'imprévisibilité inhérente à l'action humaine.

Cette fausse alternative méthodologique se répercute à coup sûr sur le plan de la problématique mise en place par M. Gervais pour élucider le rapport entre le marxisme et le totalitarisme. Il a tout à fait raison de dire que : « Les marxistes se livrent à la politique parce qu'ils détestent la politique. Pour eux, l'action politique vise "dialectiquement" à délivrer le monde de la politique » (p. 62). Mais de là à prétendre que le concept hégéliano-marxien de dialectique puisse, à lui seul, fournir un principe d'explication du totalitarisme marxiste (« Prise globalement, notre étude, qui focalise sur la dialectique la discussion des rapports du marxisme et du totalitarisme... », p. 134), il n'y a qu'un pas, que l'A. franchit trop vite. Car si tel était le cas, si le totalitarisme marxiste n'était que la résultante de la dialectique hégéliano-marxienne, il deviendrait alors extrêmement difficile de comprendre pourquoi la dialectique platonicienne, elle, en dépit des efforts très sérieux de Platon pour la rendre politiquement opératoire — et ce dans le même dessein que Marx, à savoir la destruction du politique en tant que domaine d'activité spécifique

— n'a pas *marché* dans le réel, pourquoi elle est restée à l'état d'utopie, tandis que « l'utopisme dialectique » de Marx a fonctionné, a trouvé un écho (et quel écho!) dans la réalité historique. Et cette objection ne saurait être levée simplement en invoquant l'incommensurabilité des deux dialectiques, la platonicienne et l'hégéliano-marxienne, car ce que nous force à penser la réussite historique du marxisme c'est non pas tant « la liaison entre l'intelligibilité dialectique et le modèle totalitaire » (p. 134), au sens d'une correspondance formelle entre deux formations discursives (entre un certain discours philosophique et un certain discours politique), que ce qui, au sein de la culture moderne même, fonde la possibilité de cette liaison et a permis et justifié ce transfert réussi de la dialectique dans la pratique politique. Tout se passe comme si pour l'A. la condition de ce transfert résidait dans la raison dialectique elle-même (par exemple: « La raison dialectique est le passeport philosophique du négativisme social », p. 200). Or il s'en faut de beaucoup, selon nous, que la dialectique, qui n'est après tout qu'une idée, renferme en elle-même un tel pouvoir, une telle efficace historique. Comme dit Hannah Arendt, « ce ne sont pas les idées, ce sont les événements qui changent le monde [...] et ce serait se leurrer et faire injure à la gravité des problèmes de l'époque moderne que de les considérer uniquement du point de vue de l'évolution des idées »<sup>3</sup>.

En privilégiant ce point de vue, il était quasiment fatal que l'A. ne vît dans le totalitarisme que le résultat d'une illusion spéculative dont (sans que l'on sache d'ailleurs trop comment elle est parvenue à se transposer dans la réalité historique) il suffirait de dénoncer critiquement l'usage pour que la philosophie en soit quitte avec le phénomène totalitaire.

En somme, ce qui manque le plus au livre de M. Gervais, c'est une réflexion sur l'histoire, c'est-à-dire sur un certain nombre d'événements et de transformations historiques qui, à l'époque moderne, vont préparer le terrain à l'avènement du totalitarisme et peut-être rendre son recours inévitable. Il eût fallu insister, nous semble-t-il, sur ce qui, dans la culture moderne, affirme l'immanence de la vérité à l'histoire, sur ce qui au sein de la société, dans le travail et dans l'industrie notamment, à la fois appelle et vérifie l'hypothèse anthropologique radicale du matérialisme dialectique. Demeure inexploré par l'A. ce que lui-même du reste appelle, à la toute fin de son dernier chapitre, ce « contexte du "désenchantement du monde" », ce « contexte historique de désacralisation » qui « explique probablement la reformulation hégélienne de la pensée dialectique » (p. 200).

C'est cette lacune qui trace la limite d'un ouvrage par ailleurs intéressant, fort bien écrit et, répétons-le, pertinent. Un ouvrage dont nous ne pouvons en définitive que recommander la lecture.

## NOTES

1. Pour reprendre le titre de l'excellent ouvrage de Maurice Lagueur, *Le marxisme des années soixante*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Brèches », 1982. À notre avis, ce livre est le seul autre ouvrage qui pourrait revendiquer le titre de premier véritable essai paru au Québec sur le marxisme, n'était que la problématique de M. Lagueur ne vise qu'un certain marxisme, celui d'Althusser, qu'elle examine par surcroît dans une perspective strictement épistémologique.
2. « Il suffit de se remémorer l'atmosphère qui régnait dans nos milieux universitaires au cours des années 1970 pour se convaincre de ce qui paraît aujourd'hui incroyable. Le marxisme exerçait une sorte de terreur intellectuelle » (p. 20). Maurice Lagueur a, de son côté, fort bien décrit cette atmosphère qui ne se limitait pas aux enceintes universitaires: « C'était l'époque où au Québec un professeur de Cégep pouvait avec fierté et assurance annoncer à ses étudiants qu'il allait les initier à la "science marxiste", l'époque où les thèmes traditionnels de notre histoire nationale ne se profilaient plus qu'assez timidement derrière l'analyse souvent un peu brouillonne de la lutte des classes et, assez paradoxalement, l'époque où, plus que jamais, on s'est inquiété de voir notre système d'éducation outrageusement orienté vers la reproduction des classes dominantes » (*op. cit.*, p. 20).
3. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, pp. 307 et 353.

## Philosophiques

philosophiques

Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, traduit de l'allemand par Anne-Marie Lionnet, Aubier, 1990, (c 1986), 330 p.

Niklas Luhmann, *Ecological Communication*, Translated by John Bednarz Jr., The University of Chicago Press, 1989, (1986), 187 p.

Guy Bellavance

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027159ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027159ar>

[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

Bellavance, G. (1991). Compte rendu de [Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, traduit de l'allemand par Anne-Marie Lionnet, Aubier, 1990, (c 1986), 330 p. / Niklas Luhmann, *Ecological Communication*, Translated by John Bednarz Jr., The University of Chicago Press, 1989, (1986), 187 p.] *Philosophiques*, 18 (2), 177–180.  
<https://doi.org/10.7202/027159ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1991

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

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

é  
rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

## COMPTES RENDUS

Niklas LUHMANN, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, traduit de l'allemand par Anne-Marie Lionnet, Aubier, 1990, (c 1982), 300 p.

Niklas LUHMANN, *Ecological Communication*, Translated by John Bednarz Jr., The University of Chicago Press, 1989, (c 1986), 187 p.

par Guy Bellavance

Ces deux titres s'ajoutent au corpus encore parcimonieux des traductions d'une des plus stimulantes contributions à la théorie sociologique contemporaine. Théoricien érudit et prolifique (plus de 6 000 pages de textes en édition allemande), original et controversé, la plupart du public francophone a sans doute été introduit à ses positions par le truchement de la critique qu'en fait Jürgen Habermas (cf. *Le discours philosophique de la modernité*), dont Luhmann est en Allemagne le principal contradicteur. Ceci rend d'autant plus problématique la stratégie de traduction adoptée ici. *Amour comme Passion*, sans être un ouvrage mineur, manque l'arrière plan théorique indispensable pour en apprécier — notion chère à Luhmann — toute la « complexité ». A cet égard, *Ecological communication*, qui offre une plus large vue de l'ensemble théorique, qui couvre un plus grand nombre de domaines sociaux et qui expose des thèses souvent plus provocantes, est plus satisfaisant. Le francophone anglophile peut aussi se référer à deux autres ouvrages, *The Differentiation of Society* (1982) et *Trust and Power* (1979), où se trouvent les mêmes vues générales et qui comportent de surcroît des introductions fouillées. En français on devra pour l'instant se contenter de trois articles dispersés dans autant de revues différentes: « L'in vraisemblance de la communication » *Revue Internationale de Science Sociale*, 1981, « Remarques préliminaires en vue d'une théorie des systèmes sociaux » *Critique* (trad. C. Piché), 1981 et « L'État politique » *Traverses*, 1985.

L'intérêt, et la difficulté, du programme théorique de Luhmann tient à son développement au confluent de plusieurs traditions intellectuelles: systémisme fonctionnaliste (à la suite de Parsons), cybernétique, développements épistémologiques de la biologie et phénoménologie. Cet effort de synthèse vise à intégrer à l'analyse de la société, et principalement des sociétés contemporaines, plusieurs champs théoriques: théorie de la communication, théorie des systèmes et théorie de

