

Produire la vérité : aveu et confession

Didier Ottaviani

Volume 48, numéro 1, printemps 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077834ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077834ar>

[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

Ottaviani, D. (2021). Produire la vérité : aveu et confession. *Philosophiques*, 48(1), 3–17. <https://doi.org/10.7202/1077834ar>

Produire la vérité : aveu et confession

DIDIER OTTAVIANI

École Normale Supérieure de Lyon

IHRIM — UMR5317

L'interrogation sur le statut de la vérité fait l'objet d'intenses débats à la fin du Moyen Âge, qui traduisent différentes conceptions, qu'il s'agisse de vérités sur soi, sur le monde, ou encore de la Vérité révélée. Au travers de l'aveu de la vérité se pose la question de la relation particulière que l'individu entretient avec celle-ci : ce n'est pas tant la vérité en elle-même qui est interrogée que la constitution du sujet dans son rapport à cette vérité. Le problème est donc moins celui du statut de la vérité en tant que telle que celui de son expression discursive, c'est-à-dire du « vrai ».

Se saisissant à nouveaux frais de la question classique de la vérité, Michel Foucault est conduit à revenir à la fois sur l'idée que celle-ci relèverait de la structure logique des propositions, comme cela était pensé depuis Aristote, ou qu'elle désignerait, selon une tradition d'origine thomiste, une adéquation de la pensée avec le réel. Rapportée à une pensée des discours qui sont avant tout des pratiques, existant au sein d'une culture et d'une histoire, la vérité dépend d'une extériorité qui la conditionne et la produit. Le problème se déplace ainsi d'une interrogation philosophique classique qui cherchait un dévoilement de « la » vérité, vers l'étude « des » régimes de vérité, c'est-à-dire des structures historiques ou des pratiques institutionnelles qui conditionnent le mode de production de la vérité pour un sujet inséré dans de multiples ordres discursifs, qu'ils soient politiques, éthiques ou épistémologiques. Il ne s'agit donc plus d'interroger le vrai en soi, mais la manière dont il se dit, les conditions de son énonciation au sein des dispositifs de pouvoir dans lesquels s'inscrit le sujet. Dans ce cadre, l'étude de l'évolution de la confession à la fin du Moyen Âge permet de comprendre les mutations des régimes de vérité et leur dépendance vis-à-vis des dispositifs de véridiction qui conditionnent, pour le sujet, les modes de production du « dire-vrai ».

Cette évolution permet de voir comment le terme de *confessio*, qui signifie à la fois la confession et l'aveu, met en jeu tant un rapport du sujet face à lui-même qu'un rapport à autrui, qui vient progressivement recouvrir le premier. Ainsi nous verrons que la *confessio* chrétienne se produit tout d'abord selon un dispositif de véridiction mettant en jeu une double relation purement interne, dans laquelle le moi se trouve en rapport avec lui-même et avec Dieu et dans laquelle la question de la punition reste secondaire. Cependant, à partir de 1215, l'obligation de la confession entraîne la mise en place d'un second dispositif qui met l'accent sur la question de la pénitence. Ainsi, la confession, que nous entendrons comme une compréhension personnelle des fautes, se double d'un aveu, c'est-à-dire de l'exposition de ces

fautes à un tiers en vue d'une punition. Si ce second dispositif de production de la vérité reste essentiellement dans un cadre éthique, les censures du XIII^e siècle vont engendrer un troisième dispositif de production de la vérité, qui n'est plus cette fois une confession, mais un strict aveu, car les fautes n'y sont plus envisagées à partir de leur dimension morale, mais en fonction de leur dangerosité dans le champ socio-politique. L'enjeu de la production de vérité qui se manifeste dans les censures du XIII^e siècle n'est donc alors plus une expression de l'intimité éthique du sujet, mais l'expression d'une volonté nouvelle, celle d'une discipline de la raison, discriminant ce qui est pensable et ce qui ne l'est pas.

Le cours au Collège de France intitulé *Du gouvernement des vivants* (1979-1980) pose une question fondamentale, venant articuler les différentes thématiques posées par le problème des régimes de vérité. Le résumé du cours montre en effet que la véridiction, le « dire-vrai » se donne à penser avant tout comme une subjectivation :

La question posée est alors celle-ci : comme se fait-il que, dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus d'actes d'obéissance et de soumission, des « actes de vérité » qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même, de ses fautes, de ses désirs, de l'état de son âme, etc. ? Comment s'est-il formé un type de gouvernement des hommes où on n'est pas requis simplement d'obéir, mais de manifester, en l'énonçant, ce qu'on est¹ ?

Pour comprendre cette thématique, il est tout d'abord nécessaire de différencier le vrai de la vérité, dans la mesure où il concerne avant tout un ordre discursif qui est celui de l'énonciation. Le vrai ne peut donc se comprendre que comme un « discours vrai », et non comme un rapport à une vérité qui relèverait pour sa part plutôt d'une dimension à la fois métaphysique et métadiscursive. Dans son étude sur l'expression discursive du vrai, Foucault distingue deux pratiques particulières, deux « techniques de soi ». D'une part l'exomologèse², visant à manifester une vérité ainsi que l'adhésion du sujet à cette vérité. Ce dernier se trouve constitué par ce type d'affirmation, qui est publique et effectuée dans une « espèce de théâtralisation³ », et entraîne alors la pratique de la pénitence. D'autre part l'*exagoreusis*, qui est une confession exhaustive du soi s'effectuant dans le cadre d'une vie monastique et d'un rapport particulier, l'obéissance au maître. Ainsi que

1. Foucault, Michel, « Du gouvernement des vivants (1980) », *Dits et écrits*, t.4 (1980-1988), Paris, Gallimard, 1994, p. 125.

2. Sur ce point que nous ne faisons qu'évoquer, voir Chevallier, Philippe, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 199 sq. et p. 314 sq.

3. Foucault, Michel, *Du gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard-Seuil, 2012, p. 205.

Foucault le remarque⁴, la culture chrétienne a progressivement imposé une obligation de vérité, ou plutôt de pratique du « dire-vrai », qui se donne, au travers de « techniques de vérité⁵ » comme une manière de constituer la subjectivité en produisant le « soi » comme un énoncé. Il est cependant nécessaire de remarquer que son propos concerne avant tout les premières formes prises par le christianisme. Or, la question de la vérité envisagée sous la forme de la véridiction peut se décliner sur une période plus vaste qui concerne tout le Moyen Âge ainsi que la Renaissance, période durant laquelle cette véridiction connaît un ensemble de mutations dont l'étude permet de mieux saisir ce qui est en jeu dans ces pratiques⁶. Il ne s'agira donc pas d'étudier les seules considérations foucaaldiennes, limitées aux formes de véridiction de l'Antiquité et du premier christianisme, mais de tenter de penser, à partir des notions que Foucault met en place, cette question de l'énonciation de la vérité au cours de périodes qu'il n'étudie pas réellement en détail. Une telle étude, qui suppose de s'intéresser aux questions très vastes de l'aveu et de la confession, ne pourra cependant être que fragmentaire dans le cadre limité de notre travail⁷. Il s'agit en effet là de notions complexes et souvent plurivoques, qui opèrent dans des champs multiples qui sont à la fois philosophiques, juridiques, théologiques, religieux, autobiographiques ou sociologiques. Il demeure néanmoins possible, plus modestement, de délimiter à partir de ces notions une pratique particulière comprise comme une discursivité.

Pour Foucault en effet, les discours et les énoncés ont une fonction éminemment pratique, débordant les cadres rhétoriques, logiques ou linguistiques. Les pratiques de l'aveu et de la confession se révèlent comme des catégories fondamentales dans l'étude des procédés de véridiction, et nous les étudierons essentiellement à partir de la manière dont elles ont muté durant la période médiévale, qui a en profondément modifié les traits. Avant de débiter une telle étude, il est nécessaire de préciser qu'il faut prendre garde aux dérives possibles qui peuvent parfois affecter de telles questions, notamment en ce qui concerne les schémas politiques qu'elles pourraient

4. Foucault, « Les techniques de soi », *Dits et écrits*, t.4 (1980-1988), p. 804 sq.

5. Voir Lamy, Jérôme, « Dire-vrai, aveu et discipline : Michel Foucault et les techniques de vérité », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, Presses universitaires de France, vol. 2, 2018, p. 201-218.

6. Foucault note que les deux « régimes de vérité » distingués dans *Du gouvernement des vivants*, la « foi » comme « adhésion à une vérité intangible et révélée » et l'« aveu » comme exploration indéfinie des « secrets individuels » (*op. cit.*, p. 82) connaissent des variations conjointes, faisant que « chaque développement de l'un des deux régimes a été accompagné du développement, ou du réaménagement, de l'autre régime » (*ibid.*, p. 83).

7. Sur la confession, voir Delumeau, Jean, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1990. Sur l'étude proprement foucaaldienne de l'aveu et de la confession, voir Chevallier, Michel *Foucault et le christianisme*, notamment le chapitre 4; Senellart, Michel, « La pratique de la direction de conscience », dans F. Gros et C. Lévy, dir., *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 153-174.

manifeste. En d'autres termes, il est nécessaire de préciser d'entrée de jeu que l'accroissement de la pratique de l'aveu, manifeste dans la période qui nous intéresse, ne doit pas être compris comme une augmentation des techniques de contrôle et de discipline des populations, mais qu'il rend plutôt compte d'un système complexe de production du vrai et de son évolution dont la visée n'est pas nécessairement politique.

La confession comme expression de l'*intimor meo*

Les termes employés ne sauraient être manipulés à la manière de concepts universels, aussi tenterons-nous de procéder systématiquement à des précisions de vocabulaire afin de mieux cerner ce qui est réellement en question. Le terme de *confessio* est affecté d'une plurivocité au cours de son histoire. Ainsi l'aveu (*confessio*) romain n'est pas toujours une autocondamnation, dans la mesure où la *confessio* civile peut se limiter, par exemple, à une simple reconnaissance de dette, comme cela est par exemple manifeste dans les textes du jurisconsulte Paul (III^e siècle), se différenciant ainsi de la *confessio* pouvant conduire à une condamnation juridique⁸. La *confessio* se constitue cependant toujours dans un rapport au vrai, qui n'est pas seulement judiciaire, mais aussi sacramental. Bien que la confession, prise en un sens chrétien, consiste en une production de vérité, les théologiens vont clairement distinguer les deux. Ainsi Thomas d'Aquin se pose-t-il la question : « Est-ce un péché mortel de nier une vérité qui entraînerait une condamnation⁹ ? » Mentir constitue un péché mortel, dans la mesure où l'on nie alors qu'il est de notre devoir moral d'avouer, mais Thomas note cependant qu'il n'y a pas réellement de péché si la question posée par le juge se situe en dehors du cadre strictement juridique. Il est alors possible, sans se rendre coupable d'un péché mortel, d'utiliser les procédures d'esquive juridique, comme l'appel, permettant de ne pas répondre à la question, sans pour autant produire un discours mensonger. Il apparaît alors que l'aveu judiciaire, qui concerne l'*ordo iuris*, doit être pensé selon une logique totalement différente de la *confessio* dans sa dimension sacerdotale, car dans ce second cas le juste authentique est celui qui s'accuse le premier. L'aveu, conçu comme une confession du soi, est bien une véridiction et donc une mise en rapport avec l'idée de « justice », mais dont la signification est différente selon qu'elle est envisagée sous l'angle de l'ordre juridique ou de l'ordre religieux. Si l'évitement est acceptable vis-à-vis de la justice de l'*ordo iuris* humain, il ne l'est pas vis-à-vis de la Justice transcendante de Dieu, qui impose un « dire-

8. Voir Thomas, Yan, « *Confessus pro iudicato*. L'aveu civil et l'aveu pénal à Rome », dans *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge, Actes de la table ronde de Rome (28-30 mars 1984)*, École française de Rome, 1986. p. 89-117.

9. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIæ, t. 3, qu. 69, Roguet, Aimon Marie, trad., Paris, Cerf, 1986, p. 454.

vrai » que l'on ne doit pas chercher à contourner sous peine de commettre un péché.

Ainsi que le note Foucault, les chrétiens transforment la question juridique du « dire-vrai » en une question morale, car il s'agit alors d'un « dire de soi », qui fait porter l'accent sur l'intériorité du sujet et sa moralité. Dans la mesure où le « dire-vrai » moral est une constitution du soi dans son affirmation, un « mode de subjectivation », il entre en relation avec l'idée de pénitence. Néanmoins, l'origine de cet ordre discursif doit clairement être identifiée comme judiciaire, ainsi que le montre Isidore de Séville dans ses *Étymologies*, qui lie la notion de peine (*poena*) et celle de pénitence (*poenitentia*)¹⁰. Cependant la question de la « peine » ne recoupe pas celle du châtement extérieur dans le cadre de la *confessio* morale, dans la mesure où c'est avant tout l'ordre intérieur du soi qui prime. En d'autres termes, l'*ordo iuris* relève avant tout d'une véridiction externe moins contraignante que l'ordre moral, qui suppose une confession interne de l'individu face à lui-même et à Dieu. Pour cette raison, la *confessio* dans sa dimension morale doit avant tout être évaluée à partir de la « contrition » :

Avec ce gémissement (*gemitu*) et cette contrition du cœur (*contritio cordis*) que nous disons vrai repentir, cesse le péché, c'est-à-dire le mépris de Dieu ou le consentement au mal, car la charité de Dieu, qui inspire ce gémissement, ne souffre aucune culpabilité. En ce gémissement, nous sommes aussitôt réconciliés avec Dieu et recevons remise du péché antécédent, selon cette parole du prophète : « À quelque heure que le méchant gémisse, il sera sauf » [Ez 23, 12] ce qui signifie qu'à cette heure il méritera que soit sauvé son âme. Il ne dit : en quelques années ou en quelques mois, ni en quelque semaine ou en quelque jour, mais bien : à quelque heure, pour faire voir que sans délai le repentir mérite pardon et n'encourt aucunement la peine éternelle en laquelle consiste la condamnation du péché¹¹.

Abélard insiste sur la contrition qui doit être vraie, c'est-à-dire *contritio cordis*, ce qui ouvre sur la possibilité d'une différenciation entre l'attrition et la contrition. L'attrition en effet pourrait n'être qu'imparfaite, étant suscitée par la peur du jugement, et peut se limiter à un simple discours externe, sans engagement véritable du sujet. La contrition est par contre le repentir sincère, et ouvre sur une pénitence qui est d'abord celle du sujet. C'est ainsi que nombre de théologiens insistent sur l'importance du « rougissement » (*erubescencia*) du pécheur, qui est en lui-même une forme de pénitence. L'aveu comme confession véritable est destiné à exciter la contrition. Le « dire-vrai » tel qu'il se manifeste dans la pensée d'Abélard montre que l'accent n'est pas mis sur la punition, mais sur le pardon, qui permet à Dieu de gracier le sujet qui se trouve dans la contrition, et celle-ci fait que

10. Isidore de Séville, *Étymologies*, VI, 19, 71.

11. Abélard, Pierre, *Éthique* « Connais-toi toi-même », *Scito teipsum* (1138), I, 19, trad. M. de Gandillac, Paris, Cerf, 1993, p. 262.

l'individu est immédiatement (« aussitôt ») pardonné. En d'autres termes, le régime de vérité imposé par la confession est avant tout un régime intérieur (soi par rapport à soi) et un régime transcendant (soi par rapport à Dieu), tandis que ce que nous distinguerons comme simple aveu, compris selon le rapport extérieur entre soi et les autres, se révèle très relatif et de moindre importance. La différenciation entre la contrition et l'attrition¹² permet ainsi de mettre en évidence un enchevêtrement complexe de régimes de vérités qui ne sauraient se réduire à la distinction entre foi et aveu. Grégoire le Grand (VI^e siècle) différencie ainsi dans son *Commentaire aux Rois* ce que nous pourrions nommer trois « sous-régimes » différents¹³. La *conversio mentis* est la conversion de l'âme, la plus importante, et relève de la contrition pensée par Abélard; la *confessio mentis* est la simple « confession de la bouche », plus secondaire. Enfin, la punition du péché (*vindicta peccati*) relève pour sa part d'un rapport au domaine civil et commun, relevant d'un ordre pratique de moindre importance encore. À proprement parler, la « confession » apparaît secondaire par rapport à la « conversion » dans cette manière de considérer le « dire-vrai », l'intériorité l'emportant sur la pratique discursive extérieure et sur la punition. La confession véritable est donc *conversio*, contemplation intérieure de la faute, tandis que ce que Grégoire nomme *confessio* se donne plutôt comme un aveu, compris ici comme une verbalisation externe de la faute.

Ce que nous pourrions nommer un premier dispositif du régime de vérité chrétien se met donc en place, intérieur et concernant un double rapport du soi, à lui-même et à Dieu. Mais un lien se fait également avec l'ouverture sur un autre régime pratique de la vérité qui se trouve associé aux deux autres, la pénitence, correspondant à la punition pratique effective de la faute. Cela conduit Thomas d'Aquin à redéfinir la notion de confession, en la pensant selon trois modes :

Il y a trois sortes de confessions qui sont louées dans les Écritures. L'une est la confession de foi (*confessio fidei*), et celle-là est un acte propre de la vertu de la foi, étant rapportée, comme nous venons de le dire, au but même de la foi. Une autre confession est celle de l'action de grâce ou de la louange (*confessio gratiarum actionis sive laudis*), et celle-là est un acte du culte de latrie : elle tend à rendre extérieurement honneur à Dieu, ce qui est le but du culte de latrie. La troisième est la confession des péchés (*confessio peccatorum*), et celle-là est ordonnée à l'effacement du péché, lequel est le but de la pénitence¹⁴.

12. Sur lesquels l'analyse foucauldienne reste « volontairement laconique et lacunaire » comme le remarque Chevallier, Michel Foucault et le christianisme, p. 152.

13. Voir Judic, Bruno, « Confessio chez Grégoire le Grand, entre l'intériorité et l'extériorité : l'aveu de l'âme et l'aveu du corps », *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge*, p. 169-190.

14. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIæ, t. 3, qu. 3, art. 1, *sol.*, p. 42. Le culte de latrie est le culte rendu à Dieu. En 1545, le concile de Trente différenciera le culte de latrie (adoration de la Sainte Trinité) et le culte de dulia (adoration des saints).

Nous pouvons donc regrouper, à la suite de Thomas, l'ensemble de ces modes du « dire-vrai » sous le vocable de « confession », mais il faut également noter que le dispositif purement interne qui fondait la pratique confessionnelle chez Abélard se trouve articulé à un nouveau dispositif qui renforce l'importance de l'énonciation discursive de la confession, cette dernière ne pouvant être complète si elle se trouve limitée à la simple intériorité. Alors que le « dire-vrai » de la contrition pouvait entraîner le pardon pour Abélard en restant un discours purement interne, il se trouve modifié par le quatrième concile de Latran qui va instituer un nouveau dispositif de véridiction.

L'obligation de confession

En 1215, le douzième concile œcuménique (Latran IV) vient instituer l'obligation de la confession pour tous les chrétiens. Il est cependant important de procéder à deux remarques préliminaires. D'une part, il ne s'agit pas véritablement d'une rupture avec l'époque précédente, car il s'agit simplement d'institutionnaliser une pratique qui existe effectivement. D'autre part, il ne s'agit pas non plus là, comme on a pu le dire, de la mise en place d'une structure disciplinaire qui serait destinée à débusquer l'hérésie.

Tout fidèle de l'un et l'autre sexe qui a atteint l'âge de raison (*annos discretionis*) devra confesser ses fautes à son propre prêtre au moins une fois chaque année, accomplir dans la mesure de ses moyens la pénitence qui lui a été imposée et recevoir dévotement, au moins à Pâques, le sacrement de l'Eucharistie pendant le saint temps du carême sauf si, pour de bons motifs, sur le conseil du prêtre, il diffère à plus tard la réception de ce sacrement. Celui qui ne se conformera pas à cette prescription sera exclu de l'Église et, s'il vient à mourir, ne recevra pas la sépulture ecclésiastique. Cette ordonnance devra être souvent publiée dans les églises, afin que nul ne puisse alléguer l'ignorance pour excuse. [...] [Le confesseur] prendra bien garde de ne pas trahir le pécheur par quelque parole ou quelque signe imprudent; s'il a besoin de solliciter les conseils d'un clerc plus instruit, qu'il le fasse prudemment, sans indication du nom. Le prêtre qui dévoilera une faute confiée en confession sera non seulement déposé, mais encore enfermé dans un monastère rigoureux pour y faire pénitence¹⁵.

La nécessité de ne pas « trahir » le pécheur et la punition du prêtre qui manquerait à ce devoir montrent clairement que le but n'est pas de procéder à un contrôle des hérésies par ce biais. Il ne s'agit pas non plus là d'une nouvelle pratique de l'aveu sacramental, la confession, mais d'une sanction instituée pour punir le non-respect d'une pratique. Le point qui nous semble le plus important à signaler est le fait que désormais l'énoncé institutionnel fonde la pratique courante comme véritable régime de vérité au sens foucauldien. En effet, un nouveau dispositif est mis en place dans la production discursive des énoncés, qui vient radicalement modifier celui qui existait

15. Hefele, Karl Joseph, Douzième concile œcuménique (Latran IV, 1215), Canon 21, *Histoire des conciles*, trad. Dom H. Leclercq, tome V, 2, Paris, 1913, p. 1349-1350.

encore à l'époque d'Abélard. Ainsi que nous l'avons vu avec les distinctions posées par Grégoire le Grand, le premier dispositif insistait sur la confession intime au détriment de la punition. Or, nous voyons ici le rapport s'inverser dans ce second dispositif. La confession se différencie, comme le montre Thomas d'Aquin, en un *credo* relevant de la *confessio fidei* et de la *confessio peccati*, qui vise essentiellement la pénitence. La confession est un sacrement, mais l'attention n'est plus portée, à partir de Latran IV, sur la dimension du « dire-vrai », mais sur la pénitence elle-même. L'aveu n'est plus qu'un moment du sacrement, car la pénitence en devient l'acte central, ainsi que le montre l'Aquinat en s'interrogeant sur celle-ci :

[Resp.] Dans la pénitence, la cérémonie se fait de telle sorte qu'elle signifie quelque chose de saint, tant de la part du pécheur pénitent, que du côté du prêtre qui l'absout. Le pécheur pénitent montre en effet, par ses actes et ses paroles, que son cœur s'est détaché du péché. De même le prêtre, par ses actes et ses paroles adressées au pénitent, signifie l'œuvre de Dieu remettant les péchés. [Sol.] Dans la pénitence aussi se trouve un élément qui est « signe (*sacramentum*) seulement » : les actes accomplis extérieurement, tant par le pécheur pénitent que par le prêtre qui absout. Ce qui est « réalité (*res*) et signe », c'est la pénitence intérieure du pécheur. Ce qui est « réalité seulement » et non signe, c'est la rémission du péché. Le premier élément, pris dans son intégrité est cause du deuxième. Le premier et le deuxième réunis sont, d'une certaine façon, cause du troisième¹⁶.

Ce texte nous semble fondamental dans la mesure où il permet de comprendre le nouveau régime de vérité qui se met en place. Latran IV a posé un dispositif de vérité en centrant la question sur la pénitence, donnée par le confesseur. Contrairement au premier dispositif qui s'exprimait dans la pensée d'Abélard, la *confessio* n'est plus constituée dans le double rapport « interne » de soi avec soi et de soi avec Dieu, mais dans un nouveau rapport, « externe », entre le soi et le prêtre. Les affirmations du Canon 21 du concile doivent être lues en parallèle avec celles du Canon 10, qui traite de la question du prêtre en cherchant à savoir, par exemple, qui peut recevoir la confession et donner la pénitence s'il n'y a pas présence d'un évêque. Le prêtre devient alors un élément fondamental de la subjectivation des fidèles, car ces derniers ne peuvent plus se poser par eux-mêmes, dans l'intimité de la conscience, comme des sujets dans le rapport à la faute, mais doivent passer par la médiation extérieure qui devient l'instance centrale dans l'économie du « dire-vrai ». La confession est désormais essentiellement un aveu fait à un tiers, le prêtre, et constitue une relecture des relations d'exomologèse et d'exagorèse identifiées par Foucault. La théâtralisation propre à la première a disparu avec le secret imposé au confesseur, qui n'est plus cependant le « maître » de la relation d'exagorèse, prenant place dans le cadre particulier

16. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, III, t. IV, qu. 84, art. 1 « La pénitence est-elle un sacrement ? », p. 677-678.

de la relation monastique, mais un « directeur » de conscience, imprimant une *directio* de la vie du fidèle, manifestant par là un rapport pastoral.

Cette mutation dans la constitution de la relation confessionnelle est révélée par un élément discursif qui manifeste clairement le changement : au milieu du XIII^e siècle, la formule performative *Deus absolvat te* prononcée par le prêtre est transformée en un « *ego te absolvo a peccatis tuis*¹⁷ ». Le discours performatif de l'absolution n'est plus un énoncé qui traduit la Puissance divine passant par la médiation du prêtre, mais une proposition à double sens qui donne l'absolution tout en énonçant dans le même temps le prêtre comme figure institutionnelle majeure. La « confession-aveu » devient dès lors un régime de vérité qui se centre sur une relation intersubjective d'extériorité entre le fidèle et le prêtre. La subjectivation de l'individu dans la reconnaissance de la faute n'est donc plus réalisée au niveau de l'*intimor meo* comme cela était le cas chez Augustin ou chez Abélard, mais dans la mise en rapport du fidèle à un gouvernant des âmes qui le prend en charge dans un rapport politique de type pastoral.

Le régime de vérité prend alors une forme nouvelle. Contrairement à ce qu'affirmait Abélard, la confession ne suffit plus pour obtenir le pardon, elle doit être suivie par une pénitence, ce qui explique l'affirmation de la nécessité de celle-ci dans les formulations du concile de Latran IV. En d'autres termes, le régime de vérité se construit différemment. Le régime de vérité antérieur se constituait essentiellement dans la contrition (interne) et sa traduction à la fois interne et externe, le rougissement de honte de l'*erubescencia*, ce dernier ayant une valeur pénitentielle. Le nouveau régime considère le sacrement complet selon une articulation réglée qui débute par la contrition (interne), ouvre sur l'*erubescencia* (interne et externe), conduit à la confession (externe, au prêtre) et se termine par la pénitence, qui seule peut achever l'économie du sacrement complet. Ce nouveau régime de vérité et ses sous-espèces accroissent donc considérablement la dimension « avouante », c'est-à-dire le passage de la confession dans un aveu extérieur fait à un tiers, car, comme le montre Thomas d'Aquin, le processus extérieur de la pénitence est à la fois le « signe » et la « cause » du processus de pardon. Alors qu'ils étaient séparés dans le régime de vérité précédent, le sacramental est désormais relié dans sa forme au judiciaire, et la confession devient un des modes d'une notion plus vaste, l'aveu, qui toujours suppose le passage dans une relation extérieure. L'absolution n'est plus seulement le pardon donné par Dieu, mais un véritable « acquittement » semblable à son analogue judiciaire, ainsi qu'un sacrement qui annihile la culpabilité interne. Il est cependant important de noter que ces deux régimes de vérité ne doivent pas être pensés selon une succession historique, l'un venant après l'autre : bien au contraire, ils

17. La formule peut être trouvée dans le *Commentaire aux décrétales* d'Innocent IV. Voir Gy, Pierre-Marie, « Les définitions de la confession après le quatrième concile du Latran », *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge*, p. 283-296.

continuent à exister tous deux comme deux modèles antithétiques de la confession. La fin du Moyen Âge se trouve ainsi confrontée à la coexistence de différents régimes de vérités, raison pour laquelle les affirmations de Latran IV ont pu apparaître comme la mise en place d'une procédure disciplinaire, alors que les enjeux étaient différents, dans la mesure où il s'agissait surtout de codifier une pratique qui existait déjà de fait. Le but du concile apparaît en effet surtout comme une manière de codifier cette pratique, à la fois pour imposer son secret, et aussi pour régler le difficile problème de l'« autorité » morale : la confession devait-elle nécessairement être effectuée par un évêque, ou celui-ci pouvait-il déléguer son autorité à des prêtres ?

Cependant, la question des régimes de vérité à l'époque ne saurait se limiter à la question stricte de la confession, dans la mesure où, parallèlement, un problème nouveau apparaît qui fait entrer en conflit deux autres régimes de vérité, à un niveau différent. À partir du XII^e siècle, les textes de la philosophie antique, surtout aristotélicienne, et de ses commentateurs arabes se trouvent traduits en latin, ce qui conduit à la mise en conflit de deux régimes de vérités différents, celui de cette « nouvelle » philosophie et celui de la théologie.

La production de normes de vérité, nouvelle forme d'aveu

Dans son *De unitate intellectus*, Thomas d'Aquin exprime la situation dans laquelle il se trouve comme une urgence normative qui impose un positionnement vis-à-vis des « erreurs » averroïstes, qui constituent une autre vérité faisant face à la théologie chrétienne.

[1] De même que, par nature, tous les hommes désirent connaître la vérité, il y a en eux un désir naturel d'échapper à l'erreur et de la réfuter quand ils en ont la faculté. De toutes les erreurs, la plus indécente (*indecentior*) semble être celle qui porte sur l'intellect, puisque c'est grâce à lui que nous sommes naturellement aptes à connaître la vérité en évitant l'erreur. Or, cela fait quelque temps (*dudum*) qu'une erreur sur l'intellect a commencé de se répandre (*inoleuit apud multos*). Elle tire son origine des thèses d'Averroès, qui tente de soutenir que l'intellect qu'Aristote appelle « possible » et qu'il désigne, lui, improprement, du nom de « matériel », est une substance séparée du corps selon l'être, qui n'est d'aucune façon unie au corps comme forme. Il soutient en outre que l'intellect possible est unique pour tous les hommes. Nous avons déjà écrit plusieurs fois contre cette erreur, mais puisque l'impudence (*impudencia*) de ses partisans continue de résister à la vérité (*ueritati reniti*), l'intention qui nous anime aujourd'hui est de produire contre elle de nouveaux arguments pour la réfuter aux yeux de tous. [2] Notre démarche ne consistera pas à montrer que cette position est erronée parce qu'elle est contraire à la vérité de la foi chrétienne. Cela sauterait aux yeux de n'importe qui [...]. Non, notre intention est de montrer que ladite position est aussi contraire aux principes de la philosophie qu'aux dogmes de la foi¹⁸.

18. Thomas d'Aquin, *Contre Averroès (De unitate intellectus contra auerroistas 1270)*, I, 1-2, de Libera, Alain, trad., Paris, GF, p. 77-79.

Selon les philosophes, l'erreur qui se répand, concernant par exemple l'intellect, est une vérité, mais qui aborde un vaste ensemble de domaines qui tous concernent les rapports existant entre la foi et la raison. Il faut cependant noter, d'une part, que ce n'est pas à proprement parler Averroès que Thomas vise dans ses propos, mais les averroïstes de l'université parisienne. Le problème n'est donc pas entre la vérité des Arabes et celle des Latins, mais se constitue au sein même du christianisme entre les philosophes et les théologiens. D'autre part, il faut également remarquer que ce qui sera nommé la thématique de la « double vérité » est en réalité une construction opérée par Thomas d'Aquin, puis par Étienne Tempier, qui vient radicaliser une querelle. Les philosophes ne disent en effet pas qu'il y a deux vérités contradictoires entre la foi et la raison, mais plutôt que les régimes de vérité de ces deux domaines ne sont pas les mêmes, et qu'ils doivent coexister selon deux ordres hétérogènes. C'est donc parce que les théologiens considèrent que la raison doit se soumettre à la foi que la crise se radicalise. Pour effectuer cette radicalisation, les énoncés philosophiques sont repliés sur des énoncés hérétiques, ainsi que cela apparaît dans le *syllabus* d'Étienne Tempier aux condamnations de 1277 :

Un rapport réitéré venant de personnes éminentes et sérieuses, animées d'un zèle ardent pour la foi, nous a fait savoir qu'à Paris, certains hommes d'études ès arts, outrepassant les limites de leur propre faculté, osent exposer et disputer dans les écoles, comme s'il était possible de douter de leur fausseté, certaines erreurs manifestes et exécrables, ou plutôt des mensonges et des fausses déraisons [...] Ils disent en effet que cela est vrai selon la philosophie, mais non selon la foi catholique, comme s'il y avait deux vérités contraires (*due contrarie ueritatem*), et comme si, contre la vérité de l'Écriture sainte (*contra ueritatem sacre scripture*), il y avait du vrai dans les dires de ces païens damnés (*ueritas in dictis gentilium dampnatorum*). [...] Par conséquent, afin que cette manière imprudente de parler n'induisse pas les gens simples en erreur, [...] nous interdisons strictement que de telles et semblables choses ne se produisent et nous les condamnons totalement, excommuniant tous ceux qui auront professé, ou auront osé défendre ou soutenir, de quelque façon que ce soit, les dites erreurs ou l'une d'entre elles, ainsi que leurs auditeurs, à moins qu'ils ne se présentent devant nous ou devant le chancelier de Paris en deçà de sept jours pour révéler ces erreurs, auquel cas nous procéderons tout de même contre eux en leur infligeant, selon ce que dicte le droit, d'autres sanctions proportionnées à la nature de leur faute. Par la même sentence, nous condamnons aussi le livre « de amore », ou « de deo amoris » [...] de même nous condamnons le livre de géomancie [...] pareillement nous condamnons les livres, rouleaux ou cahiers traitant de nécromancie ou contenant des expériences de sortilèges, des invocations de démons ou conjurations au péril des âmes, ou encore dans lesquels on traite de telles et semblables matières, manifestement contraires à la foi orthodoxe et aux bonnes mœurs¹⁹.

19. Piché, David, trad., *La condamnation parisienne de 1277, Prologue : Lettre écrite par l'évêque Étienne de Paris (Étienne Tempier)*, Paris, Vrin, 1999, p. 73-77

Se manifeste ici de manière concrète une lutte entre deux régimes de vérité, c'est-à-dire non seulement entre des séries d'affirmations propositionnelles, mais aussi entre deux systèmes de pensée et de pratique différents. En effet, ce texte montre que le problème n'est pas seulement philosophique, il est aussi profondément politique et juridique, dans la mesure où les condamnations mettent au jour le conflit entre deux régimes éthiques et pratiques dont la coexistence devient problématique dans la mesure où ils opèrent dans des champs communs. Les laïcs et les philosophes sont en effet accusés d'empiéter sur les domaines qui étaient jusqu'alors réservés aux seuls clercs, par exemple parce qu'ils revendiquent la chasteté, l'abstinence ou encore la recherche d'une vie qui serait parfaite. Il faut tout d'abord noter qu'il ne s'agit pas là de véritables condamnations, car en réalité l'autorité institutionnelle qui prononce ici la condamnation n'est pas l'autorité susceptible de dénoncer les hérésies. De plus, ce n'est pas réellement l'énoncé lui-même qui est condamné, mais le fait de le propager.

Nous ne sommes plus ici dans la logique de la confession, mais bien cette fois dans un régime de vérité qui ouvre sur l'*ordo iuris*: les individus passent en procès devant des tribunaux, l'inquisition ne se trouve plus dans la logique sacramentale mais dans l'ordre du politico-judiciaire. La production de la vérité n'est alors plus dans le rapport interne du sujet face à lui-même ni dans le dispositif sujet-confesseur, mais se constitue à un niveau social.

En condamnant les erreurs, il faut se soucier et tenir compte de l'intérêt de Dieu, de la foi et de la république chrétienne plutôt que de l'intérêt d'un homme ou d'une quelconque personne particulière. [...] Une assertion peut être raisonnablement condamnée si elle a un sens erroné, scandaleux ou offensant pour des oreilles pieuses, bien qu'elle puisse avoir quelque sens littéralement vrai du point de vue grammatical et logique²⁰.

La position de Gerson est ici intéressante, car elle montre bien que les propositions condamnées ne le sont pas en fonction d'une vérité intrinsèque ou logique, mais bien en tant qu'elles se révèlent dangereuses pour l'ordre social. Dans le texte de Thomas d'Aquin du *De intellectu* précédemment cité, c'est donc le *apud multos* qui se révèle fondamental, c'est-à-dire le fait que la production de vérité de la philosophie averroïste se déploie non seulement sur le plan théorique, mais aussi et surtout sur le plan politique. Pour cette raison, ce régime de vérité n'est plus dans le champ de la confession, mais bien dans celui de l'aveu strict, c'est-à-dire que les affirmations théologiques ne visent plus à constituer le sujet individuel, mais bien un sujet politico-social, dans son rapport à l'ensemble de la collectivité.

20. Gerson, Jean, *Octo regulae super stylo theologico* (v. 1415), cité par Bianchi, Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, p. 62-63.

Il faut cependant préciser encore les termes, dans la mesure où ce qui se fait jour ici est plus une censure qu'un véritable aveu, même si celle-ci vise à produire l'aveu lui-même de la part de ceux qui se trouveraient dans l'erreur. Pour cette raison, même s'il serait très exagéré de parler là d'une sorte de « dictature mentale », la dénonciation devient un élément central à laquelle Étienne Tempier invite les « auditeurs », sous peine d'être eux-mêmes coupables d'hérésie s'ils ne le font pas. Ainsi, la véridiction à laquelle invite Tempier lorsqu'il demande de révéler les erreurs sort du cadre éthique pour tenter d'instituer une discipline, non des corps ou des désirs, mais de la pensée rationnelle, visant essentiellement les philosophes d'inspiration averroïste, afin de baliser le champ du « pensable ». Loin de la confession, l'enjeu de cet aveu n'est plus une direction de la conscience en vue d'une conversion, mais bien une cartographie des doctrines interdites en vue de leur condamnation. L'obéissance du sujet à l'ordre établi demeure néanmoins d'actualité dépassant la masse des fidèles dans leur rapport à la foi et à leur directeur de conscience pour s'étendre à l'ensemble des laïcs, principales cibles de ces condamnations²¹.

Les nombreux actes de censure manifestent ainsi un troisième dispositif de production de vérité, cette fois plus doctrinal que sacramental, mettant en rapport des doctrines philosophiques et théologiques en insistant sur les risques d'antagonisme. En d'autres termes, la vérité du sujet individuel devient une mise en danger de la collectivité parce que sa production entre dans le champ politique, non comme une position strictement subjective, mais comme la manifestation d'un universel. Cet élément est important, parce qu'il marque l'étroite liaison entre la question individuelle de la foi et la dimension collective de la religion, car la vérité philosophique énoncée par un individu dépasse le cadre de la subjectivité pour ouvrir sur une vérité à validité universelle, un « savoir ».

Cette dénonciation doctrinale est ainsi l'élément déclencheur lors du procès de Giordano Bruno à la Renaissance, car l'ensemble de la procédure naît du témoignage originel du frère capucin Celestino de Vérone en 1593, repris en 1598²². Il est intéressant de noter dans ce cas que l'aveu dénoncé permet de voir clairement l'articulation de deux dispositifs d'énonciation du « dire-vrai » : dans la prison de Venise, à Celestino, emprisonné avec lui, Bruno aurait par exemple « avoué » penser que l'enfer et le paradis n'existent pas. Il s'agit dans ce cas d'un discours adressé à un clerc, mais pas d'une

21. Foucault montre que la direction chrétienne vise à une obéissance continue car « l'obéissance n'est pas un passage, c'est un état » (Foucault, *Dits et écrits*, « Du gouvernement des vivants », p. 263). Il serait intéressant d'étudier l'apparition, à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècle, d'un usage politique de la doctrine théologique du Pseudo-Denys de l'Aréopage, élaborée dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*, dans laquelle est posée la nécessité d'obéissance des laïcs aux hiérarchies sacerdotales.

22. Sur ce procès, voir Bruno, Giordano, *Œuvres complètes. Documents I. Le procès*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

confession qui aurait dû être protégée par le secret ainsi que le recommandait le Canon 21 du concile de Latran IV. Bruno et Celestino ne sont pas dans un rapport « fidèle-confesseur », ce qui permet de comprendre que le dispositif du « dire-vrai » fait à un tiers constitue le moyen terme entre la véritable confession, opérant dans la sphère du privé, et l'aveu judiciaire, qui le fait passer dans l'ordre politico-social. C'est pour cette raison que la nécessité de la confession instituée par le concile a pu être considérée comme une stratégie de contrôle des populations et des hérésies naissantes, car la frontière entre la confession privée et l'aveu public est extrêmement ténue. À partir du moment où la confession sort du cadre purement privé du rapport de soi avec soi et avec Dieu, elle se structure selon une économie de l'aveu, passant du subjectif à l'intersubjectif. Énoncer ce que l'on est, se subjectiver, ne peut donc plus être un acte intime ; toute subjectivation se révèle être essentiellement une intersubjectivation.

Remarquons enfin que la censure se manifestant dans le champ politique, elle entre elle aussi dans les rapports complexes de la production de la vérité dans l'extériorité : en « dénonçant » l'erreur, elle l'« énonce » dans le même temps, la fait exister, ainsi que le remarque Alain de Libera :

La censure est un opérateur historique, c'est elle qui transforme un énoncé en thèse, elle qui fait passer le discours dans le réel, elle qui porte l'audace des mots dans celle des choses. En somme, c'est la condamnation qui donne vie à l'écriture. Un historien doit décrire un système, non une collection de faits, fussent-ils eux-mêmes des faits de désordre. Ce « système » existe, c'est celui que dénonce et énonce Tempier ; il existe à partir du moment où le censeur désarticule et réarticule un texte en un réseau de propositions interdites, comme hérétiques. On a tort de présenter la technique du prélèvement, qui, au Moyen Âge, organise la pratique de la censure, comme une déformation aveugle et, partant, injuste de la « pensée » censurée. Un texte « poursuit » la pensée qui l'anime, le censeur a sur lui la supériorité de le « délivrer » du réseau qu'il nourrit en secret. Le texte suspect montre et cache sa vérité, *le prononcé de l'erreur — la sentence — met au jour sa logique latente en la nouant à d'autres faillites*²³.

La production du vrai manifeste ainsi sa complexité dans la mesure où elle fait coexister différents régimes de vérité ainsi que différentes modalités du « dire-vrai ». Bien que nous ne puissions dans le cadre de cette étude nous intéresser à la question de la production du vrai par la censure, il faut néanmoins constater qu'elle peut aussi être véhiculée par la production du « faux », car l'énoncé de l'erreur est avant tout un énoncé, dont la validé universelle pose dans le même temps le vrai et le faux.

Notre parcours des différents dispositifs du « dire-vrai » qui se mettent en place au cours du Moyen Âge et qui restent opérants à la Renaissance a cherché à mettre en évidence une évolution du dispositif originel de la

23. de Libera, Alain, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 193-194.

confession (privée), se muant progressivement en dispositif de l'aveu (public). Nous avons choisi de mettre en lumière trois dispositifs du « dire-vrai » qui apparaissent historiquement de manière successive, tout en remarquant que l'apparition d'un nouveau dispositif n'entraîne pas pour autant la disparition de l'ancien. Ainsi, à la Renaissance, la confession de soi à soi et de soi à Dieu, la confession de soi au prêtre et le dispositif de production d'un « dire-vrai » conçu comme savoir universel coexistent, parfois de manière antagoniste. Il s'agissait de montrer, à partir des analyses de Foucault, que les régimes de vérité sont avant tout des énoncés discursifs qui s'empilent à mesure qu'ils apparaissent, complexifiant plus encore à chaque époque la question de la production du vrai. Néanmoins, une évolution se dessine dans cette histoire, qui va de la confession proprement dite à l'aveu, et dont le moyen terme est à chercher dans la notion de pénitence. La confession du soi qui était celle d'Abélard a muté en une confession posée sur le mode de l'aveu à partir de Latran IV, pour enfin ouvrir sur une dimension judiciaire où l'aveu devient dominant ainsi que cela est manifeste dans les querelles doctrinales du XIII^e siècle. Les procès de la Renaissance, de Galilée ou de Bruno, marquent ainsi l'achèvement d'une logique du « dire-vrai » que l'époque précédente a largement contribué à constituer. Les différents modes de la production de la vérité marquent ainsi l'évolution d'une conception de la subjectivité dans son énonciation : la vérité du sujet cesse progressivement d'être une simple affaire personnelle pour devenir une manière de se poser dans l'existence collective. Le chemin parcouru dans la production de la vérité, de la confession à l'aveu, manifeste ainsi une évolution du discours sur soi et de la subjectivation, allant de l'intimité d'un sujet isolé face à son Créateur à un sujet qui doit se penser dans ses rapports avec les autres sujets. Cette évolution est parallèle à celle de la pensée politique : celle-ci était encore considérée par Thomas d'Aquin comme une science morale, fondée sur l'immanence du sujet et son intériorité. Elle devient à la Renaissance une science physique, devant penser les relations intersubjectives, manifestant ainsi que le sujet n'est pas isolé, mais inséré dans un ensemble de rapports collectifs dont il ne peut plus faire abstraction. La production de vérité déborde le cadre de l'individu, ouvrant sur celui de la population.

De l'impératif de la vertu politique à la préférence de Rousseau pour un gouvernement aristocratique

Stéphane Lafon

Volume 48, numéro 1, printemps 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077835ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077835ar>

[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

Lafon, S. (2021). De l'impératif de la vertu politique à la préférence de Rousseau pour un gouvernement aristocratique. *Philosophiques*, 48(1), 19–43. <https://doi.org/10.7202/1077835ar>

Résumé de l'article

Dans la théorie politique de Rousseau, si la forme du gouvernement importe peu, pourvu qu'il demeure subordonné au souverain, le philosophe genevois semble néanmoins accorder sa préférence à un gouvernement de type aristocratique afin de respecter cette exigence. Devant la difficulté de réunir les conditions supposées du gouvernement démocratique, et établissant la vertu politique comme principe d'une société véritablement démocratique, le raisonnement du Genevois semble le conduire à penser le gouvernement de type aristocratique comme le meilleur de tous, avec des magistrats qui gouvernent pour le bien commun et exécutent la volonté générale sans tendre à l'incarner : un gouvernement « énarétocratique », reposant sur la vertu politique de ses magistrats. Ce gouvernement peut être conçu comme un expédient privilégié pour neutraliser les ferments oligarchiques de toute société politique. La modernité de la pensée du philosophe genevois réside dans le fait qu'elle ouvre des possibles en matière de pratique politique.

De l'impératif de la vertu politique à la préférence de Rousseau pour un gouvernement aristocratique

STÉPHANE LAFON

Université Paul-Valéry Montpellier III

Chercheur associé au Centre de Recherches Interdisciplinaires en Sciences Humaines et Sociales E.A 4424 de Montpellier

Chercheur associé au Laboratoire Interdisciplinaire de Recherche « Sociétés, Sensibilités, Soins » UMR 7366 CNRS-Université de Bourgogne

RÉSUMÉ — Dans la théorie politique de Rousseau, si la forme du gouvernement importe peu, pourvu qu'il demeure subordonné au souverain, le philosophe genevois semble néanmoins accorder sa préférence à un gouvernement de type aristocratique afin de respecter cette exigence. Devant la difficulté de réunir les conditions supposées du gouvernement démocratique, et établissant la vertu politique comme principe d'une société véritablement démocratique, le raisonnement du Genevois semble le conduire à penser le gouvernement de type aristocratique comme le meilleur de tous, avec des magistrats qui gouvernent pour le bien commun et exécutent la volonté générale sans tendre à l'incarner : un gouvernement « énarétocratique », reposant sur la vertu politique de ses magistrats. Ce gouvernement peut être conçu comme un expédient privilégié pour neutraliser les ferments oligarchiques de toute société politique. La modernité de la pensée du philosophe genevois réside dans le fait qu'elle ouvre des possibles en matière de pratique politique.

ABSTRACT — In Rousseau's political theory, if the form of government matters little, as long as it remains subordinate to the sovereign, the Genevan philosopher nevertheless seems to give his preference to an aristocratic type of government in order to meet this requirement. Faced with the difficulty of meeting the supposed conditions of democratic government and establishing political virtue as the principle of a truly democratic society, the reasoning of the Genevan seems to lead him to think of the government of the aristocratic type as the best of all, with magistrates who govern for the common good and execute the general will without tending to embody it : an enaretocratic government, based on the political virtue of its magistrates. This government can be received as a privileged expedient to neutralize the oligarchical ferments of any political society. The modernity of the Genevan philosopher's thought lies in the fact that it opens up possibilities in terms of political practice.

Bien qu'inscrite dans les débats philosophiques du XVIII^e siècle, la pensée politique de Rousseau se révèle d'actualité en ce qu'elle permet de poser des questions pertinentes à notre modernité, notamment celle de savoir « comment » institutionnaliser la puissance souveraine du peuple ; autrement dit, comment réaliser une démocratie « véritable » ? Il est nécessaire de bien distinguer les deux sens¹ dans lesquels Rousseau utilise le terme de démocratie :

1. Le premier usage du terme « démocratie » désigne le régime dans lequel le pouvoir exécutif est joint au législatif. Le second sens du terme « démocratie » sous sa plume désigne un

le premier pour qualifier la forme du gouvernement direct par le peuple lui-même, le second pour désigner un État légitime ou une « république ». À condition de discerner ces deux sens dans son œuvre, on peut, d'une part voir en Rousseau un partisan de la démocratie (république), et d'autre part comprendre pourquoi il défend la souveraineté du peuple tout en déclarant la quasi-impossibilité de la forme gouvernementale démocratique. Dans sa recherche des principes du droit politique ou des fondements théoriques d'une société politique légitime, le philosophe genevois est convaincu que l'institution d'un gouvernement répond à une nécessité logique², car la généralité ne peut procéder à des actes particuliers, la nécessaire distinction du gouvernement et de la souveraineté s'imposant afin de garantir la souveraineté du peuple et l'autorité des lois. Cependant, l'institution de cette magistrature n'en demeure pas moins un problème. Pour quelle forme de gouvernement légitime opter avec la contrainte théorique d'exclure toute forme de soumission d'homme à homme, et avec l'impératif de voir s'exprimer effectivement la volonté générale ou de garantir l'effectivité de la souveraineté du peuple (de droit et de fait) ? Si la forme du gouvernement (magistrature) semble avoir peu d'importance pour Rousseau, puisque la seule forme d'État légitime est celle du règne de la volonté générale, la lecture de ses textes politiques invite à défendre la thèse d'une préférence pour un gouvernement de type aristocratique que nous qualifions de gouvernement « énarétocratique³ », reposant sur la vertu de ses membres. Notion très

« État démocratique ». Lorsque Rousseau dénonce la dérivation oligarchique de la démocratie genevoise de son temps, il défend la démocratie en tant que *république*, c'est-à-dire « tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être » (Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social* (CS), II, 6, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, *Œuvres complètes* (OC) III, p. 379), une conception qui ne prend tout son sens qu'en comprenant que la loi est l'expression de la volonté générale, ce qui est condition de la liberté : « Un peuple est libre, quelque forme qu'il ait son gouvernement, quand dans celui qui le gouverne, il ne voit pas l'homme, mais l'organe de la loi » (Rousseau, *Lettres écrites de la montagne* VIII, *ibid.*, OC III, p. 842); et aussi dans la sixième des *Lettres écrites de la montagne* (LEM) : « Lisez-le, Monsieur, ce livre [*le Contrat social*] si décrié, mais si nécessaire; vous y verrez partout la loi mise au-dessus des hommes » (*ibid.*, OC III, p. 811).

2. Ainsi, si dans les débats sur la réception contemporaine de Rousseau sa pensée politique est souvent associée à la démocratie, le philosophe genevois ne peut être qualifié de démocrate au sens strict.

3. Néologisme que nous proposons à partir de l'étymologie grecque du mot « vertueux » — *enaretos* — et du suffixe « -cratie », sur le modèle des trois grands types de gouvernement — monarchie, aristocratie et démocratie. Bien que depuis l'Antiquité le gouvernement des meilleurs ait toujours renvoyé au gouvernement des plus vertueux, le philosophe genevois se distingue en attribuant à la vertu une fonction politique particulière, celle de constituer un peuple et d'en assurer la pérennité. Le réquisit de l'advenue de la seule forme d'État légitime selon Rousseau (celui où règne la volonté générale) semble être l'actualisation de la vertu politique, parce que cette dernière permet la constitution du peuple comme un tout, comme un « moi commun » : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance » (CS, I, 6, OC III, p. 361). Cette singularité de la conception de la vertu rousseauiste justifie, nous semble-t-il, la proposition du néologisme *énarétocratie*.

fréquente sous la plume du Genevois, il s'agit le plus souvent d'une vertu morale, consistant pour l'individu à être juste en s'efforçant de lutter contre ses désirs et de maîtriser ses passions. Rousseau utilise aussi le terme dans un sens politique : la vertu consiste alors en la conformité de la volonté particulière à la volonté générale⁴ et détermine le règne effectif de cette dernière. Point commun à ces deux sens, « [c]e mot de vertu signifie *force*. Il n'y a point de vertu sans combat⁵ ». Si la vertu politique exige des efforts constants, c'est que l'intérêt privé possède un caractère dominant sur l'intérêt général⁶. Aussi doit-elle être vertu en acte, et non une vertu intériorisée. Nous verrons que la théorie politique du Genevois peut être reçue comme une convergence de principes et de moyens institutionnels permettant de préserver le législatif contre l'usurpation oligarchique de sa souveraineté par l'exécutif (dérive inéluctable vers le despotisme que le Genevois observe en son temps dans la République de Genève), ou tout au moins de ralentir ce processus inéluctable — cette pente naturelle⁷ — par l'actualisation de la vertu politique qui vise notamment à rattacher les individus-citoyens au politique par les mœurs. Sa pensée politique permet d'envisager l'institutionnalisation de la puissance souveraine du peuple. Le présupposé est que l'impossibilité de la démocratie absolue (ou directe) en tant que gouvernement n'exclut pas pour autant l'actualisation du pouvoir effectif de tous. Notre hypothèse est que le gouvernement énarétocratique permettrait une égalité d'accès de tous les citoyens à la fonction de magistrat selon le seul critère de vertu politique. Un tel gouvernement serait en mesure de garantir une étroite et nécessaire subordination de l'exécutif au législatif, ainsi qu'une action politique de ses membres conforme à la volonté générale. La théorie du gouvernement de Rousseau vise, nous semble-t-il, à pallier la dégénérescence du politique, processus inéluctable qui débute dès le moment même de l'institution du gouvernement et qui conduit inévitablement de l'inégalité à la domination. Il s'agit d'empêcher l'établissement d'une distinction politique entre magistrats et citoyens. Suivant cette « inégalité de crédit et d'autorité », les particuliers « sont forcés de se comparer entre eux et de tenir compte des différences qu'ils trouvent dans l'usage continu qu'ils ont à faire les uns des autres⁸ ». Les différences à partir desquelles les individus se mesurent les uns aux autres sont de plusieurs natures, mais les principales sont « la richesse, la noblesse ou le rang, la puissance et le mérite personnel ».

4. Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'économie politique* (DEP), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, *Œuvres complètes* III, p. 252.

5. Rousseau, Jean-Jacques, *Lettre à M. de Franquières*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, *Œuvres complètes* IV, p. 1143.

6. Rousseau, DEP, OC III, p. 246.

7. Rousseau, CS, III, 10 et 18.

8. Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Second *Discours*), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, *Œuvres complètes* III, p. 188-189.

Rousseau précise que la richesse est la différence à laquelle toutes les autres « se réduisent à la fin⁹ ». La préférence du Genevois pour un gouvernement énarétocratique permet d'envisager l'évacuation de ces distinctions politiques et civiles aux conséquences délétères sur les sociétés. Avec sa théorie de la volonté générale, Rousseau pense une nouvelle conception de la souveraineté, celle du peuple qui désigne collectivement les individus associés. Il établit le peuple souverain, le peuple qui se reconnaît lui-même comme souverain de droit, et qui n'est pas dépossédé de fait de sa souveraineté. Le problème posé par l'institution du gouvernement conduit Rousseau à explorer les différentes théories de l'art de gouverner afin de proposer celle qui pourrait instituer un gouvernement (républicain) selon la volonté générale (seule source possible des normes humaines et du pouvoir suprême). La « bonne » *économie* politique « est celle de tout État, où règne entre le peuple et les chefs unité d'intérêt et de volonté¹⁰ ». Le gouvernement de type aristocratique auquel Rousseau accorde sa préférence semble permettre de se rapprocher le plus possible de cette exigence de conformité. Cette forme de gouvernement désigne une aristocratie spécifique fondée sur la vertu politique des magistrats comprise comme la capacité à conformer leur action exécutive à la volonté générale¹¹. Elle s'oppose aux formes historiques de l'aristocratie : il ne s'agit ni de l'aristocratie naturelle ni de celle héréditaire, mais d'une forme élective-vertueuse¹². Partant de l'impossibilité d'un gouvernement démocratique¹³ (au sens strict) et établissant la vertu politique comme principe d'une société

9. *Ibid.*, p. 189.

10. Rousseau, *DEP*, OC III, p. 247.

11. Un gouvernement « bien intentionné » dont les chefs verront que « la volonté générale est toujours pour le parti le plus favorable à l'intérêt public » (Rousseau, *DEP*, OC III, p. 250-251). Et : « la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun » (Rousseau, *CS*, II, 1, OC III, p. 368).

12. Dans un sens différent de celui pris dans l'histoire où les gouvernements dits aristocratiques sont plutôt devenus oligarchiques, ou étaient constitués d'une élite reconnue comme supérieure en raison de sa richesse, de son rang ou de sa naissance, Rousseau semble revenir à la signification originelle du mot « aristocratie ».

13. Cf. le début du chapitre IV du livre III du *CS* : Rousseau n'envisage le régime idéal (le plus légitime) du gouvernement démocratique ou de la démocratie pure que dans les très petits États, car cette forme de gouvernement exige des conditions difficiles, voire impossibles à réunir : l'État doit être suffisamment petit, afin qu'il soit aisé de rassembler le peuple, mais aussi afin que les citoyens puissent véritablement se connaître ; une certaine égalité dans les rangs et dans les fortunes, condition de l'égalité durable des droits politiques. Outre la quasi-impossibilité de réunir ces conditions, une critique du gouvernement démocratique par Rousseau porte sur la propension de cette forme de gouvernement à générer des « guerres civiles » et des « agitations intestines », car elle est instable (cf. Rousseau, *CS*, III, 4, OC III, p. 405). L'argument rejoint ici l'inévitable apparition des oppositions d'intérêts — source de querelles internes —, lesquelles conduisent à une fragilité, une menace constante sur la nature démocratique de cette forme de gouvernement et plus encore sur la préservation de la souveraineté du peuple. On pourrait avancer que la fragilité inévitable du gouvernement démocratique (au sens des Anciens : le gouvernement direct du peuple par le peuple et pour le peuple) exigerait paradoxalement une forme de gouvernement « non démocratique », afin de

véritablement démocratique, le Genevois semble opter pour cette préférence. L'objet du *Contrat social* semble être de faire en sorte que le gouvernement, toujours second et qui doit le rester, n'excède pas la loi (condition de la liberté) d'où l'on peut comprendre la nécessaire participation de tous à l'élaboration de la volonté générale.

Rousseau et le gouvernement énarétocratique

Dans la sixième des *Lettres écrites de la montagne*, se référant au *Contrat social*, Rousseau poursuit sa comparaison des différentes formes de gouvernement et réaffirme sa préférence pour l'aristocratie :

Les diverses formes dont le gouvernement est susceptible se réduisent à trois principales. Après les avoir comparées par leurs avantages et par leurs inconvénients, je donne la préférence à celle qui est intermédiaire entre les deux extrêmes, et qui porte le nom d'aristocratie¹⁴.