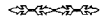
l'évolution socioculturelle. Chacun de ces axes théoriques s'articule autour de thèmes principaux qui permettent de situer rapidement, et sans doute trop grossièrement, l'auteur: invraisemblance de la communication et de l'interaction sociale, marquées par la *double contingence*; instabilité intrinsèque des systèmes sociaux, définis à titre d'actes communicationnels, et rivalisant en complexité avec les turbulences d'environnements qui leurs servent à la fois d'horizons et de prémisses; évolution d'une forme de société stratifiée (dont l'unité est assurée par un centre ou le sommet d'une hiérarchie) à une forme de société acentrée soumise au principe de différenciation fonctionnelle des sous-systèmes, chacun d'eux comme autant de points d'expression de l'unité de l'ensemble du système. Comme le dit l'auteur, l'unité de la société n'est rien de plus que la différence des systèmes fonctionnels (E.C. p.114). Chacun de ses ouvrages est ainsi conçu en fonction de ces différents niveaux conceptuels et déployé en référence à ces multiples traditions intellectuelles. En ce sens, *Ecological Communication*, critique des récents mouvements écologiques et des littératures qui en ressortent, est d'abord l'occasion d'expliquer les contraintes particulières que fait peser la différenciation fonctionnelle sur les relations entre système social et environnement, et, du même coup, une tentative de situer le problème écologique, tel qu'il s'est construit, en fonction de cette contrainte propre à la société moderne. Par là, le sujet de cet ouvrage, la « communication écologique », n'est pas le danger écologique en tant que tel, mais la forme obligée que doit suivre le processus de communication qui conduit à être averti de l'existence d'un tel danger. Ici, Luhmann fait intervenir la notion de « résonance » (processus d'ajustement continu de la société aux changements environnementaux) pour souligner l'état de communication décalée qu'entretient le système à son environnement (ceci à l'encontre des théories des écosystèmes). Il montre aussi comment la différenciation systémique, amplifiant l'indétermination du système social, contribue à accroître le niveau de communication écologique, forçant de surcroît à une posture paradoxale d'auto-observation sociale. La thèse principale, à savoir que les *changements environnementaux produisent à la fois trop et trop peu de résonances au sein de la société*, tient à cette particularité des systèmes d'être à la fois ouverts de l'intérieur et fermés sur eux-mêmes, obligeant à distinguer environnements interne et externe: au plan des frontières externes, les résonances peuvent être trop faibles, à cause du principe de restriction autour duquel s'organise tout système autoréférentiel; au plan des frontières internes elles seront trop fortes, compte tenu des niveaux de performance accrus de chacun des différents sous-systèmes, de leur extrême sensibilité, amplifiant d'autant risques d'interférences et problèmes de coordination. Luhmann accorde dès lors beaucoup d'attention aux contraintes propres à chacun des principaux sous-systèmes sociaux — droit, économie, politique, science, religion, éducation — à leurs codes et programmes respectifs, et

aux interférences et perturbations communicationnelles des uns aux autres. Ceci l'amène à une critique du zèle moral des nouveaux mouvements sociaux, substitut à un déficit théorique quant aux contraintes de la différenciation fonctionnelle, et à d'importantes réserves adressées à tout projet d'éthique écologique, de même qu'à une analyse originale de la fonction (rhétorique) de l'anxiété, thème porteur des nouvelles revendications et, selon Luhman, seuil minimal de communication écologique.

Par contraste, *Amour comme passion*, représente une démarche diachronique, appuyée sur un vaste corpus littéraire (du XVI<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui) et centrée sur l'évolution d'un code tout particulier, et de sa sémantique. C'est de plus l'occasion de mettre en oeuvre une notion cardinale à sa théorie de la communication, celle de « médium généralisé de communication symbolique ». L'Amour, désigné comme ce médium auquel a été assigné la tâche d'assurer le traitement communicationnel de l'individualité, est ainsi traité « comme code symbolique qui informe sur la manière dont on peut, dans le cas où cette éventualité est plutôt invraisemblable, communiquer tout de même avec succès » (p.18). Cherchant comment le médium a pu évoluer à travers ce passage d'une forme de société traditionnelle (organisée par stratification) à la forme contemporaine de différenciation, l'auteur résume cette évolution par la formule d'un « accroissement de vraisemblance de l'invraisemblable » (*Ibid.*). L'Amour, tentative de réponse à la dynamique de dissolution inhérente à toute liaison, enregistre aussi à travers sa sémantique, à titre de Médium, le processus de normalisation de structures sociales plus invraisemblables. Examinant le déplacement du centre de gravité du médium — qui passe de l'idéal (classique), au paradoxe (romantique) avant de devenir problème (fonctionnel) — il en profite pour mettre en lumière les contraintes liées au principe de « double contingence ». L'ouvrage s'achève sur une analyse de la problématisation contemporaine du code, où la différence entre relations personnelles et impersonnelles tend à devenir la « différence », celle « qui fait la différence ». L'amour autonome, confondu à la recherche de l'autonomie personnelle, est alors recherché à titre de « validation de la présentation de soi », chacun laissé à lui-même face à l'autre aux prises avec un problème de communication improbable. La société se trouve en ce sens confrontée aujourd'hui à ses désirs sous forme de réalité. L'Amour, « comme problème du maintien de l'invraisemblance, est rendu conscient » (p. 210), imposant un niveau d'exigences toujours plus élevé, producteurs d'attentes d'autant plus souvent déçues. L'Amour Passion apparaît dès lors sémantique de transition, ayant permis le développement réflexif de l'intimité (à base sexuelle), ayant aidé à promouvoir puis à imposer l'Amour, mais semblant plutôt inapte à traiter ce qui en est résulté: « Rendre d'abord possible, et aussi plausible, ce qui est

invraisemblable est une chose; mais le supporter en est une autre »  
(p. 199).

*Département de Sociologie*  
*Université de Montréal*



*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, « Derrida »,  
n<sup>o</sup> 2, avril-juin 1990, pp. 131-479.

Ginette Michaud

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027160ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027160ar>

[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

Michaud, G. (1991). Compte rendu de [*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, « Derrida », n<sup>o</sup> 2, avril-juin 1990, pp. 131-479.] *Philosophiques*, 18 (2), 180-181. <https://doi.org/10.7202/027160ar>

*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, « Derrida », n° 2, avril-juin 1990, pp. 131-479.

par Ginette Michaud

Outre la recension critique des principales parutions qui ont marqué l'année philosophique courante, le lecteur trouvera dans ce numéro de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* seize textes rendant hommage à la pensée de Jacques Derrida. Sous la direction de Catherine Malabou, ce numéro réunit des signatures dont le prestige et la qualité, dans le domaine philosophique, mais également dans ses confins (traditions biblique, juive, psychanalyse, littérature), parlent d'eux-mêmes: parmi ces contributions, mentionnons pêle-mêle (la coordonnatrice a prudemment opté, pour sa part, pour l'ordre alphabétique) celles de Maurice Blanchot (après un long silence), de Giorgio Agamben, de Gérard Granel, de Nicole Loraux, de Roger Laporte, de René Major, de Jean-Luc Nancy, de Jean-François Lyotard... On m'excusera de ne pas les citer toutes ici, mais on saura gré à Catherine Malabou d'avoir intégré à l'ensemble deux textes de collègues américains, David Farrell Krell et John Sallis: lorsqu'on connaît l'étrange fortune —Derrida parlerait mieux ici de « destinérance » — de son œuvre philosophique outre-Atlantique, cette initiative s'imposait de fait... De Derrida lui-même, on pourra également lire des manières de définitions, textes non totalement inédits puisqu'il s'agit d'extraits tirés de la manifestation « Les Immatériaux » qui eut lieu au Centre Georges-Pompidou en 1985: ces "Épreuves d'écriture", issues d'un réseau d'écriture sur micro-ordinateurs reliant vingt-six auteurs, sont ici isolées, "traduites" et commentées par Lyotard. Au moment où paraît une nouvelle constellation de textes de Derrida — l'année 1990 aura été particulièrement féconde, avec sept titres, nouveaux ou réédités, dont *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines* (Réunion des musées nationaux), et la troublante « confession » qui (dè)double le *Jacques Derrida* écrit à deux mains par Geoffrey Bennington et l'auteur lui-même (Seuil, « Les contemporains ») —, l'accompagnement critique que représente ce numéro de la *Revue philosophique*, lecture-bilan de plus de vingt ans d'écriture (« une extraordinaire écriture, note Gérard Granel, qui a toujours, pour ainsi dire, une blessure d'avance »), s'avère non seulement bienvenu mais nécessaire.

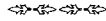
Le genre de l'hommage — Derrida lui-même, mieux qu'un autre, en a à maintes occasions dévoilé les mécanismes — fait toujours fond sur un certain malaise où des affects contradictoires se croisent: reconnaissance, admiration certes, mais aussi envie, ressentiment, jalousie voilée, et pour tout dire violence. Ainsi, plusieurs textes de ce numéro font-ils état de cette violence inévitable, où toute fidélité peut se retourner, selon l'angle, en trahison: Catherine Malabou, par exemple, prend le risque dans « Économie de la violence, violence de l'économie » d'un possible mais intéressant forçage en ébauchant un dialogue entre un certain Marx penseur de l'écriture et Derrida; Jean-Luc Nancy dans « Sens elliptique » avoue d'entrée de jeu que c'est « Non le *corpus*, mais le corps » (p. 325) de Derrida qui est visé par l'exercice; Gérard Granel déclare dans « Sibboleth ou de la Lettre » qu'il voudrait « parler juif dans la mesure où, si je veux rencontrer mon ami, il faut que je traverse la rivière » (p. 185), et il ajoute que « dans le cas unique de Derrida, le *partage* ne va pas sans *entame*, et qu'il est malaisé de se laisser entamer » (p. 187): est-ce la raison pour laquelle Roger Laporte, abandonnant toute distance nécessaire à l'échange avec l'autre, tout en adoptant paradoxalement la forme de la lettre ouverte, renonce à parler de, sur, ou autour de Derrida, pour simplement parler de lui, pour « s'entendre parler », comme le titre de son article le suggère, par le truchement de l'adresse à l'autre? D'autres collaborateurs gardent davantage les distances, et les formes, en développant de manière plus attendue un point de la pensée de Derrida à partir de leur recherche propre: Nicole Loraux discute de manière fine les problèmes liés à la métaphore et à sa traduction dans *l'Orestie*; René Major analyse les affinités entre dissémination, déconstruction, déliaison et castration; Bernard Stiegler explore longuement dans « Mémoires gauches » la logique du narcissisme portée par la photographie (en dépit des déclarations liminaires, l'étude porte davantage sur Barthes que sur Derrida); John Sallis retrace, entre autres « Doublures », la double lecture de Husserl opérée par Derrida dans *La voix et le phénomène*, « redoublement qui restaurerait l'original précisément dans le double » (p. 353).