Il précise qu'il faut distinguer « la constitution de l'État et celle du gouvernement » : « On doit se souvenir ici que la constitution de l'État et celle du gouvernement sont deux choses très distinctes, et que je ne les ai pas confondues¹⁵ » ; ce qui permet d'évacuer le spectre d'un Rousseau laudateur du régime aristocratique, puisqu'il souligne ici l'impératif de garantir la souveraineté, le pouvoir suprême appartenant au peuple : si le « meilleur des gouvernements est l'aristocratique ; la pire des souverainetés est l'aristocratique¹⁶ ». Ce rejet de la souveraineté aristocratique est aussi présent à la fin du *Jugement sur la Polysynodie* — « l'aristocratie [est] la pire des souverainetés¹⁷ » — et met en lumière l'élément central de la théorie politique de Rousseau que constitue la distinction fondamentale entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, entre le corps qui détient la puissance législative — le souverain ou peuple — et celui qui détient la puissance exécutive — le gouvernement ou prince. La distinction entre ces « deux personnes morales très distinctes » apparaît dès la première phrase du chapitre V du livre III du *Contrat social*, et implique « deux volontés générales, l'une par rapport à tous les citoyens, l'autre seulement pour les membres de l'administration ». Rousseau en tire la conséquence suivante : « [...] bien que le gouvernement puisse régler sa police intérieure comme il lui plaît, il ne peut jamais parler au peuple qu'au nom du souverain, c'est-à-dire au nom du peuple même ; ce qu'il ne faut jamais oublier¹⁸ ». L'insistance à la fin du passage témoigne de l'importance de la distinction rousseauiste

garantir le caractère véritablement démocratique au sens moderne (celui de la souveraineté) de la constitution d'un État et d'en assurer la solidité et la pérennité.

14. Rousseau, *LEM VI*, OC III, p. 808.

15. *Ibid.*, p. 808-809.

16. *Ibid.*, p. 809.

17. Dans Rousseau, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, OC III, p. 645.

18. Rousseau, *CS*, III, 5, OC III, p. 406.

entre gouvernement ou administration et souveraineté, et les prérogatives accordées aux magistrats rappellent la nécessaire subordination du pouvoir exécutif au pouvoir souverain. Il s'agit de nommer des « commissaires¹⁹ ». Au même chapitre, lorsque que Rousseau écrit que « l'aristocratie proprement dite » est « le meilleur » de tous les gouvernements, il utilise l'adverbe « proprement » pour signifier, nous semble-t-il, que le terme « aristocratie » doit être pris dans son sens strict, c'est-à-dire celui du grec ancien *aristos* : « meilleur », « excellent ». Le mot ne doit recevoir aucune connotation nobiliaire, ni de réputation, ni encore de puissance ; les « meilleurs » n'étant pas nécessairement ni les plus riches ni les « mieux nés ». Ajoutons que Rousseau semble rapprocher le sens de « meilleur » de celui de « sage » : « En un mot, c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les sages gouvernent la multitude », à la condition bien sûr d'être « sûr qu'ils la gouverneront pour son profit et non pour le leur²⁰ ».

Partant de l'idée que les premières sociétés se gouvernaient de manière aristocratique par les chefs de famille délibérant entre eux des affaires publiques et assurant la légitimité de leur autorité par l'expérience, Rousseau décrit le processus de dégénérescence de cette aristocratie naturelle vers les deux autres sortes d'aristocratie, élective et héréditaire :

[...] à mesure que l'inégalité d'institution [c'est-à-dire les inégalités instituées par les hommes dans les sociétés constituées] l'emporta sur l'inégalité naturelle [c'est-à-dire ici les différences des âges], la richesse ou la puissance fut préférée à l'âge, et l'aristocratie devint élective. Enfin la puissance transmise avec les biens du père aux enfants rendant les familles patriciennes, rendit le gouvernement héréditaire, et l'on vit des sénateurs de vingt ans²¹.

Ensuite, après avoir écarté d'une part la possibilité à l'époque moderne d'une aristocratie naturelle car elle ne peut convenir « qu'à des peuples simples », et qualifié d'autre part l'aristocratie héréditaire²² de « pire de tous les gouvernements²³ », notre auteur retient l'aristocratie élective comme étant « le meilleur²⁴ ». Le propos peut sembler surprenant, puisque Rousseau vient au paragraphe précédent de souligner le passage décadent de l'autorité

19. Nous employons ici le terme de « commissaires », car il s'agit d'un des qualificatifs utilisés par Rousseau pour nommer les membres de l'exécutif. Cependant, il faut souligner que, chez notre auteur, si le gouvernement doit rester subordonné au pouvoir souverain, il ne s'agit pas non plus de nommer des « commissaires » qui seraient strictement dépendants de leur mandat, car l'exécutif rousseauiste décide seul des modalités de son administration.

20. Rousseau, CS, III, 5, OC III, p. 407.

21. *Ibid.* p. 406.

22. Il réitère cette critique au chapitre X du même livre : « l'aristocratie héréditaire, qui est la pire des administrations légitimes » (OC III, p. 422 en note).

23. Au chapitre XIV des *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* (CGP) portant sur l'élection des rois de Pologne (et leurs modalités), Rousseau souligne à plusieurs reprises les dangers de l'hérédité (OC III, p. 1029-1036).

24. Il s'agit pour Rousseau de l'« aristocratie proprement dite ».

de l'expérience à celle de la richesse et de la puissance. On devrait s'attendre à un rejet de l'aristocratie élective. Cependant, cette impression d'une contradiction se dissipe lorsque l'on comprend, en poursuivant l'étude de ce chapitre, que le Genevois distingue deux modèles ou deux types d'aristocratie élective. La première, négative, est celle produite par l'histoire et fondée sur la richesse et la puissance, la seconde, positive, est celle mise en lumière par son raisonnement dans son traité politique et à laquelle il attribue des caractéristiques bien différentes s'agissant des membres du gouvernement : « la probité, les lumières, l'expérience, et toutes les autres raisons de préférence et d'estime publique » et qui « sont autant de nouveaux garants qu'on sera sagement gouverné²⁵ ». Ainsi la sagesse devient le critère de choix privilégié des bons gouvernants. L'aristocratie élective offre cet avantage du choix de ses membres en sus de celui de la distinction des deux pouvoirs, exécutif et législatif. Le même avantage n'existe pas dans le cas d'un gouvernement démocratique puisque « tous les citoyens naissent magistrats », alors que, dans l'aristocratie, seul un petit nombre choisi par élection le devient²⁶. Cette modalité de désignation offre la garantie que les raisons de préférence citées ci-devant, qui sont les conditions nécessaires à un sage gouvernement, puissent être le mieux observées. Le Genevois met l'accent dans une note à la même page sur l'importance qu'il faut accorder au fait que la forme de l'élection des magistrats doive être réglée par des lois, et donc par le peuple souverain. Dans le cas contraire, ce gouvernement aristocratique légitime ne pourrait éviter de se corrompre en aristocratie héréditaire. En outre, sous ce gouvernement, les assemblées se forment plus facilement et les discussions sur les affaires publiques se déroulent dans des conditions plus confortables et mieux ordonnées, aboutissant ainsi à des décisions plus promptes et plus efficaces. Rousseau estime qu'il ne faut pas « faire avec vingt mille hommes ce que cent hommes choisis peuvent encore mieux²⁷ », à condition bien sûr d'avoir la garantie que les magistrats gouvernent pour le « profit » du peuple et non « pour le leur²⁸ ». Cependant, cette forme d'administration n'est pas exempte du défaut naturel de tout gouvernement, dès lors que l'intérêt de ce corps constitué « commence à moins diriger [...] la force publique sur la règle de la volonté générale, et qu'une autre pente inévitable enlève aux lois une partie de la puissance exécutive²⁹ ». La mise en avant de cet inconvénient, caractérisé par le risque d'une autonomie de la puissance exécutive, rappelle que le pouvoir exécutif doit demeurer le prolongement en actes des volontés du souverain. Si la

25. Rousseau, CS, III, 5, OC III, p. 407.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 407.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

force publique n'est plus dirigée selon la volonté générale, alors les lois qui en sont l'expression perdent leur légitimité politique.

Au chapitre V du livre III du *Contrat social*, Rousseau fait d'une inégalité modérée dans les richesses (et non d'une « égalité rigoureuse³⁰ ») une exigence de vertu propre au gouvernement aristocratique : « la modération dans les riches et le contentement dans les pauvres³¹ ». L'inégalité contenue peut se justifier car elle permet de faire le choix de magistrats qui pourront consacrer tout leur temps — ils ne seront pas préoccupés par le fait d'assurer leur propre subsistance — au ministère qui leur est confié :

[...] c'est bien pour qu'en général l'administration des affaires publiques soit confiée à ceux qui peuvent le mieux y donner tout leur temps, mais non pas [...] pour que les riches soient toujours préférés. Au contraire, il importe qu'un choix opposé apprenne quelquefois au peuple qu'il y a dans le mérite des hommes des raisons de préférence plus importantes que la richesse³².

Mais la fortune ne saurait être le seul critère ni même le critère décisif. Le critère déterminant devrait être le mérite, c'est-à-dire une valeur procédant de qualités civiques et morales dignes d'estime publique. Il est en outre possible de relever dans cet extrait la marque d'un euphémisme avec l'emploi de l'adverbe « quelquefois », et par conséquent de voir le « mérite » comme le critère par excellence dans le choix des gouvernants, critère qui n'est pas de fait circonscrit à un petit nombre d'individus en raison de leur richesse, de leur naissance ou de leur rang, mais potentiellement ouvert à tout citoyen, à la seule condition d'être vertueux, de le mériter au sens civique et moral. Notons que Rousseau n'opte pas pour le modèle technocratique ou épistocratique de la compétence politique — reposant sur ceux qui détiennent le savoir — défendu par Platon notamment au livre VI de *La République* dans sa démonstration d'un gouvernement raisonné de la cité³³, où le savoir ou la science autorise une supériorité de certains individus sur d'autres. La préférence de Rousseau pour le choix des magistrats sur le critère de la vertu et contre celui de la richesse se trouve réitérée dans les *Considérations pour le gouvernement de la Pologne* :

Toujours l'objet de l'admiration publique sera celui des vœux des particuliers, et s'il faut être riche pour briller, la passion dominante sera toujours d'être riche. [...] Si d'autres objets attrayants, si des marques de rang distinguaient les hommes en place, ceux qui ne seraient que riches en seraient privés, les

30. Pour accentuer le caractère déplacé d'une exigence d'égalité parfaite, Rousseau fait référence à la cité antique de Sparte qui ne recherchera pas à se conformer à ce principe, alors qu'on le sait, Sparte est, selon le Genevois, un modèle de société politique juste et une cité dans laquelle la vertu s'est exprimée avec le plus de pureté et où la durée de l'État a été la plus longue.

31. Rousseau, CS, III, 5, OC III, p. 407.

32. *Ibid.*, p. 408.

33. Platon, *La République*, VI, 488d, Paris, GF-Flammarion, 2016, p. 321.

vœux secrets prendraient naturellement la route de ces distinctions honorables, c'est-à-dire celles du mérite et de la vertu³⁴.

Pour ce faire, le Genevois, réaliste, se montre pessimiste quant à la possibilité de faire disparaître le luxe en tant qu'objet d'admiration publique lorsqu'il déclare : « Ôter tout à fait le luxe où règne l'inégalité me paraît, je l'avoue, un entreprise bien difficile ». Aussi suggère-t-il un moyen détourné afin d'agir sur ce mal. Il s'agit en quelque sorte de chercher un remède au mal dans le mal, autrement dit de changer « les objets de ce luxe » contre des objets plus dignes d'estime, soit de faire advenir « un luxe vraiment grand et noble ». L'objectif visé est d'élever les âmes des *Petits*, de leur donner « des sentiments » et du « ressort³⁵ » (de la force morale).

Dans le *Contrat social*, Rousseau soutient que les deux objets principaux de tout système de législation sont la liberté et l'égalité, et que la liberté ne peut subsister dans l'État sans l'égalité³⁶. Les deux sont consubstantiellement liées, l'égalité est condition de possibilité de la liberté. S'il ne défend pas une égalité stricte, le Genevois met en garde contre l'effet néfaste d'une trop grande inégalité dans les fortunes :

Le plus grand mal est déjà fait, quand on a des pauvres à défendre et des riches à contenir. C'est sur la médiocrité seule que s'exerce toute la force des lois ; elles sont également impuissantes contre les trésors du riche et contre la misère du pauvre ; le premier élude, le second leur échappe ; l'un brise la toile, et l'autre passe au travers³⁷.

La liberté publique est menacée lorsque l'écart de fortune entre riches et pauvres est trop grand. Cet éloge rousseauiste de la « médiocrité » est très présent dans son œuvre et permet une interrogation critique de notre modernité, dans laquelle les écarts de richesse ne cessent de s'accroître. Dans le passage suivant de la neuvième des *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau défend la nécessité d'une inégalité modérée dans les richesses et vante l'ordre moyen de la République de Genève, celui entre les riches et les pauvres, entre les chefs de l'État et le peuple :

Cet ordre, composé d'hommes à peu près égaux en fortune, en état, en lumières, n'est ni assez élevé pour avoir des prétentions, ni assez bas pour n'avoir rien à perdre. Leur grand intérêt, leur intérêt commun est que les lois soient observées, les magistrats respectés, que la constitution se soutienne et que l'État soit tranquille. Personne dans cet ordre ne jouit à nul égard d'une telle supériorité sur les autres qu'il puisse les mettre en jeu pour son intérêt particulier. C'est la plus saine partie de la République, la seule qu'on soit

34. Rousseau, *CGP*, III, OC III, p. 964-965.

35. *Ibid.*, p. 965.

36. Rousseau, *CS*, II, 11, OC III, p. 391.

37. Rousseau, *DEP*, OC III, p. 258.

assuré ne pouvoir dans sa conduite se proposer d'autre objet que le bien de tous.³⁸

La limitation des inégalités économiques apparaît comme condition de possibilité de l'égalité politique. Sur ce point, Rousseau rejoint la pensée d'Aristote, pour qui la cité — ou la communauté politique — la plus parfaite est celle dans laquelle le plus grand nombre de citoyens vit dans une condition moyenne : « Partout où la fortune extrême est à côté de l'extrême indigence, ces deux excès amènent ou la démagogie absolue, ou l'oligarchie pure, ou la tyrannie³⁹ » ; « La constitution n'est solide que là où la classe moyenne l'emporte en nombre sur les deux classes extrêmes, ou du moins sur chacune d'elles⁴⁰ ». Ailleurs encore, le Stagirite écrit : « La république où domine la classe moyenne, et qui se rapproche de la démocratie plus que ne le fait l'oligarchie, est aussi le plus stable de ces gouvernements⁴¹ ». Cet idéal d'une cité la plus parfaite et la mieux gouvernée, lorsque la classe moyenne est la plus nombreuse, est donc aussi celui de Rousseau, comme l'a fait remarquer R. Derathé dans son commentaire⁴², et ainsi que nous le relevons à différents endroits de son œuvre. Notamment au chapitre XI du livre II du *Contrat social* :

[...] et quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre : ce qui suppose du côté des grands modération de biens et de crédit, et du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise⁴³.

Et en note, Rousseau accentue son propos :

Voulez-vous donc donner à l'État de la consistance ? Rapprochez les deux extrêmes autant que possible : ne souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun ; de l'un sortent les fauteurs de la tyrannie et de l'autre les tyrans ; c'est toujours entre eux que se fait le trafic de la liberté publique ; l'un l'achète et l'autre la vend⁴⁴.

Le philosophe genevois est convaincu que de trop grandes inégalités économiques nuisent inévitablement au bien de la cité et empêchent l'actualisation de la vertu politique chez les individus-citoyens. Il ne saurait y avoir d'égalité politique durable sans une certaine égalité matérielle ou économique. Une régulation des écarts de richesse semblerait s'imposer afin

38. Rousseau, *LEM IX*, OC III, p. 889-890.

39. Aristote, *La Politique*, l. VI, ch. IX., Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 3^e édition revue et corrigée, 1874, p. 331.

40. *Ibid.*, l. IV, ch. X, p. 336.

41. *Ibid.*, l. VIII, ch. I, p. 398.

42. Derathé, Robert, *Notes et variantes du Contrat social*, OC III, p. 1479.

43. Rousseau, OC III, p. 391-392.

44. *Ibid.*, p. 392.

d'éviter une dérive oligarchique. C'est dans ce sens, nous semble-t-il, que l'on peut lire la dernière note du livre I du *Contrat social* à propos de l'égalité politique (égalité « par convention et de droit ») :

Sous les mauvais gouvernements cette égalité n'est qu'apparente et illusoire ; elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère et le riche dans son usurpation. Dans le fait les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien : D'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop⁴⁵.

Aussi la loi doit-elle pouvoir garantir une certaine égalité : « C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir⁴⁶ ». La politique devrait chercher à préserver la société contre cet état de division entre riches et pauvres, entre « une poignée de puissants et de riches au faite des grandeurs et de la fortune » et « la foule [...] dans l'obscurité et dans la misère⁴⁷ ». On trouve la même idée dans son *Discours sur l'économie politique* : « C'est donc une des plus importantes affaires du gouvernement, de prévenir l'extrême inégalité des fortunes⁴⁸. Rousseau se préoccupe ici du problème de l'inégalité sociale selon un point de vue strictement politique, car « c'est l'autorité de l'État qui peut être mise en échec par les puissances d'argent⁴⁹ ». Un peu avant dans ce texte, Rousseau avait évoqué le rôle précieux du gouvernement pour protéger le pauvre contre le riche : « Ce qu'il y a de plus nécessaire, et peut-être de plus difficile dans le gouvernement, c'est une intégrité sévère à rendre justice à tous, et surtout à protéger le pauvre contre la tyrannie du riche⁵⁰ ». On trouve chez Platon la même défiance à l'égard de l'enrichissement et de l'appauvrissement des citoyens, lorsqu'il propose des moyens destinés à prévenir ces deux extrêmes dans le Livre V des *Lois* : en matière de possession de richesses et de biens, « l'excès [...] engendre inimitiés et séditions pour les cités et les individus ; le défaut, pour l'ordinaire, les asservit⁵¹ ».

L'éloge récurrent chez Rousseau de cette modération dans les écarts de richesse semble permettre d'éclairer et de justifier sa préférence pour un gouvernement de type aristocratique fondé sur la vertu (politique). Afin de maintenir une faible inégalité entre les citoyens et de protéger les pauvres contre la tyrannie des riches, la vertu politique des magistrats semble requise

45. Rousseau, CS, I, 9, OC III, p. 367.

46. Rousseau, CS, II, 11, OC III, p. 392.

47. Rousseau, *Second Discours*, OC III, p. 189.

48. Rousseau, OC III, p. 258.

49. Derathé, Robert, *Notes et variantes du Contrat social*, OC III, p. 1399.

50. Rousseau, OC III, p. 258.

51. Platon, *Les Lois*, 728e, dans *Œuvres complètes*, t. XI, 2^e partie, troisième tirage revu et corrigé, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 81.

comme condition nécessaire, et l'actualisation de cette vertu dans l'État comme impératif civique. Ce choix des plus vertueux, des *aristos*, pourrait pallier une difficulté constitutive de tout acte de gouvernement — d'administration de la cité —, en ce qu'il introduit dans l'espace public des cas particuliers, lesquels sont toujours susceptibles de réactiver les oppositions d'amour-propre entre les individus-citoyens ou les groupes d'individus.

Au terme de l'examen des arguments montrant la préférence rousseauiste pour un gouvernement aristocratique, on peut penser que le Genevois trouve dans les caractéristiques de ce type de gouvernement les moyens de réaliser une démocratie de « commission » vertueuse. L'institution d'un gouvernement de type aristocratique-vertueux pourrait être une condition nécessaire à la réalisation de la démocratie « de fait », un gouvernement susceptible de ne pas dériver négativement en oligarchie. Devant l'impossibilité de la démocratie en tant que gouvernement à la nécessité de la démocratie (république au sens du philosophe genevois), Rousseau opte pour cette voie médiane, la plus à même de réaliser en pratique l'exigence de garantie d'une souveraineté effective du peuple, en instituant en quelque sorte la particularisation « la moins mauvaise possible », avec des magistrats capables d'exécuter la volonté générale sans tendre à l'incarner, c'est-à-dire à même de conformer leur volonté particulière et leur action aux directives de la volonté générale; un gouvernement garantissant l'adéquation entre les ordres des chefs et l'intérêt général⁵². Une des tâches de ces magistrats rejoindrait en outre celle du Législateur pensé par Rousseau, à savoir d'éclairer les autres citoyens en montrant l'exemple par leur action politique vertueuse, par l'exécution bonne et juste des lois. Cette action serait un expédient afin d'élever le peuple aux lumières et à la vertu, les magistrats impulsant par leur action l'amélioration des mœurs des citoyens et l'exercice de la vertu civique, celle qui consiste à se rattacher au politique, à viser le général ou du moins un bien non oppositif (non exclusif), qui peut être le bien commun lorsque la raison le lui fait connaître.

D'un point de vue plus général, l'effectivité de la vertu politique dans l'État apparaît comme la condition de possibilité de l'actualisation du système politique de Rousseau. De bonnes mœurs sont une condition de la réalisation de la loi et sont nécessaires à la réalisation de cette vertu. Dans

52. Au chapitre VI du livre III du CS, intitulé « De la monarchie », Rousseau, examinant ce troisième grand type de gouvernement, en souligne un manque majeur: il s'agit d'« une volonté du corps plus conforme à la volonté générale » (CS, III, 6, OC III, p. 412). Dans la comparaison des différentes formes de gouvernement au livre III du CS, cette faiblesse offre un éclairage de la préférence de Rousseau pour un gouvernement de forme « aristocratique », la seule forme susceptible de réunir les trois conditions nécessaires à la meilleure administration possible de l'État (ou les critères du bon gouvernement), à savoir les vertus (lumières, sagesse et sens de la justice), une force relativement grande puisqu'elle concentre la force exécutive dans peu de mains, et la plus grande conformité possible de la volonté de corps (des magistrats du gouvernement) à la volonté générale.

les *Considérations pour le gouvernement de la Pologne*, la tâche du législateur consiste, à partir des Polonais tels qu'ils sont, à s'appuyer sur l'orgueil qui oriente leur amour-propre en suscitant le désir de se distinguer, mais en l'orientant vers d'autres objets d'admiration, dignes d'estime publique, car tournés vers le bien commun. Via les fêtes publiques et les jeux décrits dans les *CGP*, cette action vise un rattachement des individus-citoyens au politique par les mœurs : « montrer [à la volonté générale] le bon chemin qu'elle cherche, la garantir des séductions des volontés particulières⁵³ ». Le rousseauisme politique peut être reçu comme la pensée d'un ensemble de principes, de personnages-clés et de moyens concourant à actualiser la vertu politique. Les actions conjuguées des différentes figures majeures du rousseauisme politique — le législateur, le « gouverneur » d'Émile et les magistrats du gouvernement — concourent à la connaissance par les citoyens de l'intérêt commun, à en développer le goût, et par conséquent à l'expression authentique de la volonté générale. Elles rendent possible la constitution du peuple comme un tout véritable, un « moi commun⁵⁴ ».

Dans les *Lettres écrites de la montagne*, l'influence grandissante du petit Conseil constitue un exemple typique de corruption de la magistrature démocratique : « Il vous est arrivé, Messieurs, ce qu'il arrive à tous les gouvernements semblables au vôtre⁵⁵ ». Comme l'écrit André Charrak, la septième des *Lettres* permet de vérifier « toutes les causes spécifiques de dégénérescence d'une démocratie dégagées plus ou moins explicitement dans le *Contrat social* — qu'elles tiennent à la vie institutionnelle, à l'économie du pays ou à l'état moral du peuple » [...] [La République de Genève a ainsi subi] [...] la loi absolument générale qui régit le devenir d'une démocratie⁵⁶ ». En partant de la nécessité pour le peuple souverain « de charger quelques-uns de ses membres d'exécuter ses volontés⁵⁷ », Rousseau montre comment la puissance législative se voit peu à peu soumise de manière effective au seul gouvernement, et dénonce l'intention du petit Conseil qui est pointée comme cause de cette dégénérescence des institutions. Le constat de la fragilité constitutive de la démocratie — elle dégénère inéluctablement en oligarchie (processus décrit par Rousseau à propos de la démocratie genevoise de son temps et de l'usurpation de la souveraineté du peuple par le petit Conseil de la République de Genève au XVIII^e siècle) — pourrait expliquer la préférence de Rousseau pour un gouvernement de type aristocratique. La vertu politique se présente alors à la fois comme la

53. Rousseau, *CS*, II, 6, OC III, p. 380.

54. Rousseau, *CS*, I, 6, OC III, p. 361.

55. Rousseau, *LEM VII*, OC III, p. 815.

56. Charrak, André, « Genève est-elle “bien constituée” ? », dans Bernardi, Bruno, Florent Guénard, et Gabriella Silvestrini, dir., *La religion, la liberté, la justice : Un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, Études et Commentaires, 2005, p. 150.

57. Rousseau, *LEM VII*, OC III, p. 815.

condition de réalisation de la démocratie et comme l'expédient contre sa dénaturation, à savoir la dépossession de fait de la souveraineté du peuple. Elle offre une garantie à l'actualisation du pouvoir effectif de tous.

Cependant, la difficulté pratique de l'institution d'un gouvernement énarétocratique — de cette méritocratie basée sur la vertu en acte — reste entière. Quelles modalités pratiques pourraient donner l'assurance que seront bien choisis les « meilleurs citoyens » comme futurs magistrats? En outre, comment de tels citoyens pourraient exister dans des sociétés « telles qu'elles sont », c'est-à-dire constituées d'hommes « corrompus » par la vie sociale? Avec sa théorie de la vertu politique, le Genevois esquisse des solutions: le rôle des institutions et du Législateur, les fêtes publiques ou encore le parcours des honneurs.

Des interventions critiques qui interrogent notre modernité démocratique

La critique rousseauiste des titres à gouverner peut éclairer nos démocraties contemporaines. Dans celles-ci, on constate en outre une prééminence de l'exécutif sur le législatif au sein de l'ensemble des institutions politiques. Selon Daniel Gaxie:

[...] dans la plupart des pays européens, on observe la constitution d'une position de pouvoir à la tête de l'exécutif. [...] Cette transformation est également observée dans des régimes parlementaires plus classiques. Les spécialistes parlent d'une "présidentialisation" des régimes parlementaires⁵⁸.

Le chercheur conclut son article en envisageant « une déprofessionnalisation de l'activité politique⁵⁹ », un objectif qui fait écho au refus de Rousseau de la personnalisation du pouvoir et à son attachement à la défense du statut politique unique de citoyen dans l'État. Dans les démocraties actuelles, les membres des exécutifs sont issus majoritairement de la catégorie des « élites » prétendument capables de gouverner. Or, la démocratie est d'abord un gouvernement « fondé sur rien d'autre que l'absence de tout titre à gouverner⁶⁰ ». Rousseau amorce, nous semble-t-il, cette idée dans sa théorie du gouvernement⁶¹, qui peut être reçue comme « un avertissement à ne point se laisser leurrer par les titres de légitimité que présentent les gouvernements⁶² ».

58. Gaxie, Daniel, « Sur la présidentialisation des régimes politiques », *Silomag (Agora des pensées critiques)*, n° 1, mars 2017, consulté le 28 mai 2019 à l'adresse URL: <https://silogora.org/sur-la-presidentialisation-des-regimes-politiques/>, p. 1.

59. *Ibid.*, p. 7.

60. Rancière, Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 48.

61. À la suite d'Arthur M. Melzer, nous relevons que, dans sa théorie politique, le Genevois juge « non pertinents aussi bien humainement que politiquement tous les titres de principe à commander » (*Rousseau, la bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée* de Rousseau, Paris, Belin, 1998, p. 368).

62. De Jouvenel, Bertrand, *Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social précédé d'un essai sur la politique de Rousseau*, Paris, Hachette Littérature, 1988, p. 419.

La forme d'aristocratie élective qu'il suggère est singulière en ce qu'elle ne se fonde sur aucune supériorité, comme c'est le cas du pouvoir des aînés (gérontocratie), du pouvoir des savants sur les ignorants (technocratie ou épistémocratie), celui des plus riches, des plus forts, des mieux nés... Elle se fonde sur « le titre propre à ceux qui n'ont pas plus de titre à gouverner qu'à être gouvernés⁶³ » :

[...] le pouvoir de n'importe qui, l'indifférence des capacités à occuper les positions de gouvernant et de gouverné. [...] Le gouvernement des États n'est légitime qu'à être politique. Il n'est politique qu'à reposer sur sa propre absence de fondement. C'est ce que démocratie exactement entendue comme "loi du sort" veut dire⁶⁴.

Le gouvernement rousseauiste de type aristocratique-vertueux semble permettre d'écarter les modèles ou pratiques de gouvernement d'autorité fondés sur une hiérarchie des positions des individus selon des critères exclusifs, ou encore d'exclure tout titre à gouverner. Néanmoins, si le gouvernement énarétocratique ouvre la possibilité d'un accès universel — sans exception *a priori* ou de fait — à la charge de magistrat pour tout citoyen, Rousseau n'envisage pas la modalité de désignation par tirage au sort pour les membres de l'exécutif. Les fondements théoriques d'une société politique légitime recherchés par le Genevois sont ceux d'une société qui ne serait pas divisée entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, entre ceux qui ont le pouvoir et ceux qui sont soumis à ce pouvoir⁶⁵ : « Il ne doit point y avoir d'autre état permanent [...] que celui de citoyen et celui-là seul doit comprendre tous les autres⁶⁶ ». L'idée du principe d'identité du gouvernant et du gouverné au fondement de la démocratie se trouve déjà chez Aristote⁶⁷. La théorie du gouvernement de Rousseau peut se révéler féconde afin d'interroger notre modernité suivant ces principes d'identité théorique et d'inégalité pratique entre gouvernants et gouvernés, à partir du nécessaire présupposé de l'égalité (politique) de tous à s'occuper de tous⁶⁸. À l'époque contemporaine, les classes populaires sont exclues de fait

63. Rancière, p. 53.

64. *Ibid.*, p. 56.

65. « [L]e pouvoir des meilleurs ne peut en définitive se légitimer que par le pouvoir des égaux » (Rancière, p. 55).

66. Rousseau, *Fragments séparés du Projet de constitution pour la Corse*, OC III, p. 946.

67. Dans *Les politiques* : « Dans la plupart des régimes politiques on est tour à tour gouvernant et gouverné (car on veut être égaux de nature sans aucune différence) » (I, 12, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 127-128); et encore : « on loue le fait d'être capable aussi bien de gouverner que d'être gouverné, et il semble que d'une certaine manière l'excellence d'un bon citoyen soit d'être capable de bien commander et de bien obéir » (III, 4, *ibid.*, p. 218).