S'il est quelque peu difficile de dégager des lignes de force de cet ensemble par définition divers (et l'ordre alphabétique ici n'y fait rien), on distinguera trois foyers de réflexion: la tradition rabbinique et biblique (Blanchot interroge la figure de Moïse, Agamben médite sur celle des rabbis entrant au *Pardes*); l'autre rive, grecque, de la pensée philosophique (R. Brague, N. Loraux, G. Granel); des relectures de Derrida lisant Nietzsche (M. Haar), Husserl (J. Sallis), Heidegger (J. Taminiaux).

De manière générale, on considère plus volontiers les oeuvres programmatiques du « début » (*La Grammatologie, L'écriture et la différence*) que les plus récentes (une seule étude, celle de Stiegler, prend pour point de départ *Psyché*): rien sur la pensée derridienne sur le droit, l'enseignement de la philosophie, l'amitié (les douloureuses

*Mémoires – pour Paul de Man* sont soigneusement évitées), les développements sur l'(archi)-politique et la communauté, ou encore l'envahissement croissant de l'autobiographie... Ces traces-là, ces voies frayées par la réflexion de Derrida resteront encore un temps en attente de transmission: de haute tenue bien qu'un peu conventionnel, le présent numéro circonscrit, sans la circonvenir entièrement, une certaine réception de l'oeuvre de Derrida. Comme dans le cas de « Circonfession », il y a fort à parier que l'oeuvre à venir continuera à tenir en échec et à déborder toute matrice de base qui tenterait d'en rendre compte.

*Département d'Études françaises  
Université de Montréal*



Pierre Macherey, *À quoi pense la littérature? Exercices de la philosophie littéraire*, Presses Universitaires de France, collection *Pratiques théoriques*, 1990, 253 pages.

Marc Turgeon

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027161ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027161ar>

[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

Turgeon, M. (1991). Compte rendu de [Pierre Macherey, *À quoi pense la littérature? Exercices de la philosophie littéraire*, Presses Universitaires de France, collection *Pratiques théoriques*, 1990, 253 pages.] *Philosophiques*, 18 (2), 182–183. <https://doi.org/10.7202/027161ar>

Pierre Macherey, *À quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire*, Presses Universitaires de France, collection *Pratiques théoriques*, 1990, 253 pages.

par Marc Turgeon

Le livre de Pierre Macherey essaie de resituer, à partir d'un certain nombre d'« études de cas », les rapports de la littérature à la philosophie. L'ouvrage comporte trois parties et discute de neuf œuvres regroupées thématiquement, si bien que les sous-titres constituent les principales entrées d'une typologie à laquelle pourraient se greffer d'autres corpus de la même famille:

I. *Les chemins de l'histoire* (Mme de Staël — le rôle de la culture dans la constitution d'un peuple et de son identité nationale; le lien entre représentations idéales et pratiques collectives; George Sand — l'exploration de la pensée religieuse, du thème de l'humanité et de l'universalité; Raymond Queneau — la transposition du thème hégélien de la fin de l'histoire).

II. *Au fond des choses* (Victor Hugo — la naissance d'une littérature des profondeurs, la découverte, au XIXe siècle de l'antithèse de la foule et du sublime; Georges Bataille — une anthropologie matérialiste centrée sur le thème de l'ignominie; Céline — la littérature du dégoût, du ressentiment et de la faute).

III. *Tout doit disparaître* (Sade — la rencontre du pouvoir et de la jouissance dans le récit, nous menant à la limite de la représentation, le rien au-delà des mots; Flaubert — le réel toujours absent et qui se dérobe aux efforts de l'écrivain pour le saisir par des images; Raymond Roussel de Foucault — la littérature, non comme un leurre, un masque posé sur la folie, mais comme exploration d'un langage du vide dans lequel l'œuvre toujours absente et la folie communiquent).

Ces *exercices de philosophie littéraire* ne cherchent pas, selon le mot de l'A., à nier le « cercle immémorial » de la confrontation entre littérature et philosophie pour revendiquer la primauté de l'une ou de l'autre. Ils ne cherchent pas non plus à faire l'histoire de la production de l'opposition entre littérature et philosophie, mais à donner quelques exemples, dans une perspective thématique, de la manière dont l'une et l'autre se croisent, faisant intervenir l'histoire et la philosophie comme ensemble de référence de l'analyse littéraire:

une sorte de parcours théorique conduisant de spéculations sur le devenir (« les chemins de l'histoire ») à des variations spéculatives sur le thème de l'immanence (« au fond des choses ») pour aboutir à une réflexion sur la mort (« tout doit disparaître »). Le devenir, l'immanence et la mort: à travers l'enchaînement de ces notions semble s'esquisser l'allure générale d'un message. Tout se passe comme si les oeuvres de la Littérature, au sens historique de cette expression..., donnaient chacune leur version d'un unique discours, qu'elles auraient communément en partage, et qui constituerait leur « philosophie ». Ce discours se résumerait de la manière suivante: en suivant les chemins de l'histoire, on parvient au fond des choses, jusqu'au point où tout doit disparaître (194).

Cette méthode n'est pas celle dans laquelle, comme le droit ou la religion, la littérature devient un objet pour un discours philosophique de type démonstratif qui localise des territoires et des préoccupations. La philosophie littéraire que nous propose l'A. se veut plutôt un discours de comparaison de la littérature et de la philosophie en termes de production: ce que l'une et l'autre font des ressources de l'autre et de l'une. Non l'exposé de la philosophie inconsciente des écrivains, ni une stylistique des philosophes, mais la recherche, dans les formes littéraires, de la pensée que produit la littérature: un écart, une ironie de la pensée qui n'adhère jamais, ni à l'identité, ni au concept. Un miroir brisé du réel.

Le livre de Macherey est à situer dans la foulée du travail de Foucault — plutôt que celui de Derrida — sur l'épistémologie des formes littéraires. Il accompagne ainsi le renouveau des études thématiques en France ces dernières années. Il est toutefois dommage qu'il n'ait pas su tirer profit du travail fait en ce sens par des théoriciens tels Northrop Frye ou Kenneth Burke, ou encore Ernst Jauss, qui ont exploré les ressources de la rhétorique dans la constitution de typologies de thèmes et de formes discursives (l'ironie, notamment) permettant de saisir la conjonction d'un certain nombre de préoccupations littéraires et philosophiques dans leur historicité.

**Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Collection Épiméthée, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, 292 p.**

Denis Fiset

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027162ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027162ar>

[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

Fiset, D. (1991). Compte rendu de [Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Collection Épiméthée, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, 292 p.] *Philosophiques*, 18 (2), 184–188.  
<https://doi.org/10.7202/027162ar>

Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Collection Épiméthée, Presses Universitaires de France, Paris, 1990. 292 p.

par Denis Fiset

« Fallait-il publier cet écrit de 1953-1954?... ». Telle est la question lancée par J. Derrida dans « l'avertissement » à cet ouvrage qui a servi de « mémoire » pour le diplôme d'études supérieures en philosophie à l'École normale supérieure. Malgré sa « signification documentaire » — les nombreuses occurrences du terme « dialectique » témoignent de l'influence de Cavailles et de Tran-Duc-Thao —, cette publication rappelle que Derrida est l'auteur de nombreux textes sur Husserl et que ceux-ci ont marqué, à tort ou à raison, le commentaire français de la phénoménologie. Mais ce ne sont certainement pas ces textes qui lui ont valu la place qu'il occupe aujourd'hui encore sur la scène philosophique et littéraire en France et plus encore en Amérique. L'oeuvre de Derrida s'est plutôt imposée, en philosophie du moins, par ce qu'il a appelé « la déconstruction de la métaphysique » — le mot est de M. Heidegger, un autre phénoménologue — qui consiste à « démonter » les constructions qui ont fait système dans la philosophie traditionnelle depuis Platon. L'écriture est un cas exemplaire de cette entreprise qui fait corps avec le programme d'une grammatologie que pratique Derrida dans nombre de textes qui continuent de se multiplier et dont le style singulier rompt avec l'usage consacré par la tradition.

La publication de cet écrit de jeunesse peut donc surprendre aussi bien le phénoménologue qui persiste que le déconstructeur qui résiste. Ce dernier peut sans doute y voir les traces lointaines de la « différance » — on y retrouve l'expression « contamination différentielle ». Mais rien qui vaille le déplacement. Ce livre, autant par son thème que par son style, semble donc destiné aux lecteurs de Husserl et Derrida avoue, non sans remords, qu'il a cédé aux sollicitations de ses amis des P.U.F. Le lecteur de Husserl y trouvera le jeune Derrida, plutôt perspicace, aux prises avec un thème particulièrement retors, celui de la genèse, qui malgré le travail des années, demeure problématique en phénoménologie. Il va sans dire que l'ouvrage est ambitieux: Derrida entreprend une « lecture panoramique » de l'oeuvre de Husserl en suivant la genèse d'un thème. Pour ce faire, il sectionne le développement de la pensée de Husserl en quatre moments dont les deux premiers font l'objet de la première partie de son livre, le troisième moment est examiné dans la deuxième partie, alors que le thème proprement phénoménologique de genèse occupe les deux dernières parties.