68. La politique est l'affaire de tous les citoyens. La démocratie implique de présumer cette égalité, cet égal droit de s'occuper des affaires de la communauté : « l'égalité est une présupposition et non un but à atteindre » (Rancière, Jacques, « Les démocraties contre la démocratie », in Giorgio et al., dir., *Démocratie, dans quel état ?* Paris, La Fabrique, 2009, p. 96-98).

de la participation au pouvoir politique. La préférence rousseauiste pour une forme aristocratique élective pourrait permettre d'actualiser le principe d'occuper indifféremment les positions de « gouvernant » et de « gouverné », d'envisager la réalisation d'une égalité politique complète de tous les citoyens (absence de hiérarchie de fait). L'aristocratie rousseauiste (selon le critère non exclusif de la vertu politique) apparaît comme une forme de gouvernement qui pourrait réconcilier la nécessité d'une certaine excellence avec le principe démocratique selon lequel aucun citoyen ne doit bénéficier d'un quelconque privilège dans l'accès à la magistrature.

Le mérite de la philosophie politique de Rousseau est d'avoir mis en lumière les difficultés de la forme représentative de la démocratie, qui demeurent aujourd'hui non résolues. En témoignent les mouvements de contestation populaire récents dans le monde, qui expriment un désir de démocratie participative (en dehors du temps électoral) et qui mettent en lumière le décalage entre les aspirations citoyennes et les institutions politiques réelles : Printemps arabes, *Podemos*, mouvements des « Indignés » en Europe, actions *Occupy*, « Nuit Debout », « Gilets Jaunes », mouvements visant une refondation démocratique (Algérie, Liban, Colombie, Chili, Hongkong, Catalogne, Soudan...). La critique sévère par Rousseau du système représentatif anglais de son temps est bien connue : « Le peuple anglais pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde⁶⁹. » Il reproche aux Anglais de faire un usage restreint de leur liberté politique qui se réduit à la participation ponctuelle aux élections des représentants du peuple⁷⁰. Le système représentatif supprime d'une certaine manière les conditions d'exercice de la liberté politique, laquelle « consiste [...] à n'être pas soumis à la volonté d'autrui⁷¹ ». Le refus rousseauiste de la représentation de la souveraineté⁷² s'articule autour de la conviction qu'un tel système politique ne peut préserver du risque de la constitution de volontés politiques particulières, lesquelles s'émancipant de celles du peuple pourraient exprimer des intérêts particuliers et non plus l'intérêt général⁷³ ;

69. Rousseau, CS, III, 15, OC III, p. 430.

70. « À l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus » (*Ibid.*, p. 431).

71. Rousseau, LEM VIII, OC III, p. 841.

72. « La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale et la volonté ne se représente point ; elle est la même ou elle est autre ; il n'y a point de milieu » (Rousseau, CS, III, 15, OC III, p. 429-430).

73. « [...] le peuple ne peut avoir des représentants, parce qu'il lui est impossible de s'assurer qu'ils ne substitueront point leurs volontés aux siennes, et qu'ils ne forceront point les particuliers d'obéir en son nom à des ordres qu'il n'a ni donnés ni voulu donner » (Rousseau, *Fragments politiques [Du pacte social]*, 10, OC III, p. 484-485).

une indépendance qui pourrait dessaisir en pratique le peuple de sa volonté en tant que force originaire et motrice du politique. Pour Rousseau, pour que le pouvoir du peuple subsiste en démocratie, il faut qu'un peuple soit effectivement un peuple, c'est-à-dire que « perdure en lui cette coïncidence entre le consentement au pouvoir et l'exercice de la puissance de décision politique⁷⁴ ». Il est convaincu que le système représentatif ne permet pas l'actualisation de cette coïncidence.

Si dans le CS le refus de la représentation de la souveraineté est catégorique, Rousseau tempère sa position dans ses CGP, en envisageant sous conditions cette forme d'organisation politique : dans les « grands États », « la puissance législative ne peut s'y montrer elle-même, et ne peut agir que par députation⁷⁵ ». Cet infléchissement pratique pourrait être un effet de la confrontation de la théorie politique de Rousseau à la réalité politique d'un État donné. Il s'agit alors pour le Genevois de penser un moyen permettant d'éviter que l'institutionnalisation de cette médiation politique ne conduise à la corruption et à l'usurpation de la souveraineté. S'il ne rejette pas l'idée d'instituer des députés, ceux-ci doivent être soumis à des mandats impératifs et courts, qui fixent leur rôle à celui de suivre strictement, dans leur action législative, l'expression de la volonté générale, et de rendre compte de cette action⁷⁶. Dans ses CGP, Rousseau recommande aussi le renouvellement fréquent des représentants et la limitation des mandats successifs (ne pas être éligible à deux élections consécutives ; ne pas pouvoir être élu « un grand nombre de fois⁷⁷ »). L'objectif de ces modalités pratiques est de répondre à la nécessité d'une souveraineté effective du peuple, qui repose sur « l'existence et la possibilité d'une présence et d'une réalité effectives du peuple, en l'occurrence sur les moyens de faire qu'un peuple prolonge son existence comme peuple au-delà des élections⁷⁸ ».

Le parcours des honneurs comme moyen d'actualiser la vertu politique

Comme moyen de prévenir les fautes des représentants ou la non-conformité de leur volonté particulière à la volonté générale, Rousseau suggère la mise en place d'un système d'élections successives aux différentes fonctions publiques, un *cursum honorum* électif : « une marche graduelle « dans l'accès de « [t]ous les membres actifs de la République » aux « affaires publiques⁷⁹ ».

74. Lenoir, Norbert, *Rousseau et la radicalité démocratique*, II, Conférence prononcée lors du colloque *Rousseau et la voix du peuple*, Montpellier, 27 avril 2012.

75. Rousseau, CGP, VII, OC III, p. 978.

76. *Ibid.*, p. 979 et sq.

77. Rousseau, CGP, VII, OC III, p. 979.

78. Radica, Gabrielle, « De Montesquieu à Rousseau : les Anglais sont-ils libres ? », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2012, n° 35, p. 152.

79. Rousseau, CGP, XIII, OC III, p. 1020. Tout le chapitre est consacré à la description étape par étape de ce parcours (p. 1020-1029). Notons que l'on trouve l'idée de ce parcours à de nombreux endroits de l'œuvre politique de Rousseau : CGP, IV, OC III, p. 967 et 969 ; CGP,

Il prône un principe selon lequel tous les rangs dans les charges publiques, tant pour les fonctions relevant de la puissance exécutive que pour celles attachées à la puissance législative, doivent être également accessibles à tous les citoyens qui les rempliront graduellement selon une courbe croissante de leur degré de vertu et de talents. Outre les mandats impératifs et courts pour les députés, le *cursus honorum* constitue une autre solution destinée à promouvoir l'actualisation de la vertu politique, l'objectif étant de développer « un zèle ardent pour contribuer au bien public⁸⁰ ». Dans cette marche graduelle, notre auteur prévoit trois grades successifs, du « premier pas dans les affaires publiques⁸¹ » au « troisième grade le plus élevé dans l'État⁸² ». On trouve également une gradation ascendante dans le *Projet de constitution pour la Corse*⁸³. Ce modèle méritocratique et républicain du *cursus honorum*, décrit dans les *Considérations pour le gouvernement de la Pologne* et inspiré du droit public romain, doit permettre d'examiner de manière approfondie la manière de servir de candidats dans les postes subalternes occupés précédemment. Cette conception rousseauiste de la « *virtus* antique du citoyen désintéressé » souligne l'importance que Rousseau attache à la nécessité de respecter une ascension graduelle dans les différentes charges et magistratures, lesquelles sont accessibles en principe à tous les citoyens à l'unique condition de l'avoir mérité⁸⁴ : « J'exhorte les Polonais à faire attention à cette maxime [selon laquelle le citoyen occupant un poste doit être reconnu méritant afin de pouvoir prétendre à l'échelon supérieur], sur laquelle j'insisterai souvent : je la crois la clé d'un grand ressort dans l'État⁸⁵ ». Ajoutons que Rousseau se montre clair sur le critère de jugement du mérite. Le *cursus honorum* répond à un objectif didactique, il s'agit de faire en sorte que : « [...] chacun voie devant lui la route libre pour arriver à tout, que tout tende graduellement en bien servant la patrie aux rangs les plus honorables, et que la vertu puisse ouvrir toutes les portes que la fortune se plaît à fermer⁸⁶ ». Applicable des fonctions les plus simples de l'administration à la charge de magistrat, le système de sélection fondé sur la vertu

X, OC III, p. 1000-1002 ; CGP, XI, OC III, p. 1010 ; *Fragments séparés du Projet de constitution pour la Corse* (PCC), OC III, p. 947. On trouve l'idée d'un *cursus honorum* en grades pour l'exercice des fonctions publiques dans la *Polysynodie de l'Abbé de Saint-Pierre* : « [S'il] faut des grades dans le militaire [...] pour former les jeunes officiers et les rendre capables des fonctions qu'ils doivent remplir un jour ; n'est-il pas plus important encore d'établir des grades semblables dans l'administration civile depuis les commis jusqu'aux Présidents des conseils ? » (V, OC III, p. 623).

80. Rousseau, CGP, XIII, OC III, p. 1028.

81. *Ibid.*, p. 1020.

82. *Ibid.*, p. 1022.

83. Rousseau, PCC, OC III, p. 919.

84. D. Masters, Roger, *La philosophie politique de Rousseau*, Paris, ENS Éditions, 2002, p. 454.

85. Rousseau, CGP, IV, OC III, p. 967.

86. Rousseau, CGP, XIII, OC III, p. 1029.

politique emporte ainsi l'avantage de permettre une égalité d'accès, puisque tous les individus sont susceptibles de se comporter vertueusement. Un tel système était en vigueur, écrit Rousseau, dans « les beaux temps de Rome » où l'on passait par la « préture pour arriver au consulat⁸⁷ » et la « questure était le premier pas pour arriver aux charges curules⁸⁸ ». Par ce système progressif, les chargés de fonctions publiques doivent ainsi mériter l'estime publique de leurs concitoyens. À Athènes les citoyens étaient aussi désignés en fonction de leur mérite — leur capacité à la vertu politique en acte — pour assurer une fonction dans les magistratures. Les qualités personnelles étaient mises en valeur, la condition sociale n'était pas un obstacle pour l'accès aux responsabilités. L'estime publique était le seul critère. Périclès affirmait que tous les citoyens étaient égaux devant la loi. La fortune n'avait aucune place dans l'arbitrage des différends et dans l'accès aux charges de magistrature.

Rousseau fait de la vertu politique à la fois le critère privilégié de sélection des gouvernants comme des députés et la garantie du politique légitime. Le Genevois souligne le droit pour tout citoyen d'accéder à tous les rangs, à la condition de faire preuve de sa vertu politique dans la fonction occupée, une vertu en acte ainsi érigée en critère de désignation et qui désigne la capacité à conformer son action publique à la visée de l'intérêt général et à la recherche du bien commun. Ce principe d'un mérite fondé sur le critère de vertu politique se distingue nettement du mode de désignation contemporain des responsables politiques, élitaire et reposant sur des critères de réputation, de pouvoir, de potentiel électoral, de popularité, d'éloquence ou de cursus de formation. Même si au premier abord une analogie avec le *cursus honorum* peut sembler valide compte tenu du fait que le personnel politique contemporain gravit en général les échelons un à un, du parti au ministère en passant par la députation, la similitude s'arrête là. Notons, d'une part, que le franchissement des différentes étapes n'est pas ou est peu fondé sur la vérification d'une véritable recherche d'un bien commun, d'autre part, que la très grande majorité des citoyens se trouvent de fait — et non de droit — exclus de la possibilité d'être choisis, ce qui pose par conséquent la question du caractère véritablement démocratique de ce système de désignation. La modernité du rousseauisme réside ici dans la mise en question qu'il induit des critères de sélection des élites politiques de nos démocraties contemporaines, et ce, en recherchant les modalités d'un choix des « représentants » fondé sur leur capacité à agir véritablement pour l'intérêt général et le bien commun.

Peut-on envisager la mise en place dans nos démocraties contemporaines d'un parcours des honneurs sur le modèle de celui proposé par Rousseau aux Polonais, et ce, pour l'ensemble des individus appelés à occuper une

87. Rousseau, *CGP*, X, OC III, p. 1000.

88. Rousseau, *CGP*, XI, OC III, p. 1010.

charge publique (législative ou exécutive)? Ce système graduel d'élections successives aux différentes fonctions publiques (*cursus honorum* électif) pourrait constituer un instrument efficient de mesure de la vertu politique des députés comme des gouvernants. Cependant, énoncer l'idée d'un *cursus honorum* contemporain ne suffit ni à résoudre le problème pratique des procédures permettant effectivement de mesurer ce type de mérite chez les individus, ni à exclure la résurgence d'intérêts particuliers dans l'action exécutive. Un tel parcours nécessiterait de pouvoir s'entendre sur une mesure objective et légitime de la vertu politique, par conséquent de pouvoir définir de manière univoque ce qu'est l'intérêt général. Comment surmonter la difficulté qui consiste à donner un contenu objectivable à cette vertu (critères et modalités de choix)? Cette sélection selon le critère de la vertu politique requiert en outre la capacité des citoyens à reconnaître dans les actes d'administration publique la conformité de l'action politique à l'intérêt général et au bien commun. Se pose alors la question de la nécessité d'envisager une éducation civique⁸⁹ susceptible d'entraîner une « réforme » morale. Si le système proposé par le Genevois exige une communauté politique déjà orientée vers le bien commun, et si cette condition n'est pas remplie dans les sociétés existantes, alors l'idée rousseauiste d'une action sur les mœurs, avec le rôle du Législateur et de son action idéale qui consiste à pouvoir en quelque sorte dominer l'opinion⁹⁰, en orientant ses jugements vers des objets d'admiration dignes d'estime publique et en suscitant chez les citoyens le désir de se distinguer pour le bien de la cité et l'intérêt commun, devient nécessaire. Là vertu pour un peuple rousseauiste se caractérise par l'effort, l'activité du citoyen à reconnaître son intérêt individuel dans l'intérêt général (ou le bien de la société comme étant le sien propre⁹¹), afin de conformer « naturellement » sa volonté particulière à la volonté générale.

En dépit de ces difficultés, le parcours des honneurs, en tant que gradation méritocratique des honneurs dans les charges publiques, offre l'avantage de mettre en lumière que ce type de mérite fondé sur l'action politique vertueuse semble faire défaut dans le système de choix contemporain, et révèle la portée critique du rousseauisme sur notre modernité, en permettant notamment une prise de conscience de la nécessité de placer la vertu politique au centre des modalités de désignation du personnel politique contemporain. Le parcours des honneurs pourrait constituer un expédient

89. Si l'éducation civique constitue bien un enjeu de l'expérience démocratique depuis deux siècles, l'éducation à la vertu rousseauiste vise la constitution du peuple comme un tout, via le rattachement au politique par les mœurs.

90. Afin de préserver la communauté politique constituée.

91. Chez Rousseau, l'amour de soi, commun à tous les êtres sensibles, peut constituer le principe naturel liant l'individu à la république tout en garantissant sa liberté (Cf. Vincenti, Luc, *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République*, première partie, Paris, Éditions Kimé, 2001). L'amour de soi, sentiment naturel, « produit l'humanité et la vertu » (Rousseau, *Second Discours*, OC III, p. 219, note XV).

pertinent pour la mise en œuvre de dispositifs institutionnels de contrôle, de sanction et de promotion, et permettre d'envisager une évaluation de la vertu politique en acte des détenteurs du pouvoir. Toutefois, on pourrait rappeler une objection bien connue à la réalisation de la politique rousseauiste : comment ne pas douter de la possibilité de voir advenir de tels citoyens vertueux, en sachant que ceux-ci se seront développés dans des sociétés « telles qu'elles sont », c'est-à-dire dans lesquelles les hommes subissent l'inévitable corruption de leurs « bonnes » passions dans l'existence civile ? Cette aporie est celle qui se pose à l'action éducative du gouverneur d'Émile et rejoint le problème plus général sur lequel Rousseau semble avoir buté : comment pourrait-on, à partir d'hommes formés dans des institutions injustes, parvenir à des hommes justes pour faire des institutions justes ? Par ailleurs, cette marche graduelle vers les fonctions les plus prestigieuses n'exclut pas le danger de constitution d'une nouvelle élite politique et par là même une exclusion de fait de la majorité des citoyens. Une solution pour garantir le principe démocratique d'égale possibilité d'accès aux charges publiques pourrait être la mise en place de mandats courts et non renouvelables (cf. ci-dessus dans les *CGP*).

La pensée politique du Genevois permet un débat contemporain sur la nature de la démocratie, laquelle n'est pas, pour Rousseau, le gouvernement du peuple par le peuple, mais désigne le pouvoir réel du peuple, sans pour autant en passer par la démocratie absolue. La question est alors celle de savoir comment actualiser la souveraineté du peuple, cette dernière étant le fondement à partir duquel les modalités d'organisation politique sont ouvertes. Il s'agirait de donner à la démocratie un sens véritablement politique : celui de la mise en place d'un pouvoir « appropriable⁹² » par tous les citoyens. La démocratie « véritable » serait la recherche de la possibilité d'institutionnaliser effectivement le pouvoir de tous, dans le cadre d'une citoyenneté active par opposition à celle passive des citoyens-électeurs de la démocratie représentative contemporaine. Pour autant, il ne s'agit pas de disqualifier toute forme de régime représentatif, puisque les interventions critiques de Rousseau sur ce système politique fournissent des pistes permettant d'envisager une réforme des institutions politiques existantes, susceptible d'en renforcer la légitimité démocratique (tirage au sort des « représentants » de la puissance législative, mandats courts et impératifs, parcours des honneurs, assemblées périodiques⁹³, redonner un surplomb

92. Gauchet, Marcel, « Les tâches de la philosophie politique », *Revue du MAUSS*, vol. 19, n° 1, Paris, La Découverte, 2002, p. 297.

93. Afin d'empêcher l'usurpation du pouvoir souverain du peuple par le gouvernement, Rousseau défend, à de nombreuses reprises dans ses écrits politiques, l'institution d'assemblées périodiques (*CS*, III, 13, OC III, p. 426 ; *LEM VII*, OC III, p. 815 ; *LEM VIII*, OC III, p. 843 ; *LEM VIII*, OC III, p. 854 sq. ; *CGP*, VII, OC III, p. 975 ; *CGP*, VII, OC III, p. 979). Le peuple souverain y dispose notamment du droit de se prononcer sur la forme du gouvernement ainsi que sur le choix des magistrats qui le composent (cf. *CS*, III, 18, p. 435-436). Il pourrait être

aux lois en restreignant leur nombre, redéfinir des lois générales... Nous l'avons vu, la question de la représentation politique demeure une difficulté y compris chez Rousseau (rejet dans le CS, sous conditions dans les CGP). Si cette question est au cœur de l'expérience démocratique moderne, les modalités mises en œuvre n'ont pas permis de répondre à l'exigence de l'institutionnalisation du pouvoir de tous, ni au désir actuel de démocratie participative. Les formes modernes de la démocratie — démocratie représentative électorale (ensemble de procédures, choix parmi une offre de programmes), démocratie des droits de l'homme⁹⁴, ensemble de normes et de valeurs pour un modèle universel, système politique incluant des instruments de démocratie directe (qui n'instituent pas une communauté de décision) — semblent avoir contribué à vider la démocratie de sa substance véritablement politique. La pensée du Genevois rappelle que la forme

pertinent d'interroger la possibilité d'instituer des assemblées périodiques contemporaines, en définissant un nombre de citoyens choisis par tirage au sort, qui se réuniraient et auraient le pouvoir de délibérer (sur des options fondamentales orientant vers le bien commun, l'intérêt général) et de contrôler l'action exécutive du gouvernement. Ces assemblées constituent la réponse forte dans la théorie politique de Rousseau à la dérive usurpatrice de l'exécutif sur le pouvoir souverain, le moyen d'empêcher la dégénérescence du politique présentée comme inéluctable dans le second *Discours*. L'idée est de permettre l'exercice d'une souveraineté effective du peuple par la présence sous-jacente et continue de l'autorité souveraine.

94. Dans son ouvrage intitulé *La démocratie contre elle-même*, Marcel Gauchet met en lumière le danger que la démocratie contient en elle-même et qu'il faut redouter. La consécration politique des droits de l'homme dans le combat antitotalitaire du XX^e siècle s'accompagne d'une montée de l'individualisme et d'une interprétation de la démocratie à partir du sujet de droit. La sacralisation de l'individu et de ses droits tend à évacuer les conditions d'exercice réel de la démocratie. Or, les droits de l'homme ne suffisent pas à actualiser une politique, s'ils ne s'accompagnent d'une organisation de la puissance collective, d'une action réelle de la collectivité sur elle-même : « Nous nous trouvons désormais devant une entente majoritaire de la démocratie qui sacralise à ce point les droits des individus où elle se fonde qu'elle sape la possibilité de leur conversion en puissance collective. Une démocratie qui joue donc [...] une partie d'elle-même contre l'autre, ses bases juridiques contre leur expression politique, son principe générateur contre le gouvernement effectif d'elle-même » (Gauchet, Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. XXVII). En somme, la démocratie des droits conduit à vider de sa substance la démocratie réelle (*Ibid.*, p. 368). Lors d'un débat en 2008 avec Pierre Manent, Marcel Gauchet maintient son analyse d'une poussée continue des droits individuels qui paralyse la démocratie. La sacralisation des libertés des membres de la collectivité conduit à vider de sa substance la possibilité d'un pouvoir exercé en commun : « L'étrangeté de la configuration actuelle est que la démocratie souffre de la consécration même des principes qui la fondent. Le triomphe des libertés individuelles auquel nous assistons vide de son sens l'idée d'une communauté de décision » (Gauchet, Marcel et Pierre Manent, Comment repenser la démocratie?, *Le magazine littéraire*, n° 472, 2008, p. 90). Pierre Manent partage ce constat : « Qu'est-ce que la démocratie pour nos contemporains ? C'est la protection de plus en plus méticuleuse de droits individuels compris de façon de plus en plus extensive. L'emballement de cette démocratie des droits de l'homme devenue l'interprétation unique et exhaustive du contenu de la vie démocratique suspend aujourd'hui un point d'interrogation dévastateur sur la légitimité de nos communautés politiques de base » (*Ibid.*, p. 91-92).

existante de la démocratie représentative n'est pas la fin de l'histoire de la démocratie, et invite à penser des formes dans lesquelles les citoyens ne seraient pas seulement ceux qui consentent au pouvoir mais également ceux qui y accèdent et y participent. Entre la souveraineté du peuple dans une démocratie directe et la souveraineté de la nation (héritée de la pensée de Sieyès) dans une démocratie représentative, le rousseauisme politique laisse entrevoir la possibilité d'une voie alternative afin de réaliser une souveraineté effective du peuple, notamment par le contrôle de l'action exécutive ou législative des pouvoirs institués. L'aristocratie élective rousseauiste est une forme de gouvernement qui peut constituer une source de renouvellement de la démocratie dans les sociétés modernes, en ouvrant la perspective d'une réconciliation entre une forme non exclusive d'élitisme — les « meilleurs » ont toujours historiquement constitué une élite exclusive (naissance, richesse, science...), tendant à instituer de fait un gouvernement oligarchique⁹⁵ — et la démocratie radicale.

Si les lois une fois établies semblent difficilement modifiables, et si l'exécutif rousseauiste décide seul des modalités de son administration⁹⁶, le gouvernement énarétocratique pensé par le Genevois doit permettre, dans l'exercice du pouvoir exécutif réel, de garantir l'effectivité de la souveraineté du peuple, en empêchant, grâce à la vertu politique de ses membres, la dérive usurpatrice — cette pente à dégénérer inhérente à tout gouvernement, que Rousseau a décrite dans la seconde partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et rendue patente dans le cas de l'histoire de la République de Genève entre le xv^e et le xviii^e siècle. Le

95. Les *leitmotive* constants de la pensée de Rousseau — le refus de toute forme de domination de l'homme sur l'homme et la soustraction de l'homme à toute forme de concurrence — interrogent nos sociétés, qui reposent sur des logiques de concurrence et de compétition entre les individus tant au plan économique qu'au plan politique, et qui conduisent inévitablement à la constitution d'une certaine forme d'oligarchie (économique et politique), un groupe restreint qui oriente de fait les grands choix collectifs. Dans de telles sociétés qui empêchent la constitution d'une véritable communauté de décision, il peut sembler illusoire de rechercher un bien véritablement commun.

96. Dans la Dédicace au second *Discours*, Rousseau estime que le peuple ne devrait pas disposer du « pouvoir de proposer de nouvelles lois à sa fantaisie », ce droit devant appartenir aux « seuls magistrats » (OC III, p. 114). Ce principe sera réaffirmé dans la huitième de *LEM*: « [...] vos magistrats, tout puissants au nom des lois, seuls maîtres d'en proposer au législateur de nouvelles, sont soumis à ses jugements s'ils s'écartent de celles qui sont établies » (OC III, p. 843). Ainsi, une fois que le peuple a établi les lois, sa prérogative politique semble se borner à « donner la sanction aux lois » (OC III, p. 114). Le gouvernement dispose du droit de proposition de nouvelles lois, lesquelles doivent ensuite recevoir l'approbation du peuple afin d'acquérir leur légitimité: « Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi » (CS, III, 15, OC III, p. 430). Cette limitation du pouvoir législatif du souverain nous semble fournir un argument supplémentaire à la thèse d'un Rousseau accordant sa préférence à un gouvernement aristocratique fondé sur la vertu politique, puisque les magistrats devront être capables, dans un tel système politique, de proposer des lois conformes à la volonté générale.

rousseauisme politique offre ainsi la possibilité de construire une alternative au modèle démocratique contemporain, à partir de la question de savoir comment rendre effective et garantir la souveraineté du peuple — c'est-à-dire en recherchant les formes institutionnelles possibles de son expression réelle. La théorisation rousseauiste de la souveraineté continue du peuple permet d'envisager l'institution de relais (magistrats et députés) pour une expression authentique de la volonté souveraine du peuple; ce qui exige sans doute au préalable d'être parvenu à redonner du sens à la volonté générale et à la visée du bien commun.

Sans un contrôle périodique véritablement démocratique de l'action du pouvoir exécutif afin de s'assurer de sa conformité à la volonté générale, nos régimes « démocratiques » contemporains — fondés sur une simple procédure démocratique de désignation des gouvernants — révèlent la réalité d'une dépossession de la souveraineté du peuple par le gouvernement. Le rousseauisme politique rend patente d'une certaine manière l'hypertrophie (plus ou moins prononcée selon les États) du pouvoir exécutif dans nos sociétés politiques contemporaines ainsi que cette dépossession de fait. Rousseau dessine une conception spécifique de la démocratie que la souveraineté du peuple pourrait suffire à caractériser. Elle consiste en deux actions: l'une ponctuelle, la déclaration de la volonté générale, l'autre continue, le contrôle de l'expression réelle de la volonté générale (contrôle de l'action des pouvoirs institués). La pensée politique du Genevois permet une prise de conscience, d'une part par les citoyens de détenir collectivement la souveraineté, d'autre part de la nécessité de l'actualisation de la vertu politique en tant que principe éthique et condition de possibilité du règne effectif de la volonté générale; prise de conscience encore du décalage entre l'existant politique et le politique véritable (à savoir l'identité entre démocratie et souveraineté de fait du peuple). L'exigence démocratique dans la théorie politique de Rousseau suggère à notre modernité que l'élection de représentants ne saurait suffire à définir la démocratie, ou que l'assimilation entre représentation et démocratie est induite. Elle révèle sa modernité et sa pertinence à interroger la crise de la représentation politique que connaissent les démocraties contemporaines, et ouvre des perspectives de réforme du fonctionnement de nos régimes représentatifs modernes. Les mandats impératifs (pour les représentants de la puissance législative), le parcours des honneurs, ou encore les assemblées périodiques, en tant que moyens de contrôle, de sanction et de promotion, apparaissent comme des expédients d'évaluation pratique de la vertu politique en acte. Si le rousseauisme politique ne fournit pas de solutions de contrôle et de participation politique directement applicables à nos démocraties contemporaines, la pensée du Genevois permet une prise de conscience de la part des citoyens du caractère restreint de leur participation politique et de leur pouvoir de décision, et invite à penser les modalités pratiques d'une institutionnalisation de la puissance souveraine du peuple, sans en passer pour autant par la démocratie

directe. Le pouvoir du peuple désigne sa capacité originelle de produire un effet sur la politique réelle. Aussi doit-il disposer de possibilités institutionnelles lui permettant d'actualiser sa puissance politique.

Philosophiques

philosophiques

Pour une épistémologie de la pertinence

L'Anthropologie en l'absence de l'homme de Fernand Dumont

Serge Cantin

Volume 48, numéro 1, printemps 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077836ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077836ar>

[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. (2021). Pour une épistémologie de la pertinence : *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* de Fernand Dumont. *Philosophiques*, 48(1), 45–67.
<https://doi.org/10.7202/1077836ar>

Résumé de l'article

Cet article vise à expliciter le sens et la portée de « l'épistémologie de la pertinence », qui constitue l'enjeu fondamental de l'ouvrage de Fernand Dumont paru aux Presses universitaires de France en 1981 : *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*. Sans renoncer aux exigences d'une épistémologie axée sur l'analyse des démarches opératoires de la construction de l'objet, Dumont fait ressortir les limites d'une telle « épistémologie de la vérité » quant à la mise au jour des fondements et des finalités des sciences modernes de l'homme, ou de ce qu'il appelle « l'anthropologie ». Selon lui, il est essentiel dans ce champ de connaissance d'ouvrir la réflexion épistémologique aux questions relatives à la légitimité éthique, à la « pertinence » de l'entreprise scientifique dans la communauté des hommes.