Pour le dire rapidement, le premier moment (1887-1896) est organisé autour des recherches de Husserl sur l'origine du concept de nombre. C'est donc très tôt que le problème de la genèse s'est

imposé à Husserl et c'est à ce titre que Derrida s'intéresse aux recherches de Husserl sur le fondement des mathématiques dont une partie a été publiée dans le premier tome de sa *Philosophie de l'arithmétique* (1891). Or on sait que le deuxième tome de cet ouvrage n'a jamais vu le jour. C'est que, comme le remarque justement Derrida (p. 78), Husserl, sous l'influence de Frege, a vite reconnu l'insuffisance du psychologisme — de la psychogénèse — pour une entreprise qui n'a jamais cessé de préoccuper la phénoménologie. Derrida attribue cet échec à une conception psychologisante de l'intentionnalité:

Il parle bien « d'analyse intentionnelle » mais si ces analyses paraissent si fragiles à Frege, si, plus tard, il en abandonnera le principe, c'est qu'il s'embarrasserait encore d'une intentionnalité psychologique dont l'idée était trop fidèlement héritée de Brentano: intentionnalité constituée, signification ou structure de la conscience, caractère attribué à un sujet substantiel. (p. 77)

Le deuxième moment (1896-1905) de l'oeuvre de Husserl se caractérise par la tentative d'obtenir un concept de signification et un concept d'intentionnalité qui échappe aux objections de Frege par exemple. Cette période est marquée par la publication des *Recherches Logiques* (1900/1901) dont le premier tome, *Prolégomènes à la logique pure*, constitue une attaque en règle contre la forme de psychologisme que pratiquerait Husserl dans son premier ouvrage et qui était largement répandue à cette époque. Husserl y relègue la psychologie à une « science des faits » et il fait valoir qu'à ce titre, elle est en principe incapable de fonder l'objectivité de la logique et des mathématiques. On peut dire que c'est précisément cet anti-psychologisme qui l'a poussé à une forme de platonisme dans les *Recherches Logiques*.

Maintenant, le thème génétique est « neutralisé » durant cette période et Derrida soutient que « c'est la difficulté de cette "neutralisation" qui [...] anime tout le mouvement de la pensée husserlienne de 1901 à 1919-1920 » (p. 107). Cette thèse, pour problématique qu'elle soit, rappelle que les *Recherches Logiques* constituent un ouvrage de « percée » et que Husserl, insatisfait de la conception de la phénoménologie qu'il y défend, procédera, peu de temps après sa publication, à un long travail qui aboutira à la phénoménologie transcendantale des *Idées directrices* (1913). C'est durant la période qui remplit le troisième moment (1905-1918) de ce développement que Husserl donne à la phénoménologie sa véritable méthode, celle de la réduction, et que, abandonnant le réalisme naïf des *Recherches Logiques*, il se convertit à une forme d'idéalisme transcendantal. Encore ici, Derrida n'est pas très explicite. Il craint, avec raison semble-t-il, le résultat « inquiétant » auquel Husserl aboutit au fameux § 49 des *Idées directrices* où il évoque l'hypothèse de la destruction du monde: le monde « réduit » est conçu comme le corrélat intentionnel et son existence est indifférente à la conscience. Derrida se contente donc d'évoquer cette expérience de pensée, attribuant la cause de cet idéalisme aux « structures de

la corrélation noético-noématique » dans lesquelles s'enferme l'analyse statique des *Idées directrices* (p. 144). On n'en sait pas davantage sur le sens de cette corrélation et plus généralement sur la manière dont il conçoit la théorie husserlienne de l'intentionnalité. Car, après tout, le passage de l'analyse statique à l'analyse génétique ne semble pas affecter l'idéalisme de Husserl.

Cette ambiguïté grève lourdement les analyses des deux dernières parties du livre où il est finalement question de la dernière phase du développement (1919-1939), période au cours de laquelle Husserl opère un retour à la question de la genèse (« on n'échappe pas à la dialectique » p. 190). Il s'agit en fait d'une lecture des principaux textes de cette période dont le thème central est la « *Lebenswelt* ». En « quête d'une ultime source génétique » (p. 223), Derrida interroge la possibilité principielle d'une phénoménologie génétique:

Le devenir génétique n'étant plus constitué, dans sa signification, par l'activité d'un sujet transcendantal, mais constituant l'« ego » lui-même, la sphère de la phénoménologie n'est plus définie par l'immanence vécue des structures noético-noématiques; elle n'est plus immédiatement transparente à un spectateur théorique des essences. C'est à un devenir génétique que doit, en un certain sens, aboutir la phénoménologie. C'est là qu'elle doit s'accomplir, mais elle doit le faire en devenant ontologie ou en entretenant avec l'ontologie des rapports fondamentaux. (p. 179)

Ce passage et d'autres me semblent témoigner d'un certain nombre de confusions dont est victime le jeune Derrida. La première concerne l'identification de la phénoménologie à une analyse des essences et ce malgré l'insistance avec laquelle Husserl s'est efforcé, et ce dès les *Idées directrices*, à les dissocier. Le thème principal de la phénoménologie est l'intentionnalité — l'analyse des essences relevant de ce que Husserl appelle singulièrement l'ontologie. La question est bien plutôt de savoir si cette théorie de l'intentionnalité peut composer avec les exigences d'une phénoménologie génétique. C'est à cette question que cherche à répondre l'un des derniers textes de Husserl dont le titre complet est « La question de l'origine de la géométrie comme problème historico-intentionnel ». Selon Derrida, cette tentative ultime échoue à « fonder l'analyse intentionnelle ». Ce fondement, Derrida le cherche dans une forme d'ontologie, peut-être une forme d'*eksistentialisme*, à laquelle n'aurait pas accès une phénoménologie sise sur l'idée d'un ego transcendantal. Tant que l'on admet cela, on se refuse à cette autre interprétation suivant laquelle le thème génétique a certes provoqué de profonds remaniements, notamment, comme le remarque Derrida, eu égard à la conception de l'ego comme « pôle source » des actes, et que ceux-ci ont entraîné un approfondissement de sa théorie de l'intentionnalité. Mais de là à dire que la phénoménologie n'est plus « définie » par les structures noético-noématiques, cela me semble contredit par plusieurs passages des textes sur lesquels

s'appuie l'étude de Derrida. Par ailleurs, Derrida entretient le préjugé qui fait du dernier Husserl un « fondationnaliste », c'est-à-dire une entreprise motivée par l'idée d'un fondement ultime, celui, par exemple, d'un ego transcendantal. Encore ici, cette interprétation ne résisterait pas à un examen plus précis de certains passages des *Méditations Cartésiennes* par exemple. Et l'insistance sur l'*Abgrund*, la « complication originaire », et., n'aurait pas la portée que lui confère Derrida. Une lecture plus charitable, une interprétation se pratiquant dans les limites du bénéfice du doute, l'aurait peut-être conduit à des résultats moins désastreux et surtout à moduler le ton un peu apocalyptique avec lequel il conclut son étude.

La question de l'écriture n'est pas posée dans ce premier écrit de Derrida. Elle est au centre de l'*Origine de la Géométrie*, « un des plus beaux textes de Husserl » (p. 260), que Derrida a traduit quelques années plus tard en l'augmentant d'une longue introduction. L'écriture, en effet, rend possible, en la consignant, la transmission des objets idéaux et leur accessibilité à une communauté linguistique donnée. « Husserl indique ainsi la direction d'une phénoménologie de la chose écrite » (*Origine de la Géométrie*, p. 88). C'est ainsi que la problématique de l'écriture orientera son trajet philosophique durant cette période et elle donnera lieu à la publication de deux essais, *La voix et le phénomène* (1967) et surtout *De la Grammatologie* (1967) où ce concept d'écriture prendra sa forme systématique. Et c'est précisément le concept d'écriture qui est à l'oeuvre dans cet ouvrage que Derrida fera valoir dans *La voix et le phénomène* contre la conception husserlienne du signe dans la première des *Recherches Logiques*.

Il s'agit de la légitimité de la distinction qui ouvre les *Recherches Logiques* entre la fonction expressive et la fonction indicative du signe. Husserl procède à une réduction sémantique qui a pour but de désenchevêtrer l'expression pure dont il a besoin pour les fins d'une grammaire logique. Derrida voit dans cette tentative de réduire la fonction indicative du signe le geste de toute une tradition, d'abord celui de Platon dans le *Phèdre*, qui a un rôle de supplément relativement au langage parlé. Ce geste est qualifié de phonocentrisme et il s'apparente à ce que Derrida dénonce sous le titre de « métaphysique de la présence ». Sa stratégie consistera donc à démontrer l'impossibilité de dissocier l'expression de l'indice — il y aurait là contamination différentielle — et donc l'impossibilité de constituer un langage purement expressif. Ce n'est pas le lieu de chercher à problématiser la lecture de Derrida. Je me permets toutefois de rappeler que là où Derrida accorde une importance démesurée au langage, Husserl n'y voit qu'une forme dérivée d'intentionnalité. D'autre part, et cela peut surprendre, il n'est aucunement fait mention de la revalorisation de la fonction indicative dans l'oeuvre du dernier Husserl sur laquelle s'appuient la plupart des textes de Derrida sur la phénoménologie. À cet égard, il n'est peut-être pas inutile de citer ce passage de *Expérience et Jugement* où Husserl rappelle que la phénoménologie

génétique est en fait une extension des recherches entreprises autour du concept de signe indicatif. Husserl écrit que

le phénomène de l'indication est quelque chose qu'il est possible de montrer du point de vue phénoménologique (cette interprétation élaborée dès les *Recherches Logiques*, y constituait déjà le noyau de la phénoménologie génétique). (pp. 87-88).

Ce que suggère ce passage, entre autres, c'est que le développement de la phénoménologie de Husserl jusqu'à la phénoménologie génétique va de pair avec la revalorisation de la fonction indicative du signe qui, pour des raisons thématiques, avait été mise hors circuit dans les *Recherches Logiques*. Le thème de la « *Lebenswelt* » et, comme l'indique Husserl dans *Origine de la Géométrie*, la question du rapport entre le monde, l'intersubjectivité et le langage, vient supplanter, en la relativisant, la conception du langage des *Recherches Logiques* qui privilégiait la relation prédicative aux objets et qui faisait du langage l'expression plus ou moins adéquate de la pensée.