Pour une épistémologie de la pertinence

L'Anthropologie en l'absence de l'homme de Fernand Dumont

SERGE CANTIN

Université du Québec à Trois-Rivières

RÉSUMÉ. — Cet article vise à expliciter le sens et la portée de «l'épistémologie de la pertinence», qui constitue l'enjeu fondamental de l'ouvrage de Fernand Dumont paru aux Presses universitaires de France en 1981 : *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*. Sans renoncer aux exigences d'une épistémologie axée sur l'analyse des démarches opératoires de la construction de l'objet, Dumont fait ressortir les limites d'une telle «épistémologie de la vérité» quant à la mise au jour des fondements et des finalités des sciences modernes de l'homme, ou de ce qu'il appelle «l'anthropologie». Selon lui, il est essentiel dans ce champ de connaissance d'ouvrir la réflexion épistémologique aux questions relatives à la légitimité éthique, à la «pertinence» de l'entreprise scientifique dans la communauté des hommes.

ABSTRACT. — This article aims to clarify the meaning and the scope of «the epistemology of relevance», which constitutes the fundamental issue of Fernand Dumont's work published by Presses universitaires de France in 1981 : *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*. Without renouncing the requirements of an epistemology based on the analysis of the operative procedures to the construction of the object, Dumont highlights the limits of such an «epistemology of truth» as regards the bringing to light of the foundations and purposes of modern human sciences, or what he calls «Anthropology». According to him, it is essential in this field of knowledge to open up epistemological reflection to questions relating to ethical legitimacy, to the «relevance» of science in human society.

Je fais résolument métier d'abstraction. Je défends les concepts contre les puissances qui les conjuguèrent et les entremêlent encore avec l'argent pour opprimer les gens de ma lignée. Je ne ferai pas accroître aux pauvres que je suis illettré. Je garde le territoire de la théorie. Comment le garder pour eux, plutôt que pour les propagandes de gauche ou de droite ? Comment leur rendre à la fin ce patrimoine ?
FERNAND DUMONT, «L'âge du déracinement» (1974)

Exposant au début du *Lieu de l'homme* le dessein général de son ouvrage, Fernand Dumont y allait de cette remarque : « Une théorie de la culture ? Ce projet appelle des réserves qu'il sera plus approprié d'indiquer en conclusion. De toute façon, une théorie de la culture est, pour moi, solidaire d'une philosophie des sciences de l'homme¹. »

C'est à cette philosophie des sciences de l'homme qu'est consacré le livre qui, après *Le Lieu de l'homme*, est sans doute le plus important de

1. Dumont, Fernand, *Le Lieu de l'homme* [1968], Montréal, Bibliothèque québécoise, 1994, p. 28 (*Œuvres complètes*, I, p. 5). Les œuvres complètes de Fernand Dumont ont paru,

toute son œuvre, mais aussi, il faut bien l'avouer, l'un de ses plus difficiles : *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, paru aux Presses universitaires de France en 1981. Précisons d'entrée de jeu que l'anthropologie dont il s'agit ne s'identifie pas à la discipline du même nom mais recouvre un champ beaucoup plus vaste qui « englobe les sciences de l'homme, la philosophie (selon l'une de ses dimensions principales tout au moins) et même les idéologies puisque celles-ci sont des pratiques proprement collectives de l'interprétation² ». Reste que, sans négliger ni la philosophie ni les idéologies, Dumont accorde une attention particulière aux sciences modernes de l'homme, au motif que, réunissant « les deux tendances extrêmes de toute anthropologie possible dans la culture occidentale d'aujourd'hui³ », à savoir la destruction et la reconstruction de la culture, elles représentent à ses yeux « un laboratoire de la culture⁴ ». Soulignons également qu'en dépit du haut degré d'abstraction du propos, l'anthropologie telle que Dumont la conçoit comporte des enjeux éthiques et politiques qui concernent les hommes réels, l'anthropologie n'étant elle-même possible que parce qu'il existe des *anthropologues*, c'est-à-dire des hommes en chair et en os, mais qui ont cette particularité par rapport aux autres hommes de se vouloir en quelque sorte « des prototypes de "l'homme en général"⁵ ». Avant l'anthropologie elle-même, ce sont eux, les anthropologues, qui intéressent Dumont, plus exactement leur statut singulier dans la culture.

Mais qu'est-ce au juste qu'un « anthropologue » ? Le terme désigne ce que l'on appelle communément un intellectuel ou, plus précisément, selon la définition que Dumont lui-même en donne, un praticien du savoir qui se distingue par un *surplus*, lequel consiste en « une visée globale de l'homme, un souci de son destin, un pari sur son devenir ». Pour Dumont, l'intellectuel, ou l'anthropologue, a pour fonction première d'« entretenir le débat collectif sur les finalités », un débat qui, précise-t-il, « pourrait bien être le fond de la condition humaine elle-même⁶ ».

en cinq tomes, aux Presses de l'Université Laval en 2008. Voir également Harvey, Fernand, Hugo Séguin-Noël et Marie-Josée Verreault. *Bibliographie générale de Fernand Dumont. Œuvres, études, réception*, Québec, Les Éditions de l'IQRC, 2007 et Cantin, Serge, *La distance et la mémoire. Essai d'interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2019.

2. Dumont, Fernand, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, p. 7 (OC, II, p. 3). Notons toutefois que, dans la seconde partie de l'ouvrage, cette répartition du champ anthropologique sera qualifiée de provisoire et « pré-critique », Dumont cherchant alors, comme on le verra, les « structures plus profondes » de l'anthropologie, ses fondements.

3. *Ibid.*, p. 83 (OC, II, p. 73).

4. Tel est le titre du chapitre III de l'ouvrage.

5. Dumont, Fernand, *Récit d'une émigration*, Montréal, Boréal, 1997, p. 204 (OC, II, p. 392).

6. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 35 et 36 (OC, II, p. 30 et 31).

Difficile, on l'admettra, de mieux justifier le rôle de l'intellectuel, de l'anthropologue, dans la société et la culture. Telle n'est pourtant pas l'intention de Dumont dans son livre, qui vise plutôt à analyser en profondeur la situation dans laquelle le déracinement de la culture à l'époque moderne place l'intellectuel. Évoquons ici le jugement qu'il portait sur l'intellectuel dans « L'âge du déracinement », un article paru en 1974 : « Les intellectuels sont des déracinés (des dé-culturés). Leur statut, leur existence ne sont intelligibles que comme production du déracinement. De leur premier mouvement, les intellectuels répètent cette abstraction de la culture. Comment seraient-ils compétents pour poser le problème de la déculturation, eux qui en profitent tout en constituant son plus éclatant symbole ? » Que les anthropologues en restent pour la plupart à ce « premier mouvement », qu'ils aient tout *intérêt* à ce que soient maintenues les conditions du déracinement d'où ils tirent non seulement un profit matériel et symbolique, mais prétexte et argument pour parler des hommes en leur absence, voilà le principal motif de la critique à laquelle Dumont soumet l'anthropologue dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*.

Mais, avant d'aller plus loin, il importe de mieux cerner la nature du lien étroit que Dumont postule entre sa théorie de la culture et une philosophie des sciences de l'homme. En quoi la théorie dumontienne de la culture est-elle étroitement solidaire d'une philosophie des sciences de l'homme ?

Une philosophie des sciences de l'homme

Déjà manifeste dans ses écrits de jeunesse⁸, l'intérêt de Dumont pour les sciences humaines semble à première vue relever de ce qu'on appelle l'épistémologie. Cependant, à y regarder de près, cet intérêt transcende l'analyse épistémologique proprement dite et porte, à travers elle, sur la signification éthique et politique des sciences de l'homme, sur leurs fondements en légitimité⁹. Dans l'introduction de sa thèse de doctorat en sociologie, parue sous le titre *La Dialectique de l'objet économique*, Dumont écrivait ceci :

7. Dumont, Fernand, « L'âge du déracinement », *Maintenant*, n° 141, décembre 1974, p. 7.

8. Voir ses articles du début des années 1950, notamment ceux qui ont paru dans *Pédagogie et orientation* et *Hermès*, et qui ont été référencés dans la *Bibliographie générale de Fernand Dumont*, *op. cit.*

9. À propos de l'épistémologie dumontienne, on consultera avec profit : Dumas, Brigitte, « D'une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humaines », dans Langlois, Simon et Yves Martin, dir., *L'horizon de la culture, Hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval et l'Institut québécois de recherche sur la culture, 1995, p. 109-122 ; et Letocha, Danièle et Jean-Claude Simard, « Fernand Dumont et l'épistémologie de la séparation ou l'anthropologie en présence de Bachelard », dans Cantin, Serge et Marjolaine Deschênes, dir., *Nos vérités sont-elles pertinentes. L'œuvre de Fernand Dumont en perspective*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 15-31.

Les sciences de l'homme sont [...] décomposition de la cohérence existentielle de l'histoire commune. Pour *expliquer*, elles désintègrent la culture qui est l'incarnation concrète de cette cohérence. Dès lors, comment peuvent-elles [...] se donner une histoire propre si ce n'est en se constituant elles-mêmes comme une sorte de culture seconde? [...] L'idéal de la science de l'homme serait donc, à la limite, de refaire une autre histoire des hommes¹⁰.

L'Anthropologie en l'absence de l'homme prolonge et approfondit cette hypothèse, en menant plus loin la réflexion sur les fondements de cet idéal de la science de l'homme¹¹. *Le Lieu de l'homme* débouchait sur un diagnostic global sur la culture moderne en tant que théâtre d'un divorce grandissant entre culture première et culture seconde et susceptible, à la limite, de compromettre la dialectique constitutive de la culture et la mémoire qui en constitue l'enjeu capital. Déjà, dans ce livre, Dumont insistait sur le fait que les sciences de l'homme constituent, dans leur genèse même, le produit de ce divorce, de cette crise de culture. Loin — comme il le dira plus tard dans un entretien — de n'être que « de simples démarches vis-à-vis d'un objet », les sciences de l'homme « sortent de cet objet. C'est lorsque l'objet se brise qu'on le considère comme un objet¹² ». L'objet qui se brise et qui, en se brisant, se révèle comme objet, qui devient l'objet d'une science, c'est la culture, qui, avant cette rupture, ne s'impose pas à la conscience, un peu comme la maison que l'on habite depuis toujours sans s'être avisé qu'on lui devait sa protection. Mais si les sciences de la culture et de l'homme naissent de la crise de la culture, elles se veulent aussi des « réponses » et « des remèdes » à cette crise, un « laboratoire de la culture », où celle-ci n'est plus conçue comme un donné, comme la maison de l'homme, mais comme un idéal à produire et une matière à remodeler.

D'où la question que Dumont adresse aux anthropologues, eux qui, pour parler de l'homme, « se placent ailleurs que là où les autres hommes se situent¹³ » : quelle est la pertinence et quelle est la légitimité (éthique) de leurs vérités anthropologiques? Ou, plus radicalement encore : « Qu'est-il possible à l'homme de faire du savoir de l'homme?¹⁴ »

10. Dumont, Fernand, *La Dialectique de l'objet économique*, Paris, Anthropos, 1970, p. 15 et 16 (OC, I, 174 et 175).

11. Comme on le verra mieux plus loin, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* répond à sa manière à l'exigence que Marcel Gauchet formulera quatre années plus tard dans *Le Désenchantement du monde*, à savoir l'exigence d'un « double réexamen : celui d'abord de ces philosophies qui ont prétendu [...] nous affranchir des mirages de l'histoire, des pièges de la raison et des illusions de la totalité ; celui ensuite de la présente pratique des sciences de l'homme, et des apories intellectuelles où le mode sur lequel elles ont répondu à l'idéal d'une connaissance positive les a enfermées » (*Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. XXI).

12. Fernand Dumont : *Un témoin de l'homme*. Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin, Montréal, Les Éditions de l'Hexagone, 2000, p. 100.

13. Dumont, *Récit d'une émigration*, p. 205 (OC, V, p. 392).

14. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 12 (OC, II, p. 8).

Cette question fait écho à la remarque que formulait Dumont dans l'article précité de 1974 et selon laquelle les intellectuels sont des déracinés qui se vouent à une recherche « contaminée par l'objet de l'analyse¹⁵ », c'est-à-dire par le déracinement. On objectera que Dumont est lui-même, en tant qu'*émigré* (voir *Récit d'une émigration*), un déraciné. Cela est indéniable, comme lui-même le reconnaît du reste. Mais aussi déraciné soit-il, il se distingue toutefois de la vaste majorité des déracinés par la conscience aiguë de son état de déracinement, un état que Simone Weil identifiait à une « maladie », à la grande maladie de l'homme occidental¹⁶. Ce sont les symptômes de cette maladie, l'absence qu'elle cache et révèle tout à la fois, que Dumont met au jour et interprète dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*.

L'absence et l'ombre

Comme son titre le suggère, le thème de l'absence est au cœur du livre. Il n'est guère douteux qu'il renvoie ultimement à la croyance religieuse de Fernand Dumont, à l'absence de Dieu sur laquelle se fonde sa foi, le Dieu de Dumont se révélant, comme on peut s'y attendre chez un croyant moderne, sur le mode même de l'absence¹⁷. Cette dimension religieuse demeure cependant ici à l'arrière-plan, l'argumentation à laquelle obéit l'ouvrage reposant sur les seules lumières de la raison, pour autant toutefois que l'on donne à celle-ci toute sa portée, à savoir celle d'une « raison ardente [...] inquiète de ce qui survient d'avant elle et qui se profile à son horizon¹⁸ ».

15. Dumont, « L'âge du déracinement », p. 7.

16. Voir Weil, Simone, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* [1949], Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1973. Dumont était extrêmement sensible à la dimension et à la portée sociales de cette maladie du déracinement, comme l'a bien fait ressortir le regretté Gregory Baum dans *Fernand Dumont. Un sociologue se fait théologien*, trad. de l'anglais par Albert Beaudry, Montréal, Novalis, 2014 : « L'approche critique que prône Dumont en sciences humaines est analogue à l'option préférentielle pour les pauvres qu'a adoptée la théologie de la libération — l'engagement à déchiffrer la société du point de vue des pauvres et à témoigner en appuyant publiquement leur combat pour la justice » (p. 183).

17. Que le thème de l'absence dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* prenne sa source dans une inquiétude religieuse, c'est ce que Dumont reconnaissait lui-même volontiers dans sa réponse aux commentateurs de son livre (« Pour participer à un dialogue », *Sociologie et sociétés*, vol. XIV, no 2, 1982, p. 143-174). Ainsi, à propos de la question qui figure à la fin de son livre : « Que faut-il faire de l'absence ? », Dumont écrivait : « je ne cesse pas, moi non plus, de m'interroger sur cet "étrange secret dans lequel Dieu s'est retiré" dont parle Pascal dans son admirable lettre d'octobre 1656 à Mademoiselle de Roannez » (p. 174).

18. Dumont, *Récit d'une émigration*, p. 260 (OC, V, p. 444) La « raison ardente », cette expression que Dumont, dans ses mémoires, reprend du poète Pierre Emmanuel, n'est pas sans évoquer le statut que Kant confère à la raison (entendue comme *Vernunft*), qui pense nécessairement plus qu'elle ne peut concevoir. À quoi pense ultimement la raison chez Kant ? À la chose en soi, c'est-à-dire à une absence, qui ne se fait *présente* que dans l'usage pratique de la raison, dans ce que Dumont appellera, dans *Raisons communes*, « la souveraineté de l'éthique » (voir Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boreál, 1995). *L'Anthropologie en*

Pour Dumont, cette inquiétude est consubstantielle à la raison et à l'homme. Pas d'humanité sans inquiétude; pas d'humanité sans absence. « Il y a conscience, déclare-t-il d'entrée de jeu, parce que subsiste en nous une ouverture, une absence que nos conduites explorent sans la combler¹⁹. »

Cette absence fut longtemps voilée par la présence du *Monde*, au sens qu'Alexandre Koyré donne à ce mot, en tant que ce « monde clos » qui « formait le cadre de l'existence » et qui s'est évanoui avec l'avènement de « l'univers infini » de la science moderne²⁰. Qu'est-ce qui, jadis, permettait à l'homme de *clore* le monde, de conférer au *Monde* son ordre, sa cohérence, sa plénitude de sens? Sans doute la croyance en un autre monde, en un « arrière-monde²¹ », celui que Nietzsche, le philosophe au marteau, plaçait à l'origine du nihilisme et qu'il n'eut de cesse de combattre, sans parvenir à en triompher, en le restaurant même. Car, comme le remarque pertinemment Marcel Gauchet, Nietzsche « réaffirme ce qu'il déclare intenable »; il « discerne la brèche qui s'ouvre, mais il la colmate instantanément avec sa cosmologie de l'éternel retour, cette non-science qui frappe de nullité, certes, les prétentions de la science, mais qui en reconduit la structure sous-jacente²². »

Cette « brèche qui s'ouvre » et que Nietzsche s'efforce en vain de colmater, que désigne-t-elle sinon la distance entre la culture première et la culture seconde qui, autrefois médiatisée par le mythe ou par la tradition, se révèle désormais en tant que telle, c'est-à-dire comme cette distance où, à la fin du *Lieu de l'homme*, Dumont presse le philosophe de s'installer en quête de « médiations neuves », afin de « chercher inlassablement des réconciliations²³ » ? Au début du premier chapitre de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, on peut lire un aphorisme de Nietzsche tiré du *Crépuscule des idoles* : « Il y a des cas où nous sommes comme les chevaux, nous autres psychologues. Nous sommes pris d'inquiétude parce que nous voyons notre propre ombre se projeter devant nous. Le psychologue doit se détourner de soi pour être capable de voir²⁴. » Apparemment, à travers cet aphorisme et la métaphore

L'absence de l'homme renferme du reste d'assez nombreuses références à Kant, vu comme « un admirable témoin [...] d'une absence habitée par la nécessité » (p. 197 et 198; OC, II, p. 177).

19. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 9 (OC, II, p. 5).

20. Voir Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini* [1962], Paris, Gallimard « Idées », 1973, p. 9-15.

21. Dans les pages de ses mémoires qui traitent de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Dumont écrit : « En liquidant les représentations d'un arrière-monde garant de celui où nous sommes, en livrant les institutions et les actions aux risques d'une histoire où les repères sont à construire, en laissant à découvert une historicité jamais surmontée avec assurance, la culture moderne a mis en évidence une absence et la nécessité de se la représenter. » (Dumont, *Récit d'une émigration*, p. 205; OC, V, p. 393).

22. Gauchet, Marcel, *L'avènement de la démocratie II. La crise du libéralisme*, Paris, Gallimard, 2007, p. 23 et 46.

23. Dumont, *Le Lieu de l'homme*, p. 260 et 274 (OC, I, 148 et 158).

24. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, cité par Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 27 (OC, II, p. 23).

de « l'ombre » qui en est au centre, Nietzsche n'aurait cherché qu'à mettre le « psychologue » en garde contre sa propre subjectivité dans la recherche de la vérité. Or Dumont ne se satisfait pas d'une telle interprétation ; selon lui, ce que Nietzsche recommanderait au psychologue, à l'anthropologue, c'est de se détourner non pas d'abord de sa subjectivité, mais de son « ombre » ; ce qui, dit-il, n'est pas la même chose.

Avec l'absence, l'ombre est l'autre image qui irrigue *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, mais qui risque aussi, il faut l'admettre, d'en décourager la lecture, en particulier chez le lecteur réfractaire à la dimension poétique de l'existence²⁵. Qu'est-ce que *l'ombre* pour Dumont ? Pour le dire succinctement, elle est un autre nom pour le dédoublement de la culture ; l'ombre, c'est ce qui, paradoxalement, permet de faire la lumière, d'éclairer le monde où se meuvent les hommes, d'écrire et d'interpréter l'histoire.

L'ombre de l'anthropologue, précise Dumont, ce n'est donc pas d'abord celle de ce sujet particulier qui, pour évoquer le monde de l'homme, doit se départir de soi. L'ombre, c'est ce par quoi le monde est suspendu à son absence, ce par quoi il est vu grâce à son *Autre* [...]. Il faut que le vécu soit dédoublé, que l'Écriture le sépare, pour que nous ayons le sentiment de le voir. Effacer l'ombre, ce serait nous couler dans un vécu inconsistant²⁶.

Or ce que, dans son aphorisme, Nietzsche exige de l'anthropologue pour penser l'homme dans son immanence radicale, comme « volonté de puissance », c'est de se soustraire à l'emprise de cette ombre, de sauter par-dessus pour ainsi dire. Dans les termes mêmes de Dumont, l'entreprise nietzschéenne relève « des efforts pour dissiper l'Ombre²⁷ ». Cette tentative prométhéenne *échoue* pourtant, car Nietzsche, comme le soutient Gauchet, maintient « la structure sous-jacente » de l'arrière-monde qu'il prétend liquider, cette structure sous-jacente que Dumont appelle l'ombre. Ce qui ne sera plus le cas quelques décennies plus tard, quand sera levé le postulat que, de l'ombre de l'anthropologue, « chacun était complice en fait ou en puissance²⁸ », quand l'ombre elle-même ne sera plus qu'absence.

Que l'anthropologie contemporaine s'édifie en l'absence de l'homme, voilà une idée apparemment déraisonnable, voire inutilement provocante. Il suffit pourtant, pour lui accorder quelque crédit, de prêter attention à ce que l'anthropologie de notre temps finit par dire d'elle-même à travers le discours de l'un de ses plus éminents représentants, Michel Foucault, qui avoue sans ambages ne point parler de l'homme, dont la figure disparaîtrait « comme à

25. Cette existence dont Dumont (qui était aussi poète) n'hésite pas à écrire, dès les premières lignes de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, qu'elle « n'est, à tout prendre, que la cendre de nos représentations » (p. 9 ; OC, II, 5).

26. *Ibid.*, p. 65 (OC, II, p. 57).

27. *Ibid.*, p. 28 (OC, II, p. 24).

28. *Ibid.*, p. 29 (OC, II, p. 25).

la limite de la mer un visage de sable²⁹ ». Bien sûr, Foucault est d'abord philosophe et, à ce titre, il n'a pas la prétention de parler *objectivement* de l'homme, d'en parler comme en parle l'anthropologue scientifique, le sociologue ou le psychologue, ce « spectateur savant » qui adopte une position épistémologique d'essentielle supériorité par rapport à l'humanité même de l'homme³⁰. Si Foucault, lui, prétend ne pas parler de l'homme, n'est-ce pas au fond parce qu'il se sait, en tant que philosophe, supérieur aux autres hommes, supérieur en ce que « lui seul comprend la supériorité de la nature sur les conventions que les hommes confondent avec elle », supérieur parce qu'il sait « le propre de celui dont le nom le plus usuel est "l'homme"³¹ », là où le sociologue, lui, ne se soucie aucunement de cette question³². Tel est en gros l'argument qu'invoque Pierre Manent pour distinguer le philosophe du sociologue. Sauf que Manent lui-même ne manque pas de souligner (ce qui tend à confirmer la thèse de Dumont selon laquelle, par-delà tout ce qui peut différencier la science de l'homme et la philosophie, il existe, à l'époque contemporaine, telle chose qu'*une anthropologie en l'absence de l'homme*) que « le langage sociologique est devenu en quelque sorte la langue officielle de la démocratie moderne » et que « l'incapacité revendiquée [par le sociologue] de rien dire de "l'homme" rejoint la volonté [philosophique] de définir l'homme comme liberté³³ ». On pense bien sûr à Sartre, ce philosophe de la liberté que Michel Foucault lui-même désigne comme le dernier philosophe, le dernier « à avoir cru que la philosophie devait "dire ce que c'était que la vie, la mort, la sexualité, si Dieu existait ou si Dieu n'existait pas, ce que c'était que la liberté"³⁴ ». Mais Foucault lui-même ne tire-t-il pas l'ultime conclusion de la liberté sartrienne, en confessant ouvertement ce que les autres anthropologues « dissimulent plus ou moins adroitement sous le couvert de méthodes et de théories, sous l'alibi de la connaissance³⁵ », à savoir justement que l'homme n'est pas l'objet de l'anthropologue, mais son prétexte pour écrire³⁶, pour trouver « dans le lieu de l'écriture enfin détaché

29. Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 398.

30. « Pour que la science sociale, pour que les sciences humaines soient possibles, il faut que la raison soit chassée des actions humaines réelles et concentrée dans le regard du spectateur savant » (Manent, Pierre, *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994, p. 108).

31. *Ibid.*, p. 110.

32. « La sociologie, écrit encore Manent, se construit comme science comparable et parallèle aux sciences de la nature en prenant pour objet autre chose que la nature de l'homme. Elle veut, et elle doit, faire abstraction de cette nature. La sociologie comme science, on dira bientôt : "science de l'homme", n'existe qu'en refusant d'être science de la nature de l'homme » (*ibid.*, p. 79).

33. *Ibid.*, p. 113.

34. Voir Renaut, Alain, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993, p. 7-8.

35. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 18 (OC, II, p. 13).

36. « Plus d'un comme moi, sans doute, écrivent [sic] pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même ; c'est une morale d'état civil ; elle

de tous les autres un salut réservé à lui seul³⁷ ». Sauf qu'une telle position implique, selon Dumont, une énorme parenthèse...

Foucault n'invoque que des textes, il s'enferme dans l'univers de l'Écriture. Jamais il ne nous renvoie aux plus larges pratiques des hommes [...]. L'ambiguïté de la tentative de Foucault est [...] là : nous ayant raconté l'histoire de l'Ombre, il semble avoir pris l'Ombre pour l'homme. Il n'a pas négligé la *praxis* ; il nous a retracé celle des anthropologues. Aussi a-t-il eu tort de nous annoncer, à la fin de son livre, la disparition prochaine de l'homme ; il aurait dû se borner à parler d'une éventuelle liquidation de cette pratique singulière par quoi s'est constitué en Occident le discours anthropologique et qui en fait une histoire singulière³⁸.

À quelle finalité dernière répond le projet de Foucault ? Pourquoi se donne-t-il la peine d'écrire s'il est par ailleurs convaincu que l'homme est mort ou en passe de disparaître ? Que cherche-t-il au fond à travers l'Écriture ? Qu'espère-t-il en consacrant sa vie à l'Ombre au point de prendre celle-ci pour l'homme ? Ne serait-il pas habité par ce « secret désir » que Dumont croit déceler à la source même de l'anthropologie moderne ?

Se donnant comme vérité aux dépens de l'opinion, philosophie et science ont fini par jeter le soupçon sur toute la culture, mais en dissimulant qu'elles sont elles-mêmes culture. S'opposant aux institutions de l'homme, elles n'ont pas cessé d'ambitionner d'instituer l'homme. Elles empruntent à des visions du monde ce qui les justifie de s'en éloigner ; leur vérité tire sa pureté de notre secret désir de nous libérer de nous-mêmes³⁹.

De la contemplation à l'ombre de l'histoire

Le diagnostic que Dumont porte sur l'anthropologie moderne est pour le moins saisissant. Mais retenons-le, du moins à titre d'hypothèse ; supposons que la philosophie et la science de notre temps, loin d'obéir à la volonté d'accroître la connaissance de l'homme, participent du rêve démiurgique d'échapper à la condition qui lui est donnée. Mais n'en a-t-il pas toujours été ainsi, du moins en Occident ? En effet, aussi loin que l'on remonte dans l'histoire de l'Écriture occidentale, l'homme ne fut-il pas toujours pour l'écrivain, pour le philosophe, un prétexte pour écrire, un alibi pour échapper, par la grâce de l'Écriture, aux limitations, à la finitude que lui impose le fait d'être un homme et d'appartenir à une culture particulière,

régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il s'agit d'écrire » (Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 23 ; cité par Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 31-32 (OC, II, p. 27).

37. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 32 (OC, II, p. 27).

38. *Ibid.*, p. 33 (OC, II, p. 28).

39. *Ibid.*, p. 79 (OC, II, p. 70).

« comme le corps n'est un obstacle que pour la conscience qui se veut radicalement souveraine⁴⁰ » ?

La philosophie platonicienne revêt ici une importance primordiale. Si, comme Dumont lui-même l'affirme, la « disqualification de la culture commune [...] est sans doute le premier moment épistémologique, l'acte de naissance des anthropologies [...] dites philosophiques⁴¹ », l'œuvre de Platon ne doit-elle pas alors être considérée comme l'écrit fondateur d'une anthropologie en l'absence de l'homme, comme le modèle de cet humanisme paradoxal qui « a prétendu conquérir ses vérités par le procès de la communauté des hommes⁴² » ?

Les références explicites à Platon ne sont guère nombreuses dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, pas plus du reste que dans l'ensemble de l'œuvre de Dumont. Son attention se porte plutôt sur le personnage de Socrate⁴³, qu'il va jusqu'à qualifier de « héros éponyme de notre humanisme », dans la mesure où son existence témoignerait exemplairement de « la crise du langage », c'est-à-dire du conflit entre l'autonomie et la dépendance de la parole, qui constitue le drame fondateur de la culture occidentale. Car :

Ce n'est pas seulement entre Socrate et sa société que se nouait le conflit. Pour lui, se posait déjà l'antinomie qui devait se durcir jusqu'à nous : ou bien je me tiens du côté de ce qui est significatif chez les hommes et, pour réconcilier les préférences communes avec la vérité, je cède à l'arbitraire de l'opinion utile ; ou bien je me tiens du côté de la vérité mais je ne sais plus où se trouve ce monde nouveau qui n'est pas celui de mes appartenances quotidiennes⁴⁴.

Mais n'est-ce pas dans l'œuvre du plus célèbre disciple de Socrate, dans la théorie platonicienne des deux mondes, sensible et intelligible, que cette antinomie s'inscrit décisivement dans la culture occidentale ? Quelle que soit sa spécificité, l'anthropologie moderne n'est-elle pas tributaire d'une longue tradition platonicienne ? Cette question me paraît cruciale quant à la détermination de ce que Dumont entend précisément par une anthropologie en l'absence de l'homme.

Comme je l'ai souligné, les références à Platon ne sont guère nombreuses dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*. De Platon, on ne relève en effet que trois courtes occurrences. D'abord à la page 32 (OC, II, p. 28), Dumont cite un passage de *Phèdre* dans lequel Platon manifeste son inquiétude à l'égard de l'écriture. Puis plus loin, à la page 164 (OC, II, p. 147), se trouve un extrait de *La République* (550 cd) où Platon affirme

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, p. 77 (OC, II, p. 69).