Quoi qu'il en soit, si cet ouvrage se devait d'être publié, c'est peut-être moins pour sa signification documentaire dans l'économie du commentaire de la phénoménologie que pour placer les adeptes enthousiastes de la déconstruction devant la philosophie qui se veut une science rigoureuse et qui préconise un retour aux choses mêmes. Car, après tout, « L'histoire de la philosophie n'est pas un roman... » (Husserl cité par Derrida p. 280)

*Département de philosophie  
Université du Québec à Montréal*



*Vocabulaire d'esthétique*, sous la direction d'Étienne Souriau,  
Paris, P.U.F., 1990, 1408 p.

Pierre Gravel

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027163ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027163ar>

[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

Gravel, P. (1991). Compte rendu de [*Vocabulaire d'esthétique*, sous la direction d'Étienne Souriau, Paris, P.U.F., 1990, 1408 p.] *Philosophiques*, 18 (2), 188–189.  
<https://doi.org/10.7202/027163ar>

*Vocabulaire d'esthétique*, sous la direction d'ÉTIENNE SOURIAU, Paris, P.U.F., 1990, 1408 p.

par Pierre Gravel

L'entreprise était colossale, voire peut-être abyssale. Que l'on y songe: plus de 1400 pages d'une impression serrée, près de 1800 entrées de notions techniques, de groupes, de mouvements, etc, couvrant tous les domaines courants en esthétique, soit ceux de la danse, de la musique, de la peinture, etc, sans aucune donnée biographique concernant les artistes en question, ce *Vocabulaire d'esthétique* était certes attendu et tiendra une juste place à côté d'œuvres analogues. Nous pensons particulièrement au *Vocabulaire de psychanalyse* de MM. Laplanche et Pontalis, et surtout au *Vocabulaire technique et critique de Philosophie* de M. Lalande avec lequel notre vocabulaire partage de nombreux traits communs. Traits d'une époque, voulions-nous

dire, qui croyait pouvoir se doter de tels instruments de travail pour un long terme.

Sous la direction de M. Étienne Souriau, le travail d'équipe commença dès le début des années trente. Interrompu pour des raisons de force majeure pendant la guerre, le travail fut repris en 1945 sous l'égide de la « Société française d'esthétique », poursuivi jusqu'à la mort de son directeur en 1979, et complété finalement dans l'esprit de son initiateur par Mme Anne Souriau, à laquelle s'est jointe une équipe de 36 collaborateurs, la majorité provenant du CNRS, chacun spécialiste de l'un ou de l'autre des domaines considérés. Notons également que tous les articles sont signés, ce qui peut être très utile pour la compréhension de l'angle ou du point de vue qui a pu guider ou orienter la rédaction de ces articles. Globalement, il s'agit donc d'un « tableau » assez fidèle et parlant de la compréhension qui s'est développée en France autour de l'esthétique dans ces soixante dernières années, ce qui n'est pas rien. Parmi les collaborateurs dont nous venons de parler, les Québécois remarqueront avec intérêt qu'il y en avait au moins deux, soit MM. Mikel Dufrenne et Daniel Charles, qui connaissent assez bien l'évolution et les différents courants de l'art québécois, surtout dans ses aspects picturaux et musicaux. Comment dès lors comprendre, et c'est une question que nous leur adressons, le singulier oubli dont s'est vu ici marqué le mouvement de *l'automatisme* autour de Borduas, Gauvreault, et *alii* qui a été considéré à bon droit comme ayant été à l'origine du renouveau québécois en matière d'art et d'esthétique? Comment comprendre cet oubli en effet alors que l'on consacre une notice à un mouvement créé à Londres en 1914 qui avait nom « vorticisme »? Il est vrai que la Manche est plus étroite que l'Atlantique nord, mais les Québécois seront déçus au moins à ce titre.

Dans l'ensemble, donc, il s'agit d'un travail soigné et qui sera très utile à tous ceux, professeurs, étudiants, chercheurs et journalistes, qui s'intéressent au domaine en question. Il s'agissait en quelque sorte d'un « manque » dans nos lettres, et il faut dire qu'il a été désormais comblé, même si on peut lui reprocher certains oublis, ou certaines atténuations, mais il y en a toujours dans un travail de ce genre. À la rubrique « mimésis », par exemple, essentielle pour la compréhension de l'esthétique grecque, on se contente de nous renvoyer à l'acception, classique dans l'esthétique française, de l'« imitation ». Si Platon avait cru que le poète ne faisait qu'imiter un réel déjà donné, il ne l'aurait jamais expulsé de sa Cité. De même, à la notion rendue célèbre ici par le regretté René Payant de « vedute », on se contente de nous renvoyer à la racine « voir ». Mais, et j'y insiste, il s'agit là de détails qui se retrouvent nécessairement en tout travail de ce genre et qui ne sauraient en entamer la valeur.

**Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, L'Ordre Philosophique, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 424 p.**

Marc Imbeault

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027164ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027164ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Imbeault, M. (1991). Compte rendu de [Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, L'Ordre Philosophique, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 424 p.] *Philosophiques*, 18 (2), 190–191. <https://doi.org/10.7202/027164ar>

Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, L'Ordre Philosophique, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 424 p.

par Marc Imbeault

Le dernier livre de Ricoeur couronne brillamment une méditation qui s'étend sur quelques dizaines d'années. L'auteur scrute à nouveau le statut philosophique de l'être humain en mettant à profit une vaste érudition et une grande expérience de la vie. L'objet du livre est, comme son titre l'indique, la notion de « soi ». Pour espérer comprendre le statut ontologique du soi il faut, selon l'auteur, 1) contrecarrer l'alternance d'exaltation et de déchéance qui affecte les philosophies du sujet, 2) dégager les conséquences philosophiques de l'ambiguïté qui entoure la notion d'identité (identité-*idem* des choses qui persiste à travers le temps et identité-*ipse* de la personne qui ne se maintient qu'à la faveur de la parole tenue), 3) renouveler l'ancienne dialectique du Même et de l'Autre.

Quiconque a eu à construire (ou à reconstruire) un « moi » (tout le monde) devrait comprendre aisément l'intuition de base du philosophe: le moi ne se constitue qu'à la faveur d'une rencontre avec l'autre. C'est-à-dire, pour simplifier, en étant capable de se témoigner à soi-même de la sollicitude comme s'il s'agissait d'un autre. La discussion du statut ontologique de l'ipsité doit mettre en lumière la promotion légitime du moi et sa condition de possibilité: le respect de l'autre. Plus précisément le respect de la parole donnée à l'autre. Le thème de la parole est exploité au maximum. Ce qui explique l'importance des discussions consacrées à la pragmatique du langage depuis Austin et Searle, où, comme on le sait, la « promesse » sert de modèle pour tous les autres actes de langage (ou de discours comme préfère dire Ricoeur afin de conserver la référence à la parole que le mot « langage » atténue au profit de la référence au système).

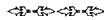
Outre cette complicité avec la pragmatique du langage, il faut mentionner la présence de discussions très élaborées des doctrines aristotélicienne de l'éthique et kantienne de la morale. Fidèle à ses habitudes, l'auteur tente d'articuler des réflexions qui, à première vue, sont incompatibles. Le défi est considérable: il s'agit de marquer les traits par lesquels la tradition téléologique fait signe en direction du formalisme, sans nier pour autant la rupture opérée par ce dernier (238). Je ne mentionnerai qu'un seul aspect du rapprochement tenté par Ricoeur. Selon lui l'établissement par Aristote d'un critère commun à toutes les vertus (le terme moyen) prend rétrospectivement le sens d'une amorce d'universalité (238). On voit par cet exemple à quel point la « suture » dont il est question ici est faite d'un fil ténu.

Un dernier aspect du livre doit être mentionné. Il s'agit de la discussion de nature politique que l'auteur greffe sur son herméneutique du soi. La réflexion s'appuie cette fois principalement sur les travaux

de Max Weber et Hannah Arendt. Ricoeur s'inspire du premier pour la définition générale du politique et de la seconde quant à la condition de possibilité du pouvoir: « Le pouvoir, avons-nous admis à la suite de Hannah Arendt, n'existe qu'autant et, aussi longtemps que le vouloir vivre et agir en commun subsiste dans une communauté historique » (299). Il importe à une herméneutique du soi de bien distinguer entre *pouvoir* et *domination*. La structure hiérarchique de domination entre gouvernants et gouvernés recouvre si bien la signification du pouvoir que nous en sommes venus à oublier cette distinction. Ricoeur semble à certains moments donner raison à ceux qui croient que la philosophie politique moderne a mis de côté un peu vite la dimension éthique, qui était au cœur de la conception politique des anciens, pour y substituer la violence. La discussion s'articule autour des notions de *conflit* et d'*institution juste*, et aboutit à une tentative de redéfinition de la notion éminemment politique d'égalité.

L'ouvrage conclut par une « étude exploratoire » intitulée: « Vers quelle ontologie? ». Celle-ci vise à élucider les implications ontologiques des recherches antérieures: « Quel mode d'être est donc celui du soi, quelle sorte d'étant ou d'entité est-il? » (345). C'est l'occasion de rattacher l'une à l'autre les notions d'*ipséité* et d'*altérité* dans la dialectique des grands genres, dont les deux pôles constitutifs sont le Même et l'Autre. Au regard de son projet initial, cette étude permet de conclure que « l'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité, elle appartient au sens et à la constitution ontologique de l'ipséité » (367). Ainsi le « soi » n'est pas conçu comme un fondement ultime mais plutôt comme l'un des termes qui servent à désigner le rapport complexe et intime qui existe entre moi-même et les autres.