42. *Ibid.*, p. 73 (OC, II, p. 65).

43. Voir Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 74 (OC, II, p. 65-66) et Dumont, *Le Lieu de l'homme*, p. 46-52 (OC, I, 15-19).

44. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 74 (OC, II, p. 66).

que le philosophe, «qui vit avec ce qui est divin et conforme au cosmos, devient lui-même conforme au cosmos et divin, autant que le comporte la nature humaine». Ce que Dumont interprète ainsi: «L'homme tient, pour ainsi dire, son anthropologie devant lui. Ce que nous sommes tentés de considérer, dans les pensées de ces temps reculés, comme aliénation dans l'autre est, au contraire, réfraction de l'homme dans l'autre, de manière à ce que face à l'homme apparaisse une figure de l'homme. Cette figure est horizon de la contemplation, mais aussi de l'action.» Enfin, un peu plus loin, à la page 168 (OC, II, p. 150), Dumont cite un autre passage de *La République* (592 b) où, à propos de sa cité idéale, Platon déclare qu'il n'est pas utile de savoir si cette cité existe «quelque part sur la terre ou si elle existera dans l'avenir», car elle est «un modèle dans le ciel» et sur lequel l'homme doit régler son comportement, car c'est d'elle «et de nulle autre cité qu'il suivra les lois».

Qu'est-ce qui, au vu de telles occurrences, pourrait bien distinguer l'anthropologie ancienne de l'anthropologie moderne? Certainement pas la disqualification de la *doxa* par l'*épistémè*, commune à l'une et à l'autre, Platon étant considéré par Dumont lui-même comme celui qui signe «l'acte de naissance des anthropologies philosophiques». Il semble que la différence entre les deux anthropologies doive être cherchée plutôt dans la culture où chacune s'enracine. Alors que chez Platon, dans l'anthropologie ancienne, le discrédit jeté sur le monde périssable des illusions donne accès à un autre monde, «à une figure de l'homme» offerte comme un «horizon de la *contemplation*», l'anthropologue moderne, lui, ne tient plus «son anthropologie devant lui», c'est-à-dire que, s'il se détourne, comme l'anthropologue ancien, de la culture commune, du monde des illusions, ce retrait ne lui donne pas pour autant accès à un autre monde, au monde de la contemplation, mais uniquement à lui-même et à l'absence à laquelle son moi se heurte. Telle est, me semble-t-il, la différence fondamentale que Dumont décèle entre les deux anthropologies, une différence qui tient à ce qu'il appelle une «pratique concrète de la transcendance⁴⁵», celle qu'autorise la Cité grecque elle-même,

45. *Ibid.*, p. 168 (OC, II, p. 150). À défaut de cette «pratique concrète de la transcendance», la société moderne dispose d'utopies anthropologiques, que Dumont examine et critique dans la deuxième partie de *L'Anthropologie en l'absence*, à savoir l'utopie de l'*opération*, celle de l'*action*, et enfin celle de l'*interprétation*. Or, comme je l'ai moi-même indiqué dans ma lecture de Dumont (voir Cantin, *La distance et la mémoire*, p. 182-187), c'est cette dernière utopie que Dumont privilégie. On consultera également l'ouvrage de Julien Goyette, *Temps et culture. Fernand Dumont et la philosophie de l'histoire* (Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2017), où l'auteur écrit ceci: «L'anthropologie de l'interprétation n'explique rien, mis à part le besoin d'expliquer en lui-même. Son but est d'inciter à l'interprétation, et c'est pourquoi elle prend tout son sens dans l'utopie d'une "communauté des interprétants" [...] Calquée sur le modèle de l'espérance chrétienne, cette utopie est transcendante. Elle vise à susciter, en régime moderne, des identités, des projets et des engagements» (p. 237 et 247).

qui, aussi éloignée qu'elle soit de la République idéale, ne la rend pas moins pensable.

Son report [celui de Platon] à la transcendance est en quelque sorte l'inversion de la Cité et, par conséquent, elle en dépend encore; l'échec de la politique inspire la philosophie [...]. Cette inversion de la politique conduit plus loin, répond à une exigence plus profonde. Il n'y a pas d'affirmation de l'homme, de lecture de sa condition, sans qu'il se donne une représentation de la transcendance; celle-ci peut porter bien des noms, s'appeler par exemple la liberté, elle n'en est pas moins aujourd'hui comme hier l'image d'un dépassement. Celui-ci fait entrevoir un autre de l'homme. Cet autre, le mythe le désignait à sa manière; aujourd'hui, nous le posons devant nous plutôt que de le recevoir. Pour les Grecs, ce transcendant se situe au-delà de l'action: il est *contemplation*. Il n'est pas accès à la liberté pure ni à un cogito, mais vocation qui ressortit à une demeure de l'homme. Le sage doit chercher dans un ordre qui le dépasse la norme de l'humaine condition⁴⁶.

Autrement dit, si Platon peut «chercher dans un ordre qui le dépasse la norme de l'humaine condition», c'est parce qu'il existe encore une Cité grâce à laquelle, même en s'y opposant, le philosophe peut accéder à la contemplation, donner une forme «concrète» et crédible à son idéalisation de l'histoire et de l'écriture⁴⁷. Or force est d'admettre que la Cité a depuis longtemps disparu. «Il nous reste l'État, les partis, les enceintes des universités ou des technocraties; mais nous n'avons plus de Cité», déclare Dumont. De sorte que, «n'[étant] plus délégué par une parole des hommes fondée en communauté⁴⁸», l'anthropologue moderne n'a plus accès à la contemplation, à une figure «concrète» de la transcendance.

Mais si la contemplation n'a plus aucun sens, faute d'une Cité qui la rendrait concevable ou praticable, alors sur quoi la pensée fondera-t-elle son exercice? Sur l'action, comme l'affirme Hannah Arendt⁴⁹. Mais sur quoi

46. *Ibid.*, p. 168-169 (OC, II, p. 150-151).

47. Je relève une idée semblable chez Pierre Manent, pour qui la «position d'extériorité et de supériorité est fondée sur une certaine forme de communauté entre le philosophe et la cité: le bien que vise la cité, et qu'elle peut atteindre dans les circonstances les plus favorables, fait signe vers un bien supérieur et ultime que seul le philosophe peut saisir dans la contemplation. En un mot, c'est l'idée du bien, d'une hiérarchie de biens, qui permet au philosophe d'être supérieur à la cité et de la comprendre mieux qu'elle ne se comprend elle-même, tout en étant capable de la comprendre de l'intérieur comme elle se comprend elle-même». Or, ajoute Manent: «Avec Machiavel, ce médium de communication entre le philosophe et la cité, le bien, disparaît. Le "philosophe" est totalement extérieur à la cité. Il la comprend mieux qu'elle ne se comprend elle-même, il en expose la "vérité effective", mais il ne la comprend plus comme elle se comprend elle-même» (Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 44-45).

48. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 190 (OC, II, p. 170).

49. Pour Hannah Arendt aussi, la contemplation se situait au-delà de l'action, et c'est la possibilité même de ce dépassement, de cette transcendance, qui fut, selon elle, perdue avec la modernité: «Le renversement opéré par l'époque moderne n'a pas consisté à élever l'action au

l'action elle-même se fondera-t-elle? Sur l'histoire ou sur ce que Dumont appelle, de façon encore une fois métaphorique, « l'ombre de l'histoire ». Qu'est-ce à dire au juste?

Pour Dumont, la dualité ou le dédoublement est constitutif de l'histoire comme de la culture. De sorte que toute histoire comporte deux temporalités distinctes: celle, imprévisible, où les événements se produisent de façon contingente, puis celle qui, surplombant la première, en indique et en commande le sens⁵⁰. Sans doute un tel schéma s'est-il trouvé considérablement bouleversé avec l'avènement du judaïsme et, plus encore, du christianisme, qui, en proclamant la bonne nouvelle, l'incarnation du divin, attribuait du même coup une certaine autonomie à l'histoire profane⁵¹. Mais celle-ci, quel que fût son degré d'autonomie, n'en demeurait pas moins, dans la chrétienté, subordonnée à une autre histoire, à une histoire sainte. Or la conception moderne de l'histoire implique une toute nouvelle perspective: « Il nous faut toujours dominer l'histoire pour la comprendre; cependant, cet accès à un dépassement n'est pas assuré par un dessein providentiel. Il est immanent à l'histoire; il doit en être dégagé par des efforts de lecture, par des débats sans cesse repris sur l'arrangement et le sens des événements⁵² ».

Ce mouvement de dépassement de l'histoire au sein de l'histoire elle-même, voilà ce que Dumont appelle, au sens strict du terme, « l'ombre de l'histoire ». Avant l'époque moderne, cette ombre, qui permet à l'anthropologue de travailler, de penser et d'interpréter l'histoire des hommes, s'identifiait à un objet, à « une *objectivité* inscrite dans un monde préalable aux entreprises politiques, aux efforts de la connaissance ou de la poétique », une objectivité que le christianisme identifiait à un « livre, la Bible, référence pour des croyances communes [et] incarnation concrète de l'Ombre de l'histoire et de l'Ombre de l'écriture⁵³ ». Aujourd'hui, l'Ombre ne s'identifie plus à un objet, elle ne renvoie plus au « *cosmos parfait* des temps anciens ». L'Objet perdu,

rang de la contemplation pour en faire la suprême étape des possibilités humaines [...]. Le renversement n'a concerné que la pensée, qui est devenue servante de l'action comme elle avait été *ancilla theologiae*, servante de la contemplation de la vérité divine en philosophie médiévale, ou de la contemplation de la vérité de l'Être en philosophie antique. Dès lors, la contemplation elle-même n'eut plus aucun sens » (Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne* [1961], Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 328).

50. « Malgré des disparités considérables entre les civilisations, un trait leur est commun, l'histoire s'y dédouble toujours. D'une part, elle se présente comme un flux d'événements qui surgissent plus ou moins au hasard et dont la direction est imprévisible; d'autre part, pour que l'action se fonde, pour que les groupements humains se pourvoient de raisons d'être et d'objectifs, il faut que soit envisagée une histoire différente qui, elle, paraît avoir un sens susceptible d'être projeté sur l'autre ». (Dumont, Fernand, *L'Avenir de la mémoire*, Québec, Nuit blanche éditeur, 1995, p. 90 (OC, II, p. 617-618).

51. Ainsi Marcel Gauchet conçoit-il le christianisme comme « la religion de la sortie de la religion » (Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, p. II).

52. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 40 (OC, II, p. 34-35).

53. *Ibid.*, p. 69 (OC, II, p. 61).

l'Ombre n'est plus qu'une ombre, que « l'effet de décalage entre le présent privilégié et le passé dont elle permet la lecture, entre la rationalité conquise et le résidu des croyances, entre le présent et l'utopie d'un éventuel triomphe de la rationalité⁵⁴ ».

Qu'il soit bien entendu que l'Ombre qui n'est plus qu'une ombre n'implique pas la suppression de la dualité de l'histoire, auquel cas c'en serait fini de l'histoire humaine elle-même, faute de la distance nécessaire à son interprétation⁵⁵. L'ombre de l'histoire, en son sens spécifiquement moderne, signifie plutôt que la dualité de l'histoire réside désormais dans une seule et même histoire, « celle où les situations, les événements, les origines et les fins sont les *nôtres*⁵⁶ ». Ainsi a-t-on cru — et telle est du reste, selon Dumont, « l'utopie globale qui inspire solidairement l'anthropologie et la culture⁵⁷ — pouvoir fonder l'intelligibilité de l'histoire sans faire intervenir « un moteur extérieur ou [...] des figures exemplaires transcendantes⁵⁸ », la fonder à partir de la relativité même de l'histoire, par un effort de déchiffrement de ses situations et de ses événements. Sur cette idée, ou cette croyance, reposent les philosophies modernes de l'histoire, au premier chef celle de Hegel, qui situe la vérité de l'histoire dans l'histoire elle-même, dans « l'histoire-réalité ». Impensable avant l'époque moderne, cette idée fondamentale, cette thèse de culture, Dumont s'applique à en dégager la logique sous-jacente⁵⁹, selon un enchaînement qu'il résume ainsi :

La vérité n'est pas au-dessus de l'histoire mais en elle, et ainsi je tiens de l'histoire la promesse de lui trouver une intelligibilité ; à partir de cette raison qui lui est immanente, et qui est aussi la mienne puisque je ne suis qu'un être historique, je peux mettre le *reste* à distance, m'attacher à l'expliquer comme un résidu de strictes déterminations (économiques, par exemple), ou encore d'« intérêts » et de « croyances ». D'ailleurs, dans la conjoncture historique actuelle, je suis censément mieux en mesure de surplomber le passé : mon présent à moi invite davantage à l'explication que leur présent ne le suggérerait aux hommes d'autrefois. Enfin, ce qui n'est pas encore assuré comme vérité de l'histoire sera instauré comme projet historique⁶⁰.

Le philosophe-sociologue Fernand Dumont n'omet pas cependant de souligner que ces postulats des philosophies modernes de l'histoire trouvent leurs répondants « dans la vie collective », dans les multiples transformations sociales, politiques et économiques par lesquelles, à partir du vide créé par la culture elle-même, à partir autrement dit du déracinement, l'anthropologie

54. *Ibid.*, p. 70 (OC, II, p. 62).

55. « Effacer l'ombre, ce serait nous couler dans un vécu inconsistant », écrit Dumont (*ibid.*, p. 65 ; OC, II, p. 57).

56. *Ibid.*, p. 51 (OC, II, p. 45).

57. *Ibid.*, p. 357 (OC, II, p. 321).

58. *Ibid.*, p. 40 (OC, II, p. 35).

59. Voir *ibid.*, p. 39-52 (OC, II, p. 34-46).

60. *Ibid.*, p. 65-66 (OC, II, p. 58).

moderne en arrive à concevoir l'histoire elle-même comme histoire à produire par la raison, en attendant le triomphe de la rationalité. L'anthropologue n'a donc pas en lui le pouvoir de transformer la culture. C'est la culture elle-même qui, dans le tissu même de l'histoire des sociétés humaines, crée les conditions où sa dualité n'est plus pensable que dans l'immanence, comme une ombre. Cette ombre, précise Dumont, « joue de quelque façon le même rôle que les “mythes” des origines ou les “histoires saintes” de jadis. Sauf qu'elle n'explique rien ; elle permet seulement la tâche d'expliquer. Elle met l'anthropologue au travail. Elle l'invite à transformer l'Histoire en Écriture⁶¹ ».

Qu'aujourd'hui l'ombre de l'histoire n'explique rien, qu'elle ne permette tout au plus que la tâche d'expliquer, qu'elle ne soit plus que prétexte à écriture, c'est ce dont témoigne ce que l'on a appelé « la fin des grands récits ». Après avoir été porteuses d'une grande utopie, les philosophies modernes de l'histoire ont perdu leur pouvoir de mobilisation⁶². Les anthropologues n'en sont pas les premiers responsables : ni la fin de l'utopie ni l'utopie elle-même n'ont leur source en eux, elles prennent racine dans la culture, dans le « drame de culture » dont les anthropologues sont eux-mêmes tributaires :

Le statut de l'anthropologue est le produit d'un drame de culture. Il suppose, et il représente, une extraordinaire dislocation de la culture commune. L'entreprise de l'anthropologue est une effraction : l'ombre de l'histoire ne se profile qu'à la condition que soient écartées les croyances au profit d'une raison historique ; l'ombre de l'Écriture ne se dessine qu'au prix d'une néantisation de l'existence. Dès lors, comment rendre ensuite à la culture ce qui n'a pu se poursuivre qu'à ses dépens ? Sans doute, les produits de l'anthropologie sont accessibles au connaisseur, au lecteur, à l'étudiant. Là n'est pas la question : voué à l'interprétation de la culture, l'anthropologue est-il, dans son travail même, solidaire d'une communauté des interprétants ?⁶³

61. *Ibid.*, p. 66-67 (OC, II, p. 59). « À bien y songer, dit encore Dumont, la ressemblance est frappante entre ces modèles utopiques [ceux de la modernité], leurs fonctions, et cet autre modèle général, le *cosmos parfait* des temps anciens, où les Grecs trouvaient un référent du même ordre. Sauf que, de cosmique, de *naturel*, le modèle est devenu *historique*... » (*ibid.*, 356 ; OC, II, p. 320).

62. « Dégrisé de son optimisme, écrit Jean-Claude Guillebaud, l'homme occidental avance vers l'avenir de façon étrange ; il titube à contrecœur comme s'il était promis non pas à la “fin de l'histoire” mais à la déportation vers l'inconnu. L'avenir ? Sa représentation elle-même est hors de portée » (Guillebaud, Jean-Claude, *La Trahison des lumières*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1995, p. 11-12). « Aujourd'hui, remarquait de son côté Emmanuel Levinas, nous avons vu disparaître l'horizon qui apparaissait derrière le communisme, d'une espérance, d'une promesse de délivrance. Le temps promettait quelque chose. Avec la disparition du communisme, le trouble atteint des catégories très profondes de la conscience européenne » (cité par Guillebaud, Jean-Claude, *La Refondation du monde*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1999, p. 115).

63. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 67-68 (OC, II, 59-60).

Cette dernière question porte sur la pertinence même des vérités anthropologiques. Elle nous ramène à la question que Dumont formulait dans son article de 1974, « L'âge du déracinement », à savoir : comment les intellectuels, dont le statut n'est intelligible que comme « production du déracinement », seraient-ils en mesure de poser le problème du déracinement, « eux qui en profitent tout en constituant son plus éclatant symbole » ? Et à cette question, Dumont répondait : bien que, de « leur premier mouvement », les intellectuels (les anthropologues) « répètent » le déracinement de la culture, qu'ils en profitent même, ils n'en sont pas moins appelés, en raison même de « leur spécialisation dans la parole », à « ressentir plus que d'autres » le drame du déracinement et, partant, à tenter de le surmonter⁶⁴.

Les anthropologues sont *appelés*... Mais quelle est la nature de cet appel ? Déraciné comme le sont tous les anthropologues modernes, Dumont n'est pas à l'abri de sa propre critique de l'anthropologie. Il n'est pas non plus sans savoir qu'il se situe quelque part dans le vaste champ des pratiques anthropologiques, lesquelles, tout en tirant leur origine de la crise de la culture à l'époque moderne, de son déracinement, visent à répondre à cette crise, à produire une nouvelle culture en mesure de combler la béance entre la culture première et la culture seconde. Dans la deuxième partie de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*⁶⁵, Dumont s'attache à dégager les trois vecteurs autour desquels gravitent les pratiques anthropologiques modernes, les trois variétés d'anthropologies avec leurs utopies respectives, à savoir : l'anthropologie de l'*opération*, qui, animée par un dessein d'objectivité radicale, tend à confondre la culture avec une production de savoir ; l'anthropologie de l'*action*, qui se veut médiatrice d'une nouvelle cité politique ; l'anthropologie de l'*interprétation*, où l'anthropologue se définit comme un pédagogue voué à l'édification d'une *communauté des interprétants*.

C'est à cette dernière anthropologie que Dumont lui-même se rattache ; c'est elle qui lui paraît le plus susceptible de poser la question fondamentale, celle du pouvoir de parler et d'interpréter le monde. Reste que son propre engagement ne se réduit pas à privilégier une anthropologie en particulier. Il répond à un appel qui, à l'image de celui auquel a répondu Simone Weil, est un appel éthique⁶⁶. Ce qui, dans la perspective qui est la sienne, signifie que c'est en s'interrogeant sur son « pouvoir d'interpréter », en se voulant, dans son travail même, solidaire d'une communauté des interprétants, que la

64. Dumont, « L'âge du déracinement », p. 7.

65. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 195-352 (OC, II, p. 173-316).

66. Dans les pages de ses mémoires consacrées à *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Dumont, après avoir rappelé que la question du pouvoir avait fait l'objet de son livre *Les Idéologies* (PUF, 1974), ajoutait que « le pouvoir d'interpréter pos[e] de façon particulièrement aiguë la question de l'éthique dans l'élaboration des sciences de l'homme, et non pas seulement comme un adjuvant » (Dumont, *Récit d'une émigration*, p. 207 ; OC, V, p. 394).

recherche de l'anthropologue peut se faire, par-delà la vérité qu'il vise, *pertinente*.

Vérité et pertinence

Il ne serait nullement exagéré de soutenir que la distinction entre vérité et pertinence constitue le principal enjeu de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*. Non qu'il s'agisse pour Dumont, à l'instar d'un certain nietzschéisme, de délégitimer purement et simplement l'idée de vérité ou de réduire les énoncés scientifiques à des productions sociales. « Le travail de la science reprend ce que les idéologies mettent particulièrement en relief. *Reprend*, disons-nous, et non pas *reproduit*. Gardons-nous d'utiliser ce mot de "reproduction" qui, pour être à la mode, ne dit rien d'intelligible en cette matière comme en d'autres⁶⁷. »

On peut penser que la remarque vise implicitement Pierre Bourdieu et ses disciples, dont la théorie de la reproduction serait encore, aux yeux de Dumont, tributaire d'une théorie marxiste du reflet et, par conséquent, incapable de poser la question du statut de l'anthropologue en tant que producteur de culture. Car la science de l'homme ne se borne ni à critiquer les idéologies ni à reproduire des idéologies produites par ailleurs: elle est productrice de culture. La pertinence dont elle prétend se dissocier au départ pour atteindre la vérité des phénomènes, elle la reconstitue à sa façon, « (l)e plus souvent en donnant naissance à des techniques ou en fondant une morale, comme le voulait Durkheim, par exemple; à la limite, en espérant l'avènement du "dieu Logos" dont parle mystérieusement Freud. » Et Dumont de demander: « De quel droit la science en vient-elle ainsi à l'instauration de la pertinence? Car il ne s'agit plus seulement de la rectitude d'un savoir mais de sa légitimation⁶⁸. »

Dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Dumont multiplie les exemples afin de montrer que les différentes sciences humaines, les diverses disciplines anthropologiques (la sociologie, l'économie politique, la psychologie, etc.), bien loin de se limiter à l'étude de l'homme, « se constituent elles-mêmes en culture⁶⁹ », qu'elles sont le lieu de production d'une nouvelle culture et d'un homme nouveau. Dès lors: « La question ne se réduit pas [...] à l'élucidation d'une certaine idée de l'homme par la philosophie; c'est la pratique d'une idée de l'homme, son institution pour ainsi dire, qui est en cause⁷⁰ ».

Voilà pourquoi la réflexion sur les fondements des sciences de l'homme ne peut se borner à une *épistémologie de la vérité*, « à l'analyse des démarches

67. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 118-119 (OC, II, p. 105).

68. Dumont, *Récit d'une émigration*, p. 207 (OC, V, p. 395).

69. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p.142 (OC, II, p. 127).

70. *Ibid.*, p.128 (OC, II, p. 114).

opératoires et des constructions, aux modèles et aux vérifications⁷¹ ». Réduire l'examen des fondements des sciences de l'homme à l'épistémologie ainsi entendue, c'est refuser de voir que les fondements « ne se limitent pas à des assurances de procédures [mais] concernent la légitimité de l'entreprise du scientifique dans la communauté des hommes⁷² ». Il ne s'agit donc pas de rejeter les réquisits d'une épistémologie de la vérité, mais d'ouvrir celle-ci aux exigences d'une *épistémologie de la pertinence*.

Mais pertinence par rapport à quoi, se demandera-t-on ?

Ce devrait être en regard de nos existences. Pour nous, qui sommes des hommes, quel sens a l'étude de l'homme, sinon de nous faire comprendre notre emplacement dans le monde, de nous permettre de poursuivre notre destin avec des interrogations plus nuancées ? [...] L'anthropologie prendrait tout naturellement la suite de l'homme qu'avant elle, je suis déjà : l'anthropologie prolongerait la culture que j'habitais avant qu'elle n'intervienne⁷³.

En fût-il ainsi, la question de la pertinence de l'anthropologie ne se poserait pas. « Or, constate Dumont, il n'en est pas ainsi⁷⁴. » Bien loin de prolonger la culture donnée, l'anthropologie la remet radicalement en question dans le but de la transformer. C'est cette idée que formule sans la moindre équivoque le passage suivant de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* :

Se donnant comme vérité aux dépens de l'opinion, philosophie et science ont fini par jeter le soupçon sur toute la culture, mais en dissimulant qu'elles sont elles-mêmes culture. S'opposant aux institutions de l'homme, elles n'ont pas cessé d'ambitionner d'instituer l'homme. Elles empruntent à des visions du monde ce qui les justifie de s'en éloigner ; leur vérité tire sa pureté de notre secret désir de nous libérer de nous-mêmes⁷⁵.

Une objection surgit aussitôt : la pertinence est-elle une question épistémologiquement recevable ? Après tout, pertinente, l'anthropologie n'a pas, du moins explicitement, la prétention de l'être. Aussi ne peut-on lui reprocher de ne pas l'être en lui appliquant de surcroît un critère étranger. La seule prétention que revendique l'anthropologie n'est-elle pas de comprendre et d'expliquer autant que faire se peut l'homme, la culture, la société ? Et n'est-ce pas uniquement sur cette prétention, sur la vérité intrinsèque de ses théories et de ses méthodes, qu'elle devrait être jugée ? Quant aux applications que l'on a pu en tirer, aux techniques de manipulation sociale, culturelle ou politique auxquelles elle a pu se prêter, l'anthropologie n'en est pas plus responsable que la physique nucléaire ne l'est par exemple de la bombe atomique. Responsabilité, pertinence : ce sont là, objectera-t-on encore, des

71. *Ibid.*, p.143 (OC, II, p. 128).

72. *Ibid.*, p.142 (OC, II, p. 127).

73. *Ibid.*, p.151 et 152 (OC, II, p. 135).

74. *Ibid.*, p. 152 (OC, II, p. 136).

75. *Ibid.*, p. 79 (OC, II, p. 70).

catégories que l'on ne saurait en toute rigueur appliquer au savoir scientifique ou philosophique puisqu'elles relèvent d'une autre logique, d'un autre jeu de langage. Plus encore, la possibilité de la science de l'homme, comme de toute science, ne repose-t-elle pas sur une mise en question préalable et radicale de la question de la pertinence, au nom et au profit de la seule question qui intéresse la science, à savoir celle de la vérité ? Que les vérités scientifiques ne soient pas pures, comme l'affirme Dumont⁷⁶, une telle impureté n'est-elle pas imputable, non pas aux vérités elles-mêmes, mais à ce que l'on en fait, non pas à la rupture que la science opère par rapport à la culture commune, mais à l'inévitable récupération par celle-ci de celle-là, à l'utilisation humaine, trop humaine de la science ?

Soyons clair : Dumont ne conteste pas la réalité de la rupture épistémologique qu'opèrent les sciences de l'homme ; mais cette rupture, qui constitue le moment de la construction de l'objet scientifique, il ne se borne pas non plus à la constater et à l'entériner. Il s'interroge plutôt sur ses tenants et aboutissants, en cherchant ce qui, en amont, au sein de la culture, rend possible la rupture et ce que celle-ci, en aval, induit ou produit. Deux moments épistémologiquement distincts, mais qui n'en sont pas moins indissociables en ce qu'ils renvoient à la dialectique de la culture moderne, à son mouvement d'autoproduction. Examinons de plus près cette dialectique.

D'abord, qu'est-ce qui, dans la culture, rend possible la rupture épistémologique et, partant, l'entreprise anthropologique ? Autrement dit, en quoi les anthropologies sont-elles des produits de culture pour Dumont ? En ceci qu'elles naissent d'une « défection de culture », d'un déracinement et d'une absence, celle qu'a laissée derrière elle la liquidation « des représentations d'un *arrière-monde* garant de celui où nous sommes⁷⁷ ». Cette absence, la culture cherche à la combler et, à cette fin, fait appel ou plutôt suscite le travail de l'anthropologue, c'est-à-dire de l'idéologue (du politicien, notamment), du praticien des sciences de l'homme et du philosophe, ces trois figures de l'anthropologue moderne. Pourquoi, dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, l'attention de Dumont se porte-t-elle davantage sur la seconde figure ? Parce que « le scientifique se donne racine dans le moment épistémologique » et que, ce faisant, il « pose plus ouvertement que le philosophe ou l'idéologue la question qui sous-tend toute l'entreprise anthropologique : quelle est la légitimité de son travail, d'où lui vient le droit d'interpréter ?⁷⁸ »

76. « Nos vérités d'intellectuels ne sont pas pures, fussent-elles étroitement fidèles aux critères méthodologiques les plus stricts. La science économique du XVIII^e et du XIX^e siècle a manifesté une rare rigueur technique ; elle n'en pas moins servi à opprimer les pauvres. La connaissance aura permis aux puissants de s'abriter par surcroît du manteau de la Raison. » (Dumont, *Récit d'une émigration*, p. 171 ; OC, V, p. 363).

77. Dumont, *Récit d'une émigration*, p. 205 (OC, V, p. 393).

78. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 143 (OC, II, p.128).

Les sciences anthropologiques rompent épistémologiquement avec le vécu et, par conséquent, dissocient vérité et pertinence, lesquelles ne font qu'une dans les pratiques idéologiques. Toutefois, cette rupture ne s'accomplit pas dans le vide culturel : « Le moment de la connaissance, une fois posé aux dépens de la pratique, éclaire non seulement des objets mais ce que déjà la pratique impliquait plus confusément⁷⁹. » Entre les pratiques idéologiques et les pratiques scientifiques se dessine donc une continuité, mais qui n'est pas linéaire, la science effectuant sur les pratiques idéologiques « son travail propre », tout en demeurant dépendante d'une détermination préalable des aires de ces pratiques⁸⁰. Car c'est toujours la culture qui, à une époque donnée, incite la science (mais aussi la philosophie) à s'intéresser à tel ou tel objet. Les exemples que Dumont donne le plus souvent pour illustrer ce lien entre d'un côté les théories et les méthodes et, de l'autre, l'expérience de culture qui les a suscitées, sont ceux de Durkheim avec la contrainte, et de Marx avec le travail. Au chapitre III de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, il va même jusqu'à soutenir que cette présence de la culture n'est pas uniquement au point de départ ni même à des moments distincts de la connaissance, mais que c'est tout au long de ses cheminements que la science de l'homme se montre perméable aux valeurs, aux normes et aux idéaux de la culture ambiante. « La pertinence, insiste-t-il, est partout mêlée à la vérification⁸¹. »

C'est précisément cette complicité souterraine de la pertinence et de la vérification qui fait problème pour Dumont, plus encore que la rupture épistémologique que revendique la science. Car la pertinence dont elle prétend se dissocier au départ pour atteindre la vérité des phénomènes, la science la reconstitue à sa façon, en engendrant des utopies épistémologiques, comme Dumont le souligne à propos de Freud. Mais ces utopies, souligne-t-il, se nourrissent de l'absence, d'« une absence habitée par la nécessité », une absence qui « suppose et supporte la production du savoir, sans qu'elle soit, dans la condition de l'homme, supposée et supportée par rien⁸² ». Si bien que nous sommes prisonniers d'un cercle : l'absence produit (de) l'anthropologie, laquelle, à son tour, produit (de) l'absence. Ce cercle dessine le nœud du problème de la pertinence. Si « la question de la pertinence de l'anthropologie est la plus complexe qui soit », c'est parce qu'il y a « complicité

79. *Ibid.*, p. 20 (OC, II, p. 15).

80. Voir *ibid.*, p. 107-110 (OC, II, p. 195-198).

81. *Ibid.*, p. 148 (OC, II, p. 132).

82. *Ibid.*, p. 197-198 (OC, II, p. 177). Mais quel est ce « rien » que suppose et supporte l'absence ? Ne serait-ce pas ce que Hannah Arendt appelle la *vie*, la vie comme « souverain bien », la vie comme ultime repère de la culture. « En dernier recours, la vie est toujours la norme suprême à laquelle on mesure tout ; les intérêts de l'individu, les intérêts de l'humanité, sont toujours mis en équation avec la vie individuelle, avec la vie de l'espèce, comme s'il était évident que la vie fût le souverain bien » (Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 351).

de l'anthropologie et de la culture⁸³ », au point « qu'on ne saurait trancher sur quelque antériorité de part et d'autre », et que, si l'on peut « suivre les suggestions d'une critique de l'anthropologie, on peut aussi pratiquer le chemin inverse, « celui qui engage à une critique de la culture elle-même⁸⁴ ».

Mais si le chemin qui mène directement à la critique de la culture moderne est lui aussi praticable, pourquoi alors Dumont s'est-il donné la peine d'effectuer un si long détour par la critique de l'anthropologie ? Pourquoi a-t-il écrit *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* ?

Il semble que ce soit par-dessus tout pour une question de méthode. De même que l'interprétation des rêves constituait pour Freud la voie royale de la psychanalyse — celle qui, mieux que toute autre, permettait d'avoir accès aux mécanismes de l'inconscient —, de même la critique des fondements de l'anthropologie représenterait pour Dumont la voie d'accès privilégiée à la culture moderne, à ses présupposés les plus prégnants et les moins discutés, telle que, par exemple, « l'idée de développement culturel » dont il a esquissé la psychanalyse⁸⁵.

Une chose est certaine : ce n'est pas en tant que savoir positif, comme contenu manifeste, que les anthropologies intéressent Dumont, « non pas dans ce qu'elles nous apprennent de l'homme, mais en ce qu'elles trahissent les embarras de sa culture⁸⁶ ». Mais n'est-ce pas là conférer une portée excessive à l'anthropologie ? « L'anthropologie, souligne-t-il, n'est pas l'homme. Elle est quand même un signe, un témoignage sur ce qu'on peut dire de la culture, sur ce que la culture suggère de dire de l'homme⁸⁷. »

De sorte que la question dumontienne de la pertinence de l'anthropologie semble pouvoir se ramener à celle-ci : ce que la culture moderne suggère de dire de l'homme à travers l'anthropologie, cela est-il pertinent pour l'homme ? Ainsi formulée, la question de la pertinence risque cependant de se perdre dans une hypostase de la culture comme totalité objective qui transcenderait l'homme et le dominerait. Ce que paraît exclure la dialectique des cultures, des formes collectives de la culture (savante, populaire, bourgeoise, traditionnelle, de masse, etc.) dont Dumont a ébauché le modèle⁸⁸. Une dialectique qui met en jeu non pas tant le pouvoir économique que celui, autrement plus insidieux et dont le premier dépend en grande partie, de parler, de définir, d'interpréter la société, de la constituer par le discours. « Que les pouvoirs, qui interviennent comme médiateurs et exégètes, contrôlent

83. *Ibid.*, p. 153 et 196 (OC, II, p. 136 et 176).

84. *Ibid.*, p. 364 (OC, II, p. 327).

85. Voir Dumont, Fernand, « L'idée de développement culturel » dans *Le Sort de la culture*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1987, p. 19-48 (OC, II, p. 349-370).

86. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 369 (OC, II, p. 331).

87. *Ibid.*, p. 190 (OC, II, p. 171).

88. Voir notamment Dumont, *Le Lieu de l'homme*, p. 147-186 (OC, I, p. 79-102) et Dumont, *Le Sort de la culture*, p. 107-128 (OC, II, p. 415-430).

aussi la propriété des moyens matériels de production, cela, fait-il observer dans *Les Idéologies*, est tout autant un effet qu'une cause⁸⁹. »

Ainsi Dumont soumet-il l'anthropologie à ce que l'on pourrait appeler, pour user d'une image kantienne, le tribunal de la pertinence, où « les privilégiés qui détiennent la parole⁹⁰ » sont convoqués, non pas pour parler encore, mais pour se taire et écouter ceux qui n'ont pas la parole et tâcher de comprendre ce que recouvre leur silence. « Comprendre, écrit Paul Ricœur, c'est entendre. Autrement dit, mon premier rapport à la parole n'est pas que je la produise, mais que je la reçoive [...]. Cette priorité de l'écoute marque le rapport fondamental de la parole à l'ouverture au monde et à autrui⁹¹. »

Tout se passe comme si, de cette priorité ontologique de l'écoute, Dumont avait su tirer les implications épistémologiques et méthodologiques pour l'anthropologie. Celles-ci concernent la signification même de la recherche dans les sciences de l'homme, le statut des vérités que celles-ci prétendent tirer de leurs recherches sur l'homme, la culture, la société, le langage, etc.

En me vouant au strict devoir de la connaissance, je m'interdis de trouver par le même chemin la raison d'être du connaître [...]. Ayant abandonné la culture de ma naissance et de mes préjugés afin d'accéder à la vérité, aurais-je donc perdu des vérités qui constituent la substance de ma vie? [...] Les raisons de l'intérêt que nous portons à nous-mêmes peuvent nous conduire au savoir. Elles n'en procèdent pas⁹².

Ce caractère second de la vérité du savoir par rapport à la pertinence de l'existence relève pour lui de l'« évidence », celle que Kant lui-même plaçait « au cœur d'un dessein où, pourtant, les conditions du savoir occupaient une place déterminante⁹³ ». Sur cette évidence repose la raison même de la raison. Car, avant de servir la connaissance, et pour mieux la servir, la raison doit se rappeler qu'elle est d'abord *intéressée*, engagée dans l'existence et dans l'histoire. Ainsi la distinction capitale que Dumont établit entre vérité et pertinence se rattache-t-elle à l'idée kantienne d'un intérêt de la raison, elle-même fondée sur la différence que Kant postule entre *Vernunft* et *Verstand*, entre raison et intellect, entre besoin de penser et appétit de savoir. Or, comme le faisait remarquer Hannah Arendt, non seulement « Kant n'a pas creusé cette implication particulière de sa pensée », mais « on ne rencontre nulle part dans l'histoire de la philosophie de démarcation tranchée entre ces deux modes tellement différents ». Pourtant, souligne-t-elle :

89. Dumont, Fernand, *Les Idéologies*, Paris, Presses universitaires de France, 1974, p. 154 (OC, I, p. 717).

90. Dumont, *Raisons communes*, p. 226 (OC, III, p. 711).

91. Ricœur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil [1986], Points Essais, 1998, p. 104.

92. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 12 et 13 (OC, II, 8).

93. *Ibid.*, p. 12 (OC, II, p. 8).

Il est plus que probable que l'homme, dût-il perdre cet appétit de signification appelé pensée, et cesser de poser des questions sans réponse, verrait disparaître non seulement le pouvoir de fabriquer ces êtres de pensée qu'on nomme œuvres d'art, mais aussi celui de poser les questions auxquelles on peut répondre, et sur lesquelles se fonde une civilisation [...]. En posant la question, sans réponse, de la signification, les hommes se posent en êtres de l'interrogation. Derrière toutes les questions relevant de la connaissance auxquelles on trouve des réponses, rôdent celles qui n'en ont pas, qui paraissent parfaitement oiseuses, et ont, de tout temps, été dénoncées comme telles⁹⁴.

C'est l'importance fondamentale de ces questions insolubles que Dumont affirme à la dernière ligne de son livre: « Si l'homme est absent, il n'est pas mort, comme on l'a prétendu. Il s'interroge⁹⁵. »

Pour être celles d'un croyant, les questions « oiseuses » que soulève *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* me paraissent relever non pas tant de la foi religieuse que de ce que Karl Jaspers, le maître de Hannah Arendt, appelait la *foi philosophique*⁹⁶, celle qui nous maintient en éveil dans le cercle du croire et du comprendre: « Que l'on brise ce cercle, que le savoir ne veuille s'appuyer que sur ses propres origines, alors, affirme Dumont, la croyance ne prêtera plus que prétexte à penser⁹⁷. »

94. Arendt, Hannah, *La Vie de l'esprit*, tome 1: *La pensée* [...], Paris, Presses universitaires de France, 1981, p. 75 et 79. Traduction de *The Life of the Mind*, 1978.

95. Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 369 (OC, II, p. 332).

96. Voir Jaspers, Karl, *La foi philosophique face à la révélation* [1962], Paris, Plon, 1973. Il convient de rappeler ici l'acte de foi philosophique qui vient clore *Le Lieu de l'homme*: « On dit souvent, et c'est une expression à la mode, que son dessein [celui de la philosophie] est de radicaliser les questions: pauvre définition puisque la culture moderne, du poème à la science, de la rationalisation du travail au travail, s'y emploie bien avant elle et pour un monde infiniment plus large que celui des professeurs. Je préfère cette autre formule plus paradoxale et plus précise selon laquelle la philosophie n'a pas d'objet. C'est alors, pour elle, s'installer carrément dans la distance créée par la culture, passer de l'organisation à la vie privée, de la structure au sujet pour reconnaître minutieusement les dualités et chercher inlassablement des réconciliations. Si ce discours du philosophe s'avérait sans avenir, nous saurions du moins qu'il n'y a aucune promesse pour les paroles de l'ensemble des hommes. » (Dumont, *Le Lieu de l'homme*, p. 274; OC, I, p. 158).

97. Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 320 (OC, II, p. 288).

Qui sont les sujets de droit ?

Rawls, Nussbaum et le « problème irrésolu » du handicap

Clotilde Nouët

Volume 48, numéro 1, printemps 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077837ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077837ar>

[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

Nouët, C. (2021). Qui sont les sujets de droit ? Rawls, Nussbaum et le « problème irrésolu » du handicap. *Philosophiques*, 48(1), 69–92.
<https://doi.org/10.7202/1077837ar>

Qui sont les sujets de droit ?

Rawls, Nussbaum et le « problème irrésolu » du handicap¹

CLOTILDE NOUËT

Université Mohammed VI Polytechnique (Rabat)

Chercheuse à l'AIRESS (Rabat) et à l'IRPhIL (Université Lyon 3).

Confronter la théorie de la justice rawlsienne à la question du handicap implique de se situer dans le prolongement des mises à l'épreuve successives — issues notamment de la critique féministe et des théories critiques de la race — dont Rawls a fait l'objet ces dernières années. On doit beaucoup, à cet égard, à la saillante contribution de Martha C. Nussbaum, qui, dans son ouvrage *Frontiers of Justice*, a reproché à la théorie de la justice comme équité de buter sur le handicap comme sur un « problème irrésolu² ». Le cadre théorique rawlsien ne parviendrait pas à inclure les personnes handicapées à la communauté politique, et ce, pour deux raisons, que Nussbaum identifie au double héritage contractualiste et kantien qui est celui de Rawls. En suspendant la coopération sociale à la perspective de l'avantage mutuel, Rawls échoue à penser l'application de la justice politique aux individus qui ne sont pas pleinement productifs ; et parce qu'il appréhende la personne sur la base de postulats rationalistes, il ne peut qu'exclure de la communauté des citoyens les individus atteints de troubles cognitifs ou dont les facultés intellectuelles sont altérées. C'est la vertu de compassion, non celle de justice, qui nous permettrait de déterminer les obligations de certains à l'égard des personnes qui ne sont pas en mesure de participer à la coopération sociale. Le propos qui va suivre vise à évaluer si la critique de Nussbaum est fondée : qu'est-ce qui, au juste, fait difficulté dans le cadre théorique rawlsien au regard du problème qui nous occupe ? La critique adressée par Nussbaum s'inscrit dans un vaste chantier de contributions à la question de savoir si une théorie de la justice comme équité peut être étendue aux personnes handicapées, et dans une certaine mesure, notre propos participe à un tel débat³.

Mais cette mise à l'épreuve cherche également à s'articuler autour des questionnements qui sont à l'œuvre sur des terrains moins académiques : en

1. Je souhaite remercier toute l'équipe de l'ANR « Acsedroits », en particulier Benoît Eyraud, pour les discussions au sujet de la Convention de l'ONU relative aux droits des personnes handicapées. Je remercie également vivement les deux rapporteurs anonymes qui ont relu ce texte pour leurs précieux commentaires.

2. Nussbaum, Martha C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard, Belknap Press, 2006, p. 1.

3. Dans la littérature anglo-saxonne, la critique de Rawls par Martha Nussbaum a fourni l'impulsion à de nombreuses propositions pour étendre le paradigme de la théorie de la justice comme équité aux personnes en situation de handicap, que ce soit en maintenant ou non

2006, l'année où paraît l'ouvrage de Nussbaum, la Convention de l'ONU relative aux droits des personnes handicapées (CIDPH) voit le jour. Premier élément remarquable, ce texte situe explicitement le handicap dans la continuité historique des mouvements d'émancipation, notamment ceux des femmes et des minorités ethniques, et assume la perspective d'une lutte anti-discriminatoire fondée sur l'inclusion participante et les droits. À la lumière de cette déclaration, on mesure tout ce qui sépare Rawls et Nussbaum : dans le discours de cette dernière, le handicap se présente comme un problème homogène précisément parce qu'il est devenu l'objet d'une lutte socio-politique⁴. Rawls, en revanche, ne distingue pas entre l'infirmité, considérée comme l'altération d'une norme biologique, et le handicap, appréhendé comme une construction sociale⁵; le handicap lui apparaît comme une contingence malheureuse susceptible d'affecter tout individu au cours de sa vie⁶. Mais un autre point doit être souligné — et là est pour ce qui nous concerne l'aspect décisif : la Convention semble vouloir dissoudre l'identité du sujet de droit et du sujet rationnel, en affirmant l'identité du sujet de droit et de la personne, et en refusant de lier la reconnaissance de l'individu comme détenteur de la *capacité juridique*, c'est-à-dire comme sujet de droit, à une présomption de capacité mentale qui est susceptible d'être défaite

des prémisses rawlsiennes. Certains insistent sur la dimension idéalisatrice de la position originelle, cf. par exemple Cureton, Adam, « A Rawlsian Perspective on Justice for the Disabled », *Essays in Philosophy*, 9(1), 2008, p. 55-76; d'autres réinterprètent de façon plus inclusive l'exigence de réciprocité, cf. Becker, Lawrence, « Reciprocity, Justice, and Disability », *Ethics*, 116(1), 2005, p. 9-39; Hartley, Christie, « Justice for the Disabled: A Contractualist Approach », *Journal of Social Philosophy*, 40(1), 2009, p. 17-39; Stark, Cynthia, « Respecting Human Dignity: Contract versus Capabilities », *Metaphilosophy*, 40(3-4), 2009, p. 366-381. Pour une défense systématique de Rawls, cf. Brighouse Henry, « Can Justice as Fairness Accommodate the Disabled? », *Social Theory and Practice*, 27(4), 2001, p. 537-560. Pour une intégration à Rawls de l'approche par les capacités, cf. Richardson, Henry S., « Rawlsian Social-Contract Theory and the Severely Disabled », *The Journal of Ethics*, 10(4), 2006, p. 419-462. Pour la réponse de Nussbaum à une telle reconstruction, cf. Nussbaum, Martha C., « Replies », *The Journal of Ethics*, 10(4), 2006, p. 463-506.

4. Pour un éclairage sur l'histoire anglo-saxonne des mouvements de revendication des personnes handicapées, voir Winance, Myriam et Jean-François Ravaud, « Le handicap. Positionnement politique et identité subjective. Le cas des pays anglo-saxons », *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010/1, n° 4, p. 69-86.

5. On peut dire à cet égard que la Convention fait écho à la constitution du handicap comme problème *social*, c'est-à-dire distingue le handicap de l'infirmité, définie, en tant qu'anomalie mentale ou corporelle, par son écart eu égard à une norme d'intégrité biologique. Voir : Winance, Myriam, « Handicap et normalisation. Histoire des transformations du rapport à la norme dans les institutions et les interactions », *Politix*, vol. 17, n° 4, deuxième trimestre 2004, p. 201-227; Oliver, Michael, *Understanding Disability: From Theory to Practice*, New York, Saint-Martin's Press, 1996.

6. Rawls, John, *Libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, p. 45.

lorsque les facultés nécessaires à sa mise en œuvre viennent à faire défaut⁷. La Convention s'est ainsi distinguée en réclamant l'abolition des dispositifs de décision substitutifs tels que la tutelle⁸ et nous conduit aujourd'hui à nous interroger sur la figure du sujet de droit construite par une théorie de la justice telle que celle de Rawls.

Mon objectif est ici d'abord de dissiper une certaine ambiguïté introduite par Nussbaum lorsqu'elle s'attache à poser son diagnostic. D'une part, la représentation anthropologique des « circonstances de justice⁹ », qui régit l'hypothèse d'une similarité approximative des capacités physiques et mentales individuelles, amène Rawls à construire la question fondamentale de la justice de telle sorte que sont effectivement marginalisés les cas d'individus dont les capacités ne seraient pas situées dans un *éventail normal* d'aptitudes. Cette norme de normalité heurte la visée inclusive d'une théorie de la justice, et ici, nous rejoignons Martha Nussbaum, en prenant le contre-pied de la défense par Catherine Audard de la position rawlsienne comme d'une conception « constructiviste¹⁰ » (1). Mais d'autre part, les capacités dont il est question, décrites comme des capacités de coopération, n'impliquent pas nécessairement la symétrie de pouvoir d'agir et la finalité productive qu'y voit Nussbaum. Certes, c'est bien la motivation de l'avantage mutuel qui détermine les parties prenantes à la position originelle à se demander quelle est la meilleure conception de la justice, étant donné que chacun souhaite retirer un bénéfice de la coopération; mais l'avantage mutuel ne doit pas être interprété tout du long dans l'optique d'un raisonnement strictement instrumental et égoïste porté par des agents de capacités égales. Si elle est certes ultérieure à la construction de la position originelle, l'introduction d'un principe de différence implique en effet de réinterpréter rétrospectivement l'avantage mutuel comme devant inclure par la suite une asymétrie de positions et de pouvoirs (2). Nussbaum soulève toutefois une question importante lorsqu'elle se demande qui sont les sujets de droit: sont-ce ceux qui sont capables de participer à la procédure de détermination des principes? Ou bien ceux auxquels s'applique l'arbitrage de la justice? Elle met ainsi le doigt sur une ambivalence affectant l'idée du sujet de droit chez Rawls (3). Il conviendra finalement de nous interroger, à la lumière de la polémique importante enclenchée par la Convention au sujet du dispositif de la tutelle, sur l'identité forte de la personne et de l'agent rationnel que Rawls mobilise dans sa théorie de la justice (4).

7. Voir notamment l'explication de cet aspect par le Comité des droits dans son Observation générale n°1 sur l'article 12, 2014, §12 et 13 (CRPD/C/GC/1).

8. Cf. Eyraud, Benoît, Julie Minoc et Cécile Hanon (dir.), *Choisir et agir pour autrui? Controverse autour de la Convention de l'ONU relative aux droits des personnes handicapées*, Paris, Éditions John Libbey Eurotext, 2018.

9. Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009, § 22.

10. Audard, Catherine, « Les frontières de la justice: citoyenneté, capacité d'anticipation et handicap », *Revue française d'éthique appliquée*, n° 2, 2016, p. 48-62, ici p. 61.

Les frontières de la coopération : la construction de la capacité « normale »

Dans *Frontiers of Justice*, Martha Nussbaum dénonce le cadre contractualiste qui sert de base à la théorie de la justice rawlsienne : celui-ci rendrait impossible l'inclusion théorique des personnes handicapées à la « société de coopération » dont il s'agit de penser l'organisation à travers certains principes de justice : sont en cause, en amont, les prémisses anthropologiques du contrat social (le postulat d'une relative égalité des forces et des aptitudes, et donc d'une certaine symétrie entre individus considérés du point de vue de leur pouvoir d'agir) ; et en aval, l'objectif de l'avantage mutuel auquel le contrat social est subordonné. Ces deux hypothèses initiales ont le défaut, pour Nussbaum, de prédéterminer la nature de la société politique, en l'identifiant à une société de coopération dont sont nécessairement exclus ceux qui ne sont pas capables de coopérer. L'erreur d'un tel cadre théorique consiste à vouloir tenir jusqu'au bout une certaine symétrie entre la capacité à coopérer socialement et celle à recevoir les bénéfices de la coopération sociale, qui ne peut qu'être préjudiciable aux individus qui sont dans l'incapacité de coopérer ou qui ne coopèrent pas au même titre que les autres. Ce diagnostic est-il correct ? Revenons sur le détail du raisonnement de Rawls.

L'idée la plus fondamentale de la théorie de la justice comme équité est celle de « la société considérée comme un système équitable de coopération à travers le temps¹¹ », que Rawls dit emprunter à une certaine « culture politique publique¹² ». La coopération est définie au moyen de trois critères¹³. Tout d'abord, elle n'est pas une activité qui serait coordonnée par « les ordres d'une autorité centrale absolue¹⁴ », mais un processus d'acceptation de règles et de procédures par ceux qui les considèrent appropriées pour régir leur conduite. Ensuite, elle implique l'idée de termes équitables, c'est-à-dire de « réciprocité ou de mutualité¹⁵ » entre participants : est équitable ce qui est susceptible d'être accepté comme tel par les deux partenaires d'un contrat (c'est la condition de réciprocité ou de mutualité *sine qua non* du contrat), ce qui implique une clause avantageuse de réciprocité. Enfin, l'idée de coopération contient « celle de l'avantage rationnel¹⁶ » ou du bien de chaque participant : ceux qui s'engagent cherchent à obtenir les moyens de réaliser leur projet de vie. La « question fondamentale¹⁷ » de la justice est

11. Rawls, John, *La justice comme équité. Une reformulation de la Théorie de la justice*, Paris, La Découverte, 2008, p. 22.

12. *Ibid.*

13. Le Jallé, Éléonore, « Théorie de la justice et idéologie : Hume et Rawls », *Methods* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 11 avril 2008, consulté le 26 avril 2019.

14. Rawls, *La justice comme équité*, p. 23.

15. *Ibid.*, p. 24.

16. *Ibid.*

17. Rawls, *Libéralisme politique* [1993], trad. C. Audard, Paris, Presses universitaires de France, 2017, p. 45.

donc construite de telle sorte qu'elle conduise à nous demander quels sont les termes équitables de la coopération entre des citoyens « considérés comme libres et égaux, comme raisonnables et rationnels, et (nous ajoutons) comme des membres *normaux et pleinement coopérants* de la société pendant toute leur vie¹⁸ ».

Cette identification de l'agent coopérant à un « membre normal » est effectuée par Rawls dès la *Théorie de la justice*. Ainsi, lorsque Rawls, au moment de l'exposition du principe de différence, écarte le cas des « handicapés mentaux ou autres¹⁹ » de la considération des individus susceptibles d'être concernés par la question de la distribution équitable des biens premiers, il trace cette fameuse « ligne » (entre ceux qui sont capables et ceux qui sont incapables de coopérer), à partir de laquelle semble s'ériger la « frontière » de la justice. « Je fais l'hypothèse », écrit-il, « que chacun a des besoins physiques et des capacités psychiques *qui ne sortent pas de la normale* afin d'éliminer les problèmes posés par les traitements pour les handicapés mentaux ou autres²⁰ ». Et la justification qu'il propose est explicite : « en introduisant trop tôt des problèmes de ce genre, nous risquons de *sortir de la théorie de la justice*, et la considération de ces *cas difficiles* peut détourner notre perception morale en nous faisant penser à des personnes *très éloignées de nous* dont le sort éveille la pitié et l'inquiétude (*anxiety*)²¹ ». Cette suspension n'est pas incidente mais est justifiée comme faisant partie de sa procédure de construction. Cette dernière s'applique, précise-t-il en effet, à la société en tant qu'elle forme un « système équitable de coopération » :

Étant donné que notre point de départ est la société comme système équitable de coopération, nous *supposons* que les personnes ont toutes les capacités nécessaires à la coopération. Notre but est d'atteindre une *vision claire et nette* de ce qui, pour nous, est *la question fondamentale de la justice politique*, à savoir quelle est la conception de la justice qui peut le mieux définir les termes de la coopération sociale entre les citoyens, *considérés comme des personnes libres et égales et comme des membres de la société, coopérant pleinement pendant toute leur vie*. En posant cette question fondamentale, nous ne nions pas, bien entendu, que les maladies et les accidents puissent frapper certains ; de telles malchances sont probables dans le cours normal de l'existence et il faut tenir compte de ces contingences. *Mais, étant donné notre but*, je laisse de côté pour le moment la question de ces *incapacités temporaires ou même permanentes*, de maladies mentales si graves que les gens cessent d'être des membres coopérant au sens normal dans la société. Ainsi, partant d'une idée de la personne implicite dans la culture politique publique, nous *l'idéalisons* et

18. Rawls, *La justice comme équité*, p. 25.

19. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 128.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

la simplifions de différentes façons afin de nous concentrer sur la question principale²².

C'est ce point de départ qui conduit Rawls à écarter de la « question fondamentale de la justice politique », dans *Libéralisme politique*, la considération des « maladies et des accidents » susceptibles d'affecter certains citoyens, les rendant incapables de coopérer, de façon temporaire ou permanente et qu'il semble identifier aux « maladies mentales si graves » qu'elles mettent les gens dans l'incapacité absolue de coopérer « au sens normal ».

Pour Nussbaum, le tracé d'une telle frontière dérive d'une certaine représentation de la condition humaine, qu'on trouve aussi bien dans les théories du contrat social que chez un auteur comme Hume, pour qui la sortie de l'état de nature résulte du choix rationnel des individus de contracter « *en vue* de leur avantage mutuel²³ » : dans un contexte de rareté relative des ressources, et étant donné une même vulnérabilité des individus à l'agression, il sera plus avantageux pour chacun de coopérer que de chercher à survivre seul — c'est là ce que Hume appelle les « circonstances de la justice²⁴ ». Les hommes étant naturellement « libres, égaux, et indépendants²⁵ », on suppose que tous sont susceptibles de tirer avantage à peu près au même degré d'une coopération symétrique. Dès l'articulation entre la sortie de l'état de nature et le moment originaire du contrat, la coopération sociale est donc envisagée comme procédant d'une symétrie de rapports entre individus dotés de pouvoirs physiques et intellectuels similaires. Cela a deux conséquences. D'une part, le moment originaire du contrat ne peut réunir que ceux qui peuvent assumer leur part de la coopération sociale. D'autre part, l'organisation subséquente de la vie sociale s'effectue selon des principes de justice choisis par un certain groupe d'individus productifs pour s'appliquer à un autre ensemble d'individus (tous ceux qui, de fait, sont membres de la société) :

La question de savoir qui est initialement inclus et ce que chaque partie essaie d'obtenir en coopérant est toujours façonnée par les caractéristiques structurelles que sont *l'égalité approximative* et *l'objectif de l'avantage mutuel*. Nous ne pouvons pas étendre l'idée centrale d'inviolabilité et l'idée connexe de réciprocité aux personnes souffrant de graves handicaps physiques et mentaux

22. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 45. Nous soulignons.

23. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 30.

24. Hume, David, *Traité de la nature humaine*, livre III, trad. P. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1993, 2^e partie, section 2.

25. Locke, John, *Le second traité du gouvernement. Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, trad. J.-F. Spitz, Paris, Presses universitaires de France, 1994, §95.

sans remettre en question ces caractéristiques et donc, en fait, rompre les liens avec la tradition classique du contrat social²⁶.

Catherine Audard a reproché à Nussbaum une lecture trop naturaliste de la théorie de la justice. Loin de décrire empiriquement des capacités réelles de coopération (et des facultés mentales « naturelles »), Rawls raisonne, selon elle, « comme si » les individus étaient capables de coopérer ; sa méthode est strictement contrefactuelle. Les capacités à coopérer ne sauraient renvoyer aux aptitudes d'individus en chair et en os mais elles tracent les contours d'une conception constructiviste de la personne, c'est-à-dire à la fois « antinaturaliste, anti-essentialiste, et diachronique²⁷ » de celle-ci :

La méthode du contrat social est une méthode du *comme si*, une fiction ou une utopie méthodologique, certes, mais qui a pour objectif de construire une autre manière proprement morale de traiter les personnes. Elle ne décrit pas des capacités naturelles et quantifiables qui mesureraient l'aptitude à la citoyenneté, à la participation "normale" à la vie sociale et excluraient ceux qui ne la possèdent pas, mais elle impose de traiter la personne comme si elle était pleinement capable. Elle énonce une exigence normative, pas une constatation de fait²⁸.