*Collège militaire royal de Saint-Jean*



**Hilary Putnam, *Représentation et réalité*, traduction française par Claudine Engel-Tiercelin, Paris, Éditions Gallimard, 1990, 226 pages.**

**Paul Bernier**

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027165ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027165ar>

[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

Bernier, P. (1991). Compte rendu de [Hilary Putnam, *Représentation et réalité*, traduction française par Claudine Engel-Tiercelin, Paris, Éditions Gallimard, 1990, 226 pages.] *Philosophiques*, 18 (2), 191–195.  
<https://doi.org/10.7202/027165ar>

Hilary Putnam, *Représentation et réalité*, traduction française par Claudine Engel-Tiercelin, Paris, Éditions Gallimard, 1990, 226 pages.

par Paul Bernier

Le propos de Putnam est principalement de rejeter la théorie computationnelle de l'esprit selon laquelle « l'ordinateur est le modèle qui convient pour l'esprit » (p. 13). Dans le dernier chapitre, il s'explique sur la position métaphysique qui l'amène à rejeter cette théorie qu'il fut l'un des premiers à défendre. Ainsi, c'est parce qu'il a abandonné le réalisme scientifique qu'il défendait jadis que Putnam cherche à montrer l'impossibilité (en principe) de réduire la notion d'intentionnalité dans le cadre d'une théorie computationnelle. De plus, l'impossibilité d'une telle réduction ne serait pas une raison d'adopter une thèse éliminationniste face à l'intentionnalité. Il consacre

un chapitre (ch. 4) à tenter de montrer que même si la notion d'intentionnalité repose en dernière analyse sur nos intuitions de la psychologie du sens commun, elle ne devrait pas pour autant être éliminée, pas plus que ne doit l'être la notion de vérité en logique, qui repose également sur nos intuitions du sens commun. Ce chapitre est assez indépendant du reste du propos de Putnam qui vise principalement à argumenter contre la possibilité d'une réduction de la notion d'intentionnalité dans un cadre computationnel ou fonctionnaliste.

Les principaux arguments s'appuient essentiellement sur trois principes, soit (1) le holisme de la signification, (2) le fait que la signification est une notion partiellement normative et (3) la contribution de l'environnement physique et socio-linguistique à la signification. Putnam a largement discuté le troisième principe dans d'autres écrits et il reprend ici essentiellement les mêmes idées. Par ailleurs, on doit déplorer le fait qu'il ne développe pas de façon très détaillée les deux premiers principes. Pour ce qui concerne la thèse du holisme sémantique, Putnam s'appuie sur la thèse quinième du holisme épistémologique. On doit noter cependant qu'il n'est pas évident que cette thèse épistémologique puisse être directement transposée au niveau de l'analyse sémantique, surtout lorsqu'il s'agit d'analyser les notions de croyance et de désir qui sont le fait de la psychologie du sens commun.

Putnam développe deux arguments principaux. Le premier (ch. 2) consiste à montrer que la notion d'intentionnalité ne peut être réduite aux représentations mentales internes postulées par la théorie computationnelle de l'esprit. Ce serait en raison de la division du travail linguistique et de la contribution de l'environnement physique (troisième principe) que la signification des termes ne peut être déterminée par les représentations mentales qui y sont associées. La signification de certains termes est sous-déterminée par les représentations mentales qui en sous-tendent l'utilisation, puisque deux termes qui ont des significations distinctes (par exemple « hêtre » et « orme » ou encore « eau » utilisé sur la Terre et sur Terre-jumelle) peuvent néanmoins correspondre à une seule représentation mentale; schématiquement: même représentation mentale  $\Rightarrow$  significations différentes. Putnam consacre un chapitre (ch. 3) à rejeter certaines objections qui ont été soulevées contre cet argument qui repose sur la thèse du caractère essentiellement externe du contenu des représentations mentales. Il rejette les objections de Jerry Fodor et de Ned Block, qui consistent à distinguer deux notions de contenu, soit le contenu large et le contenu étroit. Selon ces objections, les facteurs externes ne détermineraient que le contenu large des représentations mentales; aussi celles-ci ne seraient pas pour autant dépourvues d'intentionnalité, puisqu'elles auraient également un contenu étroit. Quoi qu'il en soit de la force des contre-arguments de Putnam, on doit noter qu'il ne discute pas la notion de contenu étroit lorsqu'elle est conçue comme étant une fonction du contexte au contenu large. Putnam

est certes au fait de cette théorie du contenu étroit que Fodor a développée dans *Psychosemantics* — puisqu'il en fait mention —, mais il s'attaque plutôt à une théorie du contenu étroit que Fodor n'a jamais soutenue assez sérieusement pour en faire la publication. On doit également noter que la notion de contenu étroit est l'objet de nombreux travaux, et qu'elle prend par conséquent des formes variées chez les philosophes qui ont développé cette notion. Aussi, même si Putnam donne l'impression de rejeter les principales objections à son argument externaliste, il ne faudrait pas s'y méprendre.

Aux chapitres cinq et six, Putnam développe une autre argumentation qui a une portée plus générale, en ce sens qu'elle s'appliquerait même à ce qu'on pourrait appeler un fonctionnalisme large, c'est-à-dire à un fonctionnalisme qui individuerait les états computationnels en tenant compte des facteurs externes. Putnam souligne d'abord que toute théorie qui prétend produire une réduction de la notion de référence devrait être en mesure (a) de définir une relation R qui est la notion réductrice, (b) cette notion devrait obéir aux « lois » auxquelles la notion de référence obéit dans le langage ordinaire, et (c) elle devrait expliquer les mêmes effets que la notion de référence arrive à expliquer. Or le défi que Putnam pose à la théorie computationnelle est de produire ou bien une définition explicite ou bien une définition récursive d'une telle relation R qui satisfasse ces trois desiderata. Putnam tente de montrer que cela est impossible même en principe. Ainsi, contrairement à l'argument précédent, celui-ci vise à montrer non pas la sous-détermination des significations par les représentations mentales, mais plutôt l'indétermination des états physico-computationnels qui peuvent sous-tendre des termes synonymes. En d'autres termes, Putnam soutient que deux expressions qui, dans nos pratiques interprétatives, sont généralement acceptées comme synonymes pourraient néanmoins être sous-tendues par un nombre infini d'états physico-computationnels distincts. Ce que schématiquement on peut exprimer ainsi: même signification états  $\Rightarrow$  physico-computationnels différents (et en nombre infini). Cet argument s'appuie sur les deux premiers principes introduits au premier chapitre. Le holisme de la signification implique que deux personnes qui utilisent deux expressions jugées synonymes dans leurs pratiques interprétatives ont cependant des croyances distinctes relativement à cette expression. Puisque chaque individu a acquis la maîtrise des expressions linguistiques qu'il utilise dans des situations particulières distinctes, deux expressions jugées synonymes sont néanmoins associées chez deux individus à des croyances distinctes. C'est-à-dire que deux individus qui utilisent une expression qu'ils jugent synonymes ont cependant certaines croyances divergentes relativement à cette expression. Si pour interpréter deux expressions comme synonymes, il fallait qu'elles soient sous-tendues par des réseaux de croyances identiques, alors deux expressions ne pourraient jamais être interprétées comme synonymes. Ainsi pour que Putnam puisse soutenir son argument de la réalisabilité physico-computationnelle potentiellement infinie (des états qui sous-tendent les expressions jugées synonymes),

il doit également soutenir qu'en principe deux expressions linguistiques synonymes peuvent être sous-tendues par des réseaux doxastiques différents (en nombre potentiellement infini). Le fait que deux individus ne partagent jamais exactement les mêmes réseaux doxastiques n'empêche aucunement que, dans leurs pratiques interprétatives, ils tiennent pour synonymes certains termes qu'ils emploient respectivement. Et c'est justement à cet égard que le second principe (normativité) intervient. L'argument vise donc à montrer que même si une théorie computationnelle de l'esprit est restreinte par un principe de normativité — comme l'est une théorie de l'interprétation lorsqu'il s'agit de rendre compte de la synonymie —, cela ne la restreint pas suffisamment, de sorte que cette contrainte laisse ouverte la possibilité qu'un nombre infini de systèmes physico-computationnels (et par conséquent d'états computationnels) sous-tendent des termes synonymes.

Au chapitre six Putnam développe cette argumentation en tentant de montrer que même si la théorie computationnelle était limitée par une « théorie psychologique idéale » ou par la psychologie du sens commun — interprétée comme une théorie (comme c'est le cas chez David Lewis) —, cela ne suffirait pas à restreindre l'espace (infini) des réalisations possibles d'états computationnels sous-jacents aux expressions synonymes. Pour qu'il y ait réduction de la théorie psychologique (idéale ou du sens commun), il doit y avoir un isomorphisme entre d'une part des classes de systèmes physico-computationnels et d'autre part les états mentaux de la théorie psychologique. Et encore une fois, Putnam soutient que la classe des systèmes physico-computationnels qui réalisent un des états mentaux de la théorie psychologique est ouverte (*open-ended*).

Bien que cet ouvrage de Putnam ne convaincra sûrement pas les philosophes qui sont sympathiques à la théorie computationnelle de l'esprit — puisque ses arguments semblent vulnérables face à certaines objections qu'il ne considère pas —, ce livre a au moins l'intérêt de broser un tableau général des problèmes que rencontrent les théories de l'esprit qui s'inspirent des modèles computationnels utilisés en sciences cognitives. Concernant le second argument de Putnam (ch. 5 et 6), son propos met bien en évidence le problème qui consiste à imposer certaines contraintes pour limiter la classe des systèmes physico-computationnels qui réalisent les états mentaux. Il est curieux cependant que Putnam se soit limité à ne considérer que les contraintes imposées ou bien par une théorie psychologique idéale (mal définie, comme il l'admet lui-même), ou bien par la théorie psychologique du sens commun (guère mieux définie), quand en fait il existe certaines théories empiriques qui imposent des contraintes empiriques sur les phénomènes psychologiques, comme la théorie de la vision de Marr, ou encore certains modèles de l'apprentissage du langage. Si le but d'une théorie de l'esprit est de rendre compte de la Rationalité, telle qu'elle se manifeste dans nos pratiques interprétatives, alors on peut concéder que les modèles computationnels font face

à des difficultés de principe insurmontables. Mais à notre avis, exiger d'une théorie computationnelle qu'elle constitue une réduction d'une théorie de nos pratiques interprétatives (comme Putnam le fait de façon implicite tout au long de son ouvrage), c'est mal comprendre les buts et les motivations des théories computationnelles. Quant au réalisme interne que Putnam reprend et développe au dernier chapitre, il semble s'agir d'une position de compromis très difficile à soutenir.

*Département de philosophie  
Université de Montréal*



Nicole Everaert-Desmedt, *Le processus interprétatif. Introduction à la sémiotique de Ch. S. Peirce*, Liège, Pierre Mardaga éditeur, 1990, 151 p.

Robert Tremblay

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027166ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027166ar>

[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

Tremblay, R. (1991). Compte rendu de [Nicole Everaert-Desmedt, *Le processus interprétatif. Introduction à la sémiotique de Ch. S. Peirce*, Liège, Pierre Mardaga éditeur, 1990, 151 p.] *Philosophiques*, 18 (2), 195–197.  
<https://doi.org/10.7202/027166ar>

Nicole Everaert-Desmedt, *Le processus interprétatif. Introduction à la sémiotique de Ch. S. Peirce*, Liège, Pierre Mardaga éditeur, 1990, 151 p.

par Robert Tremblay

Il y a une certaine ingénuité à publier une introduction à la pensée sémiotique de Peirce en avouant n'avoir consulté que les textes disponibles en français. Ces traductions sont en effet très fragmentaires et certainement insuffisantes pour soutenir une juste compréhension de l'œuvre. En outre, le choix des textes qui ont été traduits par G. Delledalle ou J. Chenu<sup>1</sup>, oriente évidemment l'interprétation du lecteur francophone. Madame Everaert-Desmedt ne tient compte que marginalement des *Collected Papers* et ne s'inspire guère des très nombreux commentateurs anglophones. Bref, le travail documentaire préalable nous semble très insuffisant. Pourtant nous pardonnerons à l'auteur ces défauts puisqu'elle réussit en moins d'une centaine de page à résumer adéquatement la conception peircienne du signe, ce qui est en soi un tour de force!

Divisé en quatre chapitres, son ouvrage tente tout d'abord de situer l'œuvre de Peirce par rapport aux travaux de Saussure et de Frege, ces trois penseurs étant selon elle les pères fondateurs de la recherche sémiotique. Mais cette introduction est trop courte et peut seulement faire office d'aide-mémoire. Dans un second chapitre, elle résume la phénoménologie peircienne, ce qu'il appelle sa *phanéroskopie*, mais encore une fois le texte est trop bref pour rendre justice à l'auteur; son exposé a cependant le mérite d'être économique et

---

1. Respectivement traducteurs de: Ch. S. Peirce, *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978; et de Ch. S. Peirce, *Textes anti-cartésiens*, Paris, Aubier, 1984.

précis. Dans un troisième chapitre, qui est certainement le plus important de l'ouvrage, elle présente excellemment ce qu'elle nomme à juste titre le *processus sémiotique*; c'est ici qu'elle présente les neuf catégories du signe peircien (qualisigne, sinsigne, légisigne, etc.) et les principaux concepts nécessaires à sa compréhension: l'objet, l'interprétant, l'argument, etc. Ce chapitre a pour lui non seulement la concision et la clarté mais aussi de très habiles illustrations concrètes. Dans un quatrième chapitre, qui aurait mérité de plus amples développements, elle tente de tracer une conception peircienne des relations entre symbolisme, réel et imaginaire, conception qu'elle illustre encore une fois très bien à l'aide de l'expérience artistique. En guise de conclusion, elle nous propose à nouveau diverses applications possibles de la sémiotique de Peirce.

Généralement exacte, la présentation que nous propose Everaert-Desmedt de l'interprétant argumental est intéressante, mais nous ne saurions adhérer sans réserves à son interprétation de l'abduction chez Peirce. Elle comprend l'abduction d'abord comme processus de formulation d'hypothèses (ce point de départ est juste), mais elle ne comprend ce processus qu'à travers la démarche hypothético-déductive de la science empirique telle qu'on peut l'induire des recherches médicales de Semmelweis. Ainsi, et sans le dire explicitement, elle rapproche la conception peircienne de l'abduction du modèle déductif-nomologique de Carl Hempel, ce qui nous donne la désagréable impression que Peirce est ni plus ni moins qu'un précurseur du néo-positivisme contemporain. Nous ne contredisons pas le fait qu'un tel rapprochement puisse être tenté mais il nous semble que cette approche est fort réductrice et, comme la recherche contemporaine en sémiotique l'a montré, nous pensons qu'il y a dans les concepts argumentaux de Peirce beaucoup plus à comprendre que ne le suppose Madame Everaert-Desmedt. Ce défaut est particulièrement évident dans le cas du concept d'abduction puisque chez Peirce l'abduction est un processus de pensée qui s'applique à une multitude de cas de la vie quotidienne et non seulement au cas particulier de la découverte scientifique. Madame Everaert-Desmedt a évidemment droit à son interprétation, mais il nous semble mal venu dans une introduction à la sémiotique de Peirce d'exposer une conception aussi restrictive, créant ainsi une impression erronée sur le lecteur non averti. Mais peut-être faut-il voir là un effet des insuffisances documentaires notées au départ.

Cet ouvrage est certes vivant, d'un abord facile (du moins autant que la pensée de Peirce peut l'être), mais il ne saurait intéresser que les néophytes. Quiconque veut s'introduire à la sémiotique de Peirce dispose désormais de nombreux ouvrages dont certains sont beaucoup plus utiles que celui de madame Everaert-Desmedt, mais ce dernier se démarque par des qualités pédagogiques évidentes. Son principal mérite réside dans les nombreuses illustrations et analyses qu'elle nous propose, de Tintin au théâtre de Schlemmer et du

conte d'enfant à l'expression architecturale. Bref, nous pourrions recommander cet ouvrage à titre d'introduction concise, correcte et intéressante à la sémiotique de Peirce, mais il ne faut y chercher aucun approfondissement. Malgré certaines qualités, on ne peut à la lecture de ce petit volume se départir totalement d'une certaine impression de superficialité.

*Département de philosophie  
Collège du Vieux-Montréal*



*Les particules et l'univers*, sous la direction de Jean Andouze, Paul Musset et Michel Paty, Nouvelle Encyclopédie Diderot, P.U.F., Paris, 1990, 396 p.

Yvon Gauthier

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027167ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027167ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (1991). Compte rendu de [*Les particules et l'univers*, sous la direction de Jean Andouze, Paul Musset et Michel Paty, Nouvelle Encyclopédie Diderot, P.U.F., Paris, 1990, 396 p.] *Philosophiques*, 18 (2), 197–198.  
<https://doi.org/10.7202/027167ar>

*Les particules et l'univers*, sous la direction de JEAN ANDOUZE, PAUL MUSSET ET MICHEL PATY, Nouvelle Encyclopédie Diderot, P.U.F., Paris, 1990, 396 p.

par Yvon Gauthier

Cette rencontre de la physique des particules, de l'astrophysique et de la cosmologie, comme l'annonce le sous-titre, est sous le signe de la culture générale, selon la vocation de la collection.

L'ouvrage est divisé en quatre parties, dont la première est une sorte d'introduction épistémologique. La deuxième traite de l'astrophysique proprement dite, la troisième de la cosmologie observationnelle et la quatrième de la cosmogonie. Se profile à l'horizon la théorie unifiée ou les théories de grande unification, c'est-à-dire synthèse de la cosmologie et de la théorie des particules élémentaires: mais on ne trouvera pas ici d'éléments neufs ou de spéculations inédites sur ce thème à la mode.

En introduction, un bref résumé de Evry Schatzmann nous dit ce que sait l'astrophysique aujourd'hui, Jacques Merleau-Ponty nous dit, lui, que la philosophie ne sait rien si ce n'est ce qu'elle apprend ailleurs ou ce qu'elle a su jadis et Michel Paty nous prévient avec justesse que le mariage cosmologie et théorie des particules élémentaires en est encore à l'essai.

Les deuxième et troisième parties de l'ouvrage auraient pu n'en former qu'une seule, tant leurs problématiques se recoupent: il s'agit en effet de rendre compte des travaux récents en astrophysique dans la langue de la culture scientifique, de la structure nucléaire des étoiles à la genèse nucléaire de l'univers, en passant par les neutrinos solaires toujours énigmatiques, la supernova (SN1987A) découverte en 1987 par un astronome canadien et le rayonnement cosmique, dont l'origine est œuvre mystérieuse jusqu'à l'abondance des éléments dans l'univers actuel et la masse cachée, c'est-à-dire la matière sombre ou noire qu'on n'a pas encore détectée mais dont

on suppose l'existence pour rendre compte de 90% de la masse manquante dans l'univers visible (selon le modèle standard). Les textes de Jean Andouze, James Lequeux et Marc Lachièze-Rey sont ici de bons exemples d'exposés clairs et succincts.

On aborde ensuite la « Grande Unification » (P. Musset et M. Paty), la supersymétrie et le scénario inflationnaire de la genèse de l'univers (D. V. Manopoulos dans un texte traduit de l'anglais), l'asymétrie entre matière et anti-matière (A. Bouquet) et enfin les cordes cosmiques (H. Reeves).