Or cette lecture se heurte à deux difficultés. Tout d'abord, s'il est certain que Rawls, en formulant les intuitions morales des contractualistes à un niveau supérieur d'abstraction, a cherché à se déprendre des ambiguïtés propres à la fiction de l'état de nature, il n'est pas évident que la mise à l'écart des cas « anormaux » puisse elle aussi être comprise en un sens non naturaliste. Dans la théorie traditionnelle du contrat social, l'état de nature peut être interprété tantôt comme un moyen de décrire la condition humaine, tantôt comme un dispositif prescriptif destiné à prendre le contre-pied des représentations sociales hiérarchiques justifiant la domination par des inégalités naturelles. Il est entendu que Rawls tranche quant à lui l'ambivalence en l'interprétant, sous la forme de la position originelle, comme une figure de pensée « purement hypothétique²⁹ », le résultat d'une procédure de construction³⁰, c'est-à-dire un « procédé de représentation³¹ » qui « modélise » des conditions initiales idéales. Le voile d'ignorance sous lequel sont placées les parties contractantes implique en effet que le choix originel des principes de justice s'effectue dans l'ignorance des « avantages de négociation³² », et donc de toute information individualisante : les personnes contractantes ne savent rien de leur condition (ignorance du sexe, de l'âge, de l'état physique et

26. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, p. 119. Nous traduisons.

27. Audard, « Les frontières de la justice », p. 49.

28. *Ibid.*, p. 55.

29. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 38.

30. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 123 et suiv.

31. Rawls, *La justice comme équité*, p. 117.

32. *Ibid.*, p. 126.

intellectuel, de la position sociale, etc.). Elles ne sauraient être décrites comme étant « approximativement » égales, comme le fait Martha Nussbaum, mais sont, *en toute rigueur*, des personnes libres et égales. Au sein d'un tel dispositif contrefactuel, il n'est donc pas pertinent de nous demander quels individus ou catégories d'individus sont exclus car la position originelle ne prétend pas décrire des individus empiriques: elle définit des individus « d'une manière théorique³³ ».

Mais Catherine Audard semble oblitérer ce qui distingue le geste contrefactuel propre au dispositif de la position originelle et le geste inaugural au moyen duquel Rawls trace la frontière entre individus « capables » et « incapables » de coopérer. Si le dispositif contrefactuel de la position originelle consiste à faire abstraction des contingences variables susceptibles d'affecter le statut social des personnes au profit d'un point de vue théorique sur celles-ci, Rawls a mis en amont entre parenthèses les agents dont les capacités ne sont pas dans la norme: l'abstraction à laquelle il procède porte donc sur les plus et les moins *au sein d'un éventail normal donné*. Cette position n'évoluera pas dans *La justice comme équité*: revenant sur les informations dont les partenaires de la position originelle n'ont pas connaissance, Rawls précise que ceux-ci ne sont pas autorisés à connaître, outre les positions sociales des personnes qu'ils représentent, leur « race », leur « groupe ethnique », leur « sexe », ni enfin les « dons innés variés comme la force et l'intelligence [...] lorsque ces derniers restent dans des bornes normales³⁴ ». Coopèrent ceux qui en sont capables: cette base « naturelle » de l'égalité n'est jamais remise en question par Rawls.

Toute la question est de savoir comment il convient de comprendre une telle norme de capacité, et c'est ici qu'intervient la seconde difficulté à laquelle se heurte l'interprétation de Catherine Audard. Celle-ci insiste en effet sur le fait que la « norme » en question ne doit pas être comprise en un sens « descriptif » mais en un sens « prescriptif³⁵ »: par « capacités normales », Rawls ne désignerait pas une norme empirique de fait, un « ensemble de propriétés objectives³⁶ », mais une exigence de la raison pratique. Cette interprétation peut surprendre, car lorsque Rawls établit les conditions présidant à l'accord sur les principes de justice, il insiste sur le fait qu'il nous faut présupposer des personnes dotées de deux facultés: le sens de la justice, qui est la « capacité de comprendre la conception publique de la justice [...], de l'appliquer et d'agir à partir d'elle » d'une part, et d'autre part la « capacité à avoir une conception [...] de notre bien ou de notre avantage rationnels, à

33. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 178. La théorie de la justice comme équité est bien une « théorie empirique » (*Ibid.*, p. 294), au sens où Rawls ne reprend pas à son compte le dualisme kantien du transcendantal et de l'empirique, mais la construction des parties contractantes implique un geste contrefactuel.

34. *Ibid.*, p. 35.

35. Audard, « Les frontières de la justice », p. 56.

36. *Ibid.*, p. 57.

la réviser et à la poursuivre rationnellement³⁷ ». Et il souligne que ces facultés doivent être possédées « *au degré minimal* permettant la coopération sociale³⁸ » : « nous tenons la possession de ce *degré* de facultés pour la base de l'égalité entre les citoyens conçus comme des personnes³⁹ ». Cette considération indique qu'il s'agit bien de déterminations quantifiables. La modalité empirique, naturelle, et en dernière instance biologique de ces facultés est ainsi constamment soulignée. Dans la *Théorie de la justice*, le sens de la justice était désigné comme une « capacité mentale⁴⁰ », ce que confirme Rawls lorsqu'il déclare : « Posons que chaque personne au-delà d'un certain âge, et possédant les capacités intellectuelles nécessaires, développe un sens de la justice dans des circonstances sociales normales⁴¹ ». Profondément vulnérables, puisqu'elles peuvent être altérées au cours de la vie d'un individu par la maladie ou l'accident, ces capacités semblent bien, au contraire de ce que suggère Catherine Audard, être celles d'individus de chair et d'os. Pour autant, cela légitime-t-il l'interprétation proposée par Martha Nussbaum, qui tend à comprendre la « coopération » rawlsienne sur un modèle productiviste ?

Norme de normalité et horizon productiviste : la coopération et l'avantage mutuel

Il nous faut revenir sur la clause avantageuse de la coopération et son interprétation par Nussbaum. Parce que la situation initiale est subordonnée à l'objectif de « l'avantage mutuel », et qu'elle est pensée à partir du modèle d'une négociation contractuelle entre parties visant chacune la poursuite de son « bien propre⁴² », elle exclurait le cas des individus à qui font défaut des « capacités productives 'normales'⁴³ », et qui « ne sont [donc] qu'un frein, en termes d'efficacité, sur l'ensemble du système⁴⁴ ». La théorie de la justice serait prisonnière d'une logique du retour sur investissement, consistant à calculer le rapport entre les coûts que représentent les soins qu'on accorde à des personnes non ou peu productives et les gains qu'elles permettent. Nussbaum convient pourtant que ces soins font l'objet d'un examen aux étapes ultérieures de la théorie de la justice, mais c'est là selon elle le signe d'une tension chez Rawls entre la priorité de la justice et du respect des personnes, d'une part, et d'autre part la perspective de l'efficacité économique, selon le modèle d'une rationalité égoïste et instrumentale. Les

37. *Ibid.*

38. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 44. Nous soulignons.

39. Rawls, *La justice comme équité*, p. 41.

40. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 73.

41. *Ibid.*, p. 71. Nous soulignons.

42. Nussbaum, Martha C., « Capabilities and Disabilities : Justice for Mentally Disabled Citizens », *Philosophical Topics*, 30(2), 2002, p. 133-165, ici p. 148.

43. *Ibid.*, p. 145.

44. *Ibid.*, p. 148.

contraintes apportées par le voile d'ignorance n'impliquent en effet pas d'abandonner le point de vue égoïste, elles permettent seulement aux parties prenantes de comprendre la nécessité que certaines exigences morales puissent venir limiter leurs finalités propres et leur poursuite individuelle du bonheur. Qu'est-ce qui, dans ce cas, différencie la version rawlsienne du contrat⁴⁵ de celle d'un David Gauthier⁴⁶ ? L'horizon de « l'avantage mutuel » révèle-t-il le vrai visage de la doctrine contractualiste⁴⁷ ?

Au centre de la critique par Nussbaum de la clause de l'avantage mutuel, il y a deux arguments : d'une part, la condition de mutualité impliquerait un échange d'équivalents, d'autre part, la finalité de « l'avantage », c'est-à-dire la poursuite d'un intérêt « égoïste », ne peut que mettre en péril la perspective de la justice. Il convient de souligner ici que lorsque Rawls pose, au départ de la *Théorie de la justice*, l'horizon de l'avantage mutuel, c'est pour faire pièces à la conception utilitariste de la société. Celle-ci subordonne en effet les finalités individuelles au principe d'une maximisation des avantages pour le tout : « la question est de savoir si le fait d'imposer des désavantages à un petit nombre peut être compensé par une plus grande somme d'avantages dont jouiraient les autres⁴⁸ ». Dans le cadre d'une conception utilitariste de la société, certaines personnes devraient pouvoir consentir à ce que leurs propres perspectives de vie soient diminuées, « au nom de la plus grande quantité d'avantages dont jouiraient certains⁴⁹ », *les inégalités étant alors justifiées par un calcul d'utilité*. Lorsque la théorie de la justice rawlsienne défend à l'inverse que la coopération repose sur l'avantage mutuel, c'est pour spécifier le sens qu'elle prête au maintien des inégalités socio-économiques, c'est-à-dire, au sens large, des inégalités relatives à des positions sociales : ces inégalités ne sont légitimes que si elles sont organisées dans « l'intérêt de chacun⁵⁰ ». Dans la mesure où la mutualité implique le respect des attentes propres à *chaque citoyen*, qu'elle exclut donc la seule considération d'une somme globale, elle permet de refuser la « fongibilité⁵¹ » des personnes et oriente de façon non utilitariste notre interprétation des principes régissant la distribution des biens premiers. La

45. Cf. Buchanan, Allen, « Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice », *Philosophy and Public Affairs* 19 (1990), p. 227-252.

46. Gauthier, David, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

47. Le débat sur l'interprétation de la notion d'avantage mutuel oppose Barry, Brian, *Theories of Justice*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1989, p. 241 et suiv., et Gibbard, Allen, « Constructing Justice », *Philosophy and Public Affairs*, 20, 1991, p. 266 et suiv. Pour Barry, la notion d'avantage mutuel forme un pôle opposé à celui « d'impartialité », alors que Gibbard cherche à montrer que l'avantage mutuel doit être compris à partir de l'idée de réciprocité. (Rawls appuie cette lecture dans *Libéralisme politique*, note 1, p. 41).

48. *Ibid.*, p. 59.

49. *Ibid.*, p. 41.

50. *Ibid.*, p. 59.

51. Ost, François, « Théorie de la justice et droit à l'aide sociale », dans Audard, Catherine, dir., *Individu et justice sociale*, Paris, Seuil, 1988, p. 245-276, ici p. 248.

mutualité de l'avantage, parfois identifiée à sa réciprocité⁵², n'implique aucune symétrie stricte dans l'échange des coûts et des bénéfices impliqués par la coopération sociale : distinct d'un principe d'égalité arithmétique, l'avantage mutuel est articulé au principe de différence, en vertu duquel les plus avantagés ne sauraient bénéficier de perspectives plus favorables qu'en tant que celles-ci sont aussi à l'avantage des moins favorisés. Les inégalités socio-économiques ne sont autorisées qu'à la double condition que l'égalité des chances soit garantie (les inégalités sont ainsi attachées à des fonctions sociales qui doivent être ouvertes à tous) et que le principe de différence soit respecté : l'avantage mutuel implique donc nécessairement une *asymétrie* distributive.

Nussbaum suggère à de nombreuses reprises que la condition de mutualité de l'avantage provoque l'exclusion des individus dont les capacités ne leur permettent pas d'être productifs au même degré. Or c'est semble-t-il tout le contraire qui est visé au travers du principe de différence, puisque celui-ci est explicitement conçu comme un mécanisme d'atténuation des inégalités produites par la « loterie naturelle elle-même⁵³ ». S'il n'est pas exactement un principe de « réparation » eu égard aux inégalités naturelles, il en réalise toutefois certains buts. Ainsi, bien que l'on ne puisse considérer comme relevant du juste ou de l'injuste la répartition *naturelle* des individus en des positions sociales particulières, il faut pouvoir nous demander si est « juste ou injuste » la « façon dont les institutions traitent ces faits⁵⁴ ». Par exemple, « les sociétés aristocratiques ou de caste sont injustes parce qu'elles font de ces contingences le moyen de répartir les hommes entre des classes sociales plus ou moins fermées et privilégiées. La structure de base de ces sociétés fait sien l'arbitraire qui se trouve dans la nature. » À l'inverse, une société démocratique suppose qu'« aucune nécessité ne contraint les hommes à se résigner à ces contingences [...] Dans la théorie de la justice comme équité, les hommes sont d'accord pour ne se servir des accidents de la nature et du contexte social que dans la perspective de l'avantage commun⁵⁵ ». Dans cette optique, la catégorie des individus représentatifs les plus défavorisés, catégorie construite par Rawls comme étant la plus « fondamentale⁵⁶ », c'est-à-dire à partir de laquelle est évaluée la justice de la structure de base, s'avère en mesure d'intégrer les personnes dont les altérations physiques et/ou intellectuelles les empêcheraient d'atteindre les positions sociales les plus avantageuses, mais aussi de bénéficier à égalité avec d'autres de ce bien premier qu'est le respect de soi. Pour en rendre compte, il faut nous arrêter

52. Cf. Rawls, « La théorie de la justice comme équité », p. 289 et Rawls, *Libéralisme politique*, p. 41.

53. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 105.

54. *Ibid.*, p. 132.

55. *Ibid.*, p. 133. Nous soulignons.

56. *Ibid.*, p. 126.

un temps sur la façon dont Rawls thématise les biens sociaux premiers, ou primaires, dont la distribution devra se faire sous l'égide des deux principes de justice déterminés au travers de la position originelle.

L'objectif d'une théorie de la justice comme équité est de déterminer les principes qui, s'ils étaient suivis, permettraient que la société se rapproche de l'idéal régulateur d'un « système de coopération dans lequel les hommes s'engagent [...] volontairement⁵⁷ ». Il faut se représenter un « système social juste⁵⁸ » comme « l'espace à l'intérieur duquel les individus doivent développer leurs objectifs », et qui correspond au « cadre constitué de droits et de possibilités ainsi que de moyens de satisfaction, à l'intérieur duquel et grâce auquel ces fins peuvent être équitablement poursuivies⁵⁹ ». Ces droits et possibilités, ces moyens de satisfaction, forment les biens sociaux premiers. Ici, Rawls peut accorder sans peine à Amartya Sen⁶⁰ que ces biens ne désignent pas exclusivement des « sources de satisfaction des préférences et des désirs individuels⁶¹ », comme tend à les concevoir l'utilitarisme : il s'agit des moyens, des ressources au sens large, qui permettent « d'accomplir certaines choses, par exemple de nous vêtir et de nous nourrir, de nous déplacer sans aide d'un endroit à un autre, d'occuper une fonction ou de réaliser une tâche, de prendre part à la vie politique et publique de notre communauté⁶² ». Ils recoupent donc les « conditions sociales » ainsi que les « instruments polyvalents variés⁶³ » dont les citoyens ont besoin pour exercer leurs facultés morales, c'est-à-dire pour développer leur sens de la justice comme la conception de leur bien qui leur est propre.

Sous cet angle, l'opposition entre les biens premiers et les capacités perd de son tranchant. La catégorie rawlsienne des biens premiers s'avère en effet assez flexible pour s'ajuster aux différences de besoins individuels : il n'y a aucune raison pour qu'elle exclue les besoins spécifiques qui seraient ceux de la femme enceinte ni ceux de la personne invalide. Rawls met effectivement de côté, « pour commencer », « les cas les plus extrêmes des personnes affligées de handicaps si graves qu'elles ne pourront jamais être des membres normaux et actifs de la coopération sociale⁶⁴ » ; mais si, comme nous cherchons à le montrer, la norme de « capacité » est à distinguer d'une norme de « productivité », et qu'elle renvoie à la capacité d'exercer minimalement les deux facultés morales que sont la capacité à avoir une

57. *Ibid.*, p. 39.

58. *Ibid.*, p. 57.

59. *Ibid.*

60. Cf. Sen, Amartya, « Equality of What? », *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982 ; *Inequality Reexamined*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1992, chap. 5.

61. Rawls, *La justice comme équité*, p. 230.

62. *Ibid.*

63. *Ibid.*, p. 88.

64. *Ibid.*, p. 232.

conception de son bien propre et le sens de la justice, Rawls n'exclut certainement pas les personnes invalides⁶⁵.

Il est des cas où les individus auront des besoins qui sortent de « l'éventail normal » : en cas de maladie ou d'accident, les soins de santé par exemple sont susceptibles de varier considérablement d'un individu à l'autre. La catégorie des « biens sociaux premiers » permet-elle d'intégrer de telles variations ? Rawls considère que oui, et fournit trois arguments à cet effet. En premier lieu, les biens premiers « ne sont pas spécifiés par des considérations disponibles dans la position originelle » : qu'il s'agisse des droits et libertés de base ou d'autres ressources, il suffit que la « forme générale » et le « contenu » des droits et libertés de base « soient esquissés et que les raisons de leur priorité soient comprises⁶⁶ ». Leur spécification intervient nécessairement aux étapes ultérieures, constitutionnelle, législative et judiciaire, à mesure que « davantage d'information est rendue disponible, et que les conditions sociales particulières peuvent être prises en compte⁶⁷ ». Concernant les soins de santé, il convient par exemple de pouvoir disposer de l'information nécessaire « sur la prévalence de maladies variées et leur gravité, la fréquence et la cause des accidents⁶⁸ ». En second lieu, il convient de ne pas identifier les biens sociaux premiers au « revenu personnel et à la richesse privée⁶⁹ » : les ressources en question incluent les « biens et services personnels variés » mis à disposition par l'État et auxquels nous avons droit, soins médicaux ou autres biens publics, y compris les mesures garantissant la santé publique, comme celles qui par exemple assurent « de l'air propre et de l'eau non polluée, et les autres biens du même ordre⁷⁰ ». Enfin, lorsque nous insistons sur la possibilité de déterminer un indice des biens premiers, c'est-à-dire une base objective permettant d'effectuer des comparaisons interpersonnelles, nous le faisons en ayant conscience du fait qu'il s'agit d'un indice des « attentes ». Celles-ci sont fonction des « positions sociales pertinentes », c'est-à-dire qu'elles varient selon la situation socio-économique, au sens large, qui est celle des individus, et le fait qu'il s'agisse d'*attentes* permet de « tenir compte des différences de besoins consécutives à la maladie et à l'accident *au cours d'une vie complète*⁷¹ ».

Ainsi, le principe de différence doit permettre de pondérer le principe de l'égalité des chances en prenant acte des inégalités qui résultent de la contingence et des aléas attachés à la condition humaine. Mais il tend en

65. C'est ce que lui reproche Sen lorsqu'il évoque le cas de la personne invalide, affectée d'un « utility disadvantage » qui n'est pas reconnu par le principe de différence. Cf. Sen, « Equality of What? », p. 215.

66. Rawls, *La justice comme équité*, p. 234.

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*, p. 235.

69. *Ibid.*, p. 234.

70. *Ibid.*, p. 235.

71. *Ibid.* Nous soulignons.

outre à modifier les finalités sociales elles-mêmes « de telle sorte que le système d'ensemble des institutions *ne mette plus seulement l'accent sur l'efficacité sociale*⁷² ». Il transforme ainsi la façon dont nous envisageons les objectifs des institutions de la coopération, en pondérant le principe de l'efficacité sociale par celui de la fraternité⁷³, ce qui précise de fait le sens qu'il convient de donner à la coopération. Celle-ci est à entendre comme « union sociale » : « différents individus, ayant des capacités semblables ou complémentaires, peuvent coopérer en quelque sorte *pour réaliser leur nature commune ou complémentaire*. [...] C'est grâce à une union sociale fondée *sur les besoins et les potentialités* de ses membres que chacun peut avoir sa part de la totalité des atouts naturels des autres une fois réalisés. Nous sommes alors conduits à l'idée que *l'espèce humaine* forme une communauté dont chaque membre bénéficie des qualités et de la personnalité de tous les autres, telles qu'elles sont rendues possibles par des institutions libres⁷⁴ ». Tel est l'enjeu d'une théorie de la justice comme équité, en cela fidèle à l'esprit du contrat social tel qu'il put être formulé par Rousseau : allier « ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées⁷⁵ », ou, en termes rawlsiens : articuler la tendance des hommes à « favoriser leur intérêt personnel » et leur « sens public de la justice », qui « rend possible et sûre leur association⁷⁶ », car c'est le « désir général de la justice [qui] limite la poursuite d'autres fins⁷⁷ ».

Plus que le cadre contractualiste en lui-même, c'est donc le motif des « circonstances de justice » qui impose à Rawls une certaine hypothèse anthropologique : les individus « sont à peu près semblables, du point de vue des capacités physiques et mentales », leur similarité approximative garantissant ainsi que « personne parmi eux ne peut dominer les autres⁷⁸ ». Rappelons que l'égalité des capacités ici postulée sert à prévenir tout argument visant à asseoir les hiérarchies sociales et politiques sur l'existence d'inégalités naturelles⁷⁹. Une telle représentation imprègne la « culture politique publique⁸⁰ » à laquelle Rawls emprunte l'idée qui structure la question fondamentale de la justice, mais le cadre normatif auquel il aboutit ne corrèle pas la normalité à une norme de productivité. Le paradigme « coopératif » propre à la théorie de la justice comme équité ne saurait donc être envisagé à partir d'une

72. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 132.

73. *Ibid.*, p. 135 et suiv.

74. *Ibid.*, p. 567.

75. Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 45.

76. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 31.

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*, p. 160.

79. C'est un argument qu'on trouve au centre de la description de l'état de nature lockien. Cf. Locke, *Le second traité*, chapitre 2, §4, 6.

80. Rawls, *La justice comme équité*, p. 17.

logique du « retour sur investissement » ni de l'exercice d'une rationalité exclusivement instrumentale.

Sujet de droit et personne

Nussbaum soulève une deuxième objection, en mettant en cause la source kantienne à laquelle Rawls rattache sa conception de la personne. En identifiant personnalité et rationalité, celui-ci reconduirait le clivage kantien entre l'animalité et la rationalité, clivage qui d'une part, tendrait à disqualifier, au sein de l'être humain, les aspects relatifs à son « animalité », mais qui d'autre part nous délierait de toute obligation de justice eu égard aux animaux. Pour Nussbaum, « ce qui est vrai des animaux est nécessairement vrai de tous les êtres qui sont 'non-rationnels', à qui fait défaut la capacité de raisonnement moral et prudentiel caractéristique des êtres humains selon Kant⁸¹ ». De l'exclusion des animaux hors du cadre de la justice à l'exclusion des personnes handicapées mentalement, la conséquence serait bonne. C'est pourtant le raisonnement inverse que l'on trouve au §77 de la *Théorie de la justice* : Rawls y annonce qu'il va à présent « étudier le fondement de l'égalité, c'est-à-dire les caractéristiques des êtres humains qui font qu'ils doivent être traités selon les principes de la justice⁸² », et précise qu'il s'agira d'établir une distinction « entre l'espèce humaine et les autres êtres vivants », les principes de justice ne s'appliquant qu'aux membres de la première.

À quelle sorte d'êtres les « garanties de la justice⁸³ » peuvent-elles être assurées ? Rawls répond : aux sujets moraux. Il entreprend ainsi de réinvestir une thèse kantienne, mais ce, de façon ambivalente, dans la mesure où il abandonne la perspective transcendantale qui est pourtant essentielle à la conception kantienne de la personnalité morale. Ainsi que l'a montré Antoine Grandjean, la rationalité n'est en effet pas le critère de la personnalité morale selon Kant. Contrairement à Locke qui identifie la personne morale et la personne psychologique, Kant relie le « mode d'être de la personnalité morale », identifiée par la qualité qui lui revient, à savoir la liberté, à la *spontanéité* du sujet moral : son autonomie est irréductible à sa qualité d'être rationnel⁸⁴. Cette spontanéité ne peut être pensée que sur la base d'une prémisse transcendantale, puisqu'elle échappe, par nature, aux déterminations empiriques susceptibles d'affecter l'individu situé dans le temps et l'espace. Or Rawls rompt, précisément, avec un tel cadre théorique.

C'est ainsi qu'il affirme des sujets moraux que ceux-ci « sont capables d'avoir (et ont effectivement) une conception de leur bien [...] et, en second lieu, [qu']ils sont capables d'acquérir (et ont effectivement acquis) un sens de

81. Nussbaum, « Capabilities and Disabilities », p. 139.

82. Rawls, *Théorie de la justice*, §77, p. 543.

83. *Ibid.*, p. 544.

84. Grandjean, Antoine, « Personnalité morale et rationalité selon Kant », *Archives de philosophie*, t. 79, 2016, p. 387-399, en particulier p. 396.

la justice ». Rawls réactive ici la description des personnes telle qu'on peut la trouver dans la position originelle, au prix d'une ambiguïté naturaliste : la *capacité à avoir* et le *fait d'avoir effectivement* n'étant pas distingués, faut-il considérer que les individus auxquels font défaut ces deux facultés requises des agents pleinement engagés dans la coopération ne sont pas des sujets moraux ? Les méandres du raisonnement déployé par Rawls révèlent une tension profonde :

Nous voyons alors que la *capacité à être un sujet moral* suffit pour avoir droit à une justice égale. Rien au-delà de ce *minimum essentiel* n'est exigé. Je laisserai de côté la question de savoir si le *fait d'être* un sujet moral est également une *condition nécessaire*. Je suppose que l'immense majorité de l'espèce humaine est capable d'avoir un sens de la justice, cette question ne pose donc pas de problème pratique sérieux. L'essentiel est que le *fait d'être* un sujet moral suffise pour avoir des droits [...] Il faudrait insister sur le fait que la *condition suffisante* pour avoir droit à une justice égale, c'est-à-dire la capacité à être un sujet moral, *n'est pas du tout rigoureuse*. Si cette capacité fait défaut à un individu, soit de naissance, soit par accident, on considère qu'il s'agit d'un défaut ou d'une privation. Il n'existe pas de race ou de groupe humain qui ne possède pas cet attribut. Seuls des individus isolés n'ont pas cette capacité ou son actualisation à un degré minimum [...] Si un *certain minimum est atteint*, l'individu a droit à une liberté égale à celle de tous les autres⁸⁵.

Deux perspectives entrent en conflit : d'une part, c'est en vertu de sa capacité à être un sujet moral qu'un être a droit à une justice égale et est reconnu comme un sujet de droit, disposant d'une liberté égale à celle de tous les autres ; d'autre part, cette capacité étant considérée comme relevant d'un « minimum essentiel », il semblerait que certains êtres, à qui fait défaut ce minimum, ne puissent être considérés comme des sujets moraux. Rawls dit là une chose et son contraire, et semble dans le même temps vouloir éluder la difficulté : « *je suppose que l'immense majorité de l'espèce humaine est capable d'avoir un sens de la justice, cette question ne pose donc pas de problème pratique sérieux* ». Le problème est pourtant très sérieux : se pose la question de savoir si, du fait de la caractérisation empirique de la capacité morale — comme étant liée à un « degré minimum », et non pas à une qualité transcendante — le cadre de la théorie de la justice comme équité exclut les individus « isolés » n'ayant pas cette capacité.

Cette difficulté est le signe d'une articulation fragile entre une conception déontologique et une conception naturaliste de la personne⁸⁶.

85. *Ibid.* Nous soulignons.

86. Sur cette tension entre les aspects kantien et humien de la pensée de Rawls, cf. Spector, Céline, « Du *fair play* au sens de la justice. Généalogie de la morale rawlsienne », in Guérard de Latour, Sophie, Radica, Gabrielle, Spector, Céline, dir., *Le sens de la justice, une « utopie réaliste » ? Rawls et ses critiques*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 31-50. Sur la

D'une part, Rawls insiste sur le caractère empirique de la capacité morale : celle-ci s'ancre bien dans des aptitudes naturelles de raisonnement qui sont le lot commun de l'humanité, c'est en cela un attribut universel, anthropologiquement distinct, qui fait la spécificité de l'*Homo sapiens* au sens biologique du terme⁸⁷. Mais d'autre part, une telle capacité désigne une potentialité : elle n'est pas rabattue sans reste sur l'effectivité ni les résultats d'une aptitude. Puissance soumise au temps, à la finitude, et aux contingences susceptibles d'affecter la condition humaine, son développement est graduel et son altération possible. Tout être humain, en tant qu'il est *potentiellement* un sujet moral, est donc concerné par l'application des principes de justice : « un être possédant cette capacité, *qu'elle soit développée ou non*, doit recevoir la protection complète des principes de la justice⁸⁸ », car ce qui pourrait entraver le développement d'une telle potentialité est de l'ordre de ce que Rawls appelle des « circonstances fortuites » :

Le fait de considérer que la potentialité est suffisante s'accorde avec la nature hypothétique de la position originelle et avec l'idée que, dans la mesure du possible, le choix des principes ne devrait pas être influencé par des contingences arbitraires. C'est pourquoi il est raisonnable de dire que tous ceux qui *pouvaient* prendre part à l'accord initial, sauf s'ils en étaient empêchés par des *circonstances fortuites*, sont assurés d'une justice égale⁸⁹.

Ainsi, la possession en acte de la capacité morale n'est pas une « condition nécessaire » pour être reconnu comme un sujet moral ; c'est la capacité morale comme potentialité qui s'avère une condition « suffisante », mais « pas du tout rigoureuse », parce qu'elle est susceptible de n'être pas réalisée par défaut ou privation. Cela revient, sur la base d'une caractérisation anthropologique de la personne, à reconnaître une exigence de la raison pratique : tous les êtres humains *doivent* être considérés comme des sujets moraux, parce qu'ils sont des personnes. Ce que Rawls emprunte à Kant, c'est moins l'identification de la personne au sujet rationnel — ici nous ne suivons pas Martha Nussbaum — qu'un principe *déontologique* assurant un fondement à la dignité et à l'exigence de respect : il permet « d'identifier *de quel point de vue* les êtres humains *doivent* être considérés comme égaux⁹⁰ ». Rawls reprend en effet ici à son compte l'identité moderne, révolutionnaire, de l'homme et de la personne qui s'est imposée dans notre culture politique publique à l'encontre d'une disjonction qui prévalait

dimension affective et motivationnelle du sens de la justice, cf. Girard, Charles, « Sens de la justice