Le dernier texte est un tour d'horizon de la cosmologie contemporaine, avec ses murs domaniaux et ses ordres cosmiques qui ne laissent pas espérer une ouverture prochaine sur le secret de l'harmonie des sphères, pas plus d'ailleurs que les autres textes qui se contentent de recenser des travaux faits ailleurs sans leur imprimer un tour critique ou un tour français particulier.

La partie la plus utile de l'ouvrage est sans doute le dictionnaire élémentaire des notions qu'a préparé Michel Paty: il y a là une liste de plus de deux cents notions de physique contemporaine qui n'a pas son équivalent en français. Les notions les plus complexes, comme renormalisation ou théorie de l'auge, par exemple, n'y trouvent pas leur compte, mais il s'agit bien d'un dictionnaire élémentaire. Cet instrument didactique vaut presque à lui seul le prix de l'ouvrage et il faut souhaiter qu'il soit complété bientôt.

*Département de Philosophie  
Université de Montréal*

## Livres reçus

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027168ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027168ar>

[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

(1991). Livres reçus. *Philosophiques*, 18 (2), 199–202.

<https://doi.org/10.7202/027168ar>

## LIVRES REÇUS

- ALFÉRI, Pierre (1991), *Chercher une phrase*, Paris, Christian Bourgois éditeur, Collection « Détroits », ISBN 2-267-01025-9, 77 pp.
- ANDOUZE, Jean; MUSSET, Paul; PATY, Michel (éds) (1990), *Les particules et l'univers. La rencontre de la physique des particules, de l'astrophysique et de la cosmologie*, Paris, PUF, 396 pp.
- AUBENQUE, J.; BRUN, J.; MILLET, L. (dirs.) (1990/juillet-septembre), *Les études philosophiques*, n° 3, *Heidegger*, Paris, PUF, ISBN 2-13-043043-0, ISSN 0014-2166, 432 pp.
- AUBENQUE, J.; BRUN, J.; MILLET, L. (dirs.) (1990/avril-juin), *Les études philosophiques*, n° 2, *Philosophie allemande*, Paris, PUF, ISBN 2-13-043044-9, 288 pp.
- BABIN, Ronald; LEBLANC-RAINVILLE, Simone (éds) (1990), *La paix comme projet de justice*, Université de Moncton, Moncton, ACFAS 74, Les cahiers scientifiques, ISBN 2-89245-102-7, 183 pp.
- BOLLACHER, M.; HENRARD, R.; KLEVER, W. (éds) (1989), *Studia Spinozana, Volume 5 (1989)*, Spinoza and Literature, Königshausen & Neumann, Würzburg, 475 pp.
- BOSS, Gilbert; LEGAULT, G. (1989), *Introduction aux techniques de la philosophie. Analyse de l'idée de justice*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 149 pp.
- BOULAD-AYOUB, Josiane (1989), *Contre nous de la tyrannie... – Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*, Lasalle (Québec), Hurtubise HMH, coll. Brèches, ISBN 2-89045-867-9, 370 pp.
- DAVIS, Steven (éd.) (1991), *Pragmatics – A Reader*, New York, Oxford University Press, ISBN 0-19-505898-4, 595 pp.

- DERRIDA, Jacques (1990), *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 663 pp.
- DESPLAND, Michel (1991), *La tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire*, Québec, Université Laval: Cahiers de recherche en sciences religieuses, vol. 10, ISBN 2-9800687-5-6, 176 pp.
- DÍAZ, A.; ECHEVERRIA, J.; IBARRA, A. (eds.) (1990), *Structures in Mathematical Theories – Reports of the San Sebastian International Symposium, September 25-29, 1990*, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, Argitarapen Zerbitzua Euskal Herriko Unibertsitatea, ISBN 84-7585-263-7, 492 pp.
- DUNN, John (1991), *La pensée politique de John Locke – Une présentation historique de la thèse exposée dans les « Deux traités du gouvernement »*, Paris, Léviathan PUF, ISBN 2-13-043774-5, ISSN 0989-4462, 286 pp.
- FICHTE/SHELLING (1991), *Correspondance (1794-1802), « Epiméthée »*, Paris, P.U.F.
- GAGNON, Serge (1990), *Plaisir d'amour et crainte de Dieu – Sexualité et confession au Bas-Canada*, Les Presses de l'Université de Laval, Sainte Foy, ISBN 2-7637-7249-8, 202 pp.
- GHINS, Michel (1987), *L'inertie et l'espace-temps absolu de Newton à Einstein – Une analyse philosophique*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, Palais des académies, ISBN 2-8031-0085-1, ISSN 0378-7893, 238 pp.
- GOHIER, Christiane (dir.) (1990), *La formation fondamentale. Tête bien faite ou tête bien pleine?*, Les Éditions Logiques, Montréal, ISBN 2-89381-028-4, 398 pp.
- GRAVEL, Pierre (1991), *Politique, femmes, pouvoir – Éléments pour une théorie de l'otage – Essai sur le théâtre de Jean Racine*, Montréal, VBL éditeur, ISBN 2-89005-404-7, 189 pp.
- GRONDIN, Jean (1991), *Emmanuel Kant avant/après*, Paris, Criterion, 1991, ISBN 2-903702-48-9, 204 pp.
- GRONDIN, Jean (1991), *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ISBN 3-534-07480-7, 249 pp.
- HÖFFE, Otfried (1991), *La justice politique – Fondement d'une philosophie critique de droit et de l'État*, Paris, Léviathan PUF., ISBN-2-13-043489-4, ISSN 0989-4462, 397 pp.

- de KONINCK, Thomas; PLANTY-BONJOUR, Guy (éds) (1991), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, PUF, ISBN 2-13-043532-7, 430 pp.
- LABARRE, Albert (1990), *Histoire du livre*, Paris, PUF, Que sais-je?, ISBN 2-13-043253-0, 127 pp.
- LACHANCE, Francine (1990), *La québécoise*, Zurich, GMB, Éditions du Grand-Midi, ISBN 2-88093-110-X, 207 pp.
- LAMONDE, Yvan (1991), *Territoires de la culture québécoise*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, ISBN 2-7637-7254-4, 293 pp.
- de LATTRE, Alain (1990), *Bergson – Une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, ISBN 2-13-042867-3, ISSN 0768-0805, 328 pp.
- LEROUX, Georges (1990), *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un (Ennéade VI, 8 (39))*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, volume 15), 449 pp.
- LORIES, Danielle (1989), *Expérience esthétique et ontologie de l'oeuvre*, Académie royale de Belgique, Bruxelles, Palais des académies, Collection in-8 – 2e série, T. LXVIII – Fascicule 1, ISBN 2-8031-0074-6, 286 pp.
- MACHEREY, Pierre (1990), *À quoi pense la littérature? Pratiques théoriques*, Paris, PUF, 253 pp.
- MARION, Jean-Luc (1991), *Dieu sans l'être*, Paris, Quadrige PUF, ISBN 2 13 043905 5, ISSN 0291-0489, 283 pp.
- MARTIN, Robert M. (1991), *The Philosopher's Dictionary*, Peterborough, Broadview Press, ISBN 0-921149-75-1, 255 pp.
- MATTÉI, Jean-François (1990), *La naissance de la raison en Grèce, Actes du Congrès de Nice*, Mai 1987, Paris, PUF, 437 pp.
- PARRET, Herman (dir.) (1991), *La communauté en paroles – Communication, consensus, ruptures*, Liège, Mardaga, Philosophie et langage, 265 pp.
- POZZO, Riccardo (1989), *Hegel: 'Introductio in philosophiam'*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, ISBN 88-221-0706-3, 269 pp.
- RASCHINI, Adélaïde Maria (dir.) (1989), *Rosmini Pesatore Europeo – Atti del Congresso Internazionale, Roma, 26-29 ottobre 1988, Milano*, Jaca Book, Edizioni Universitarie Jaca, ISBN 88-16-95064-1, 459 pp.

- RICOEUR, Paul, (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 425 pp.
- RODIS-LEWIS, Geneviève (1990), *L'anthropologie cartésienne*, Paris, PUF Épiméthée, ISBN 2-13-043182-8, ISSN 0768-0708, 297 pp.
- RUELLAND, Jacques G. (1991), *De l'épistémologie à la politique – la philosophie de l'histoire de Karl R. Popper*, Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, ISBN 2-13-043270-0, ISSN 0768-0805, 248 pp.
- SOULEZ, Antonia (1991), *La grammaire philosophique chez Platon*, Paris, PUF, ISBN 2-13-043385-5, ISSN 0768-0805, 347 pp.
- SOURIAU, Étienne (1990), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, PUF, 1408 pp.
- THINÈS, George (1991), *Existence et subjectivité. Études de psychologie phénoménologique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 249 pp.
- TODOROV, Tzvetan (1991), *Les morales de l'histoire*, Paris, Grasset, 308 pp.
- VACHER, Laurent-Michel (1990), *L'empire du moderne – Actualité de la philosophie américaine, essai*, Montréal, Les Herbes Rouges, ISBN 2-950051-60-1, 203 pp.
- VANDERVEKEN, Daniel (1990), *Meaning and Speech Acts – Volume 1, Principles of Language Use*, Cambridge, Cambridge University Press, ISBN 0-521-37415-4, 244 pp.
- VANDERVEKEN, Daniel (1991), *Meaning and Speech Acts – Volume 2, Formal Semantics of Success and Satisfaction*, Cambridge, Cambridge University Press, ISBN 0-521-38216-5, 196 pp.
- VEILLARD-BARON, Jean-Louis (1991), *Hegel*, Paris, Que sais-je?, PUF, ISBN-13-043801-6, 126 pp.
- WILLIAMS, Bernard (1990), *L'éthique et les limites de la philosophie*, traduit de l'anglais par Anne-Marie Lescouret, Paris, Coll. NRF Essais, Gallimard, 276 pp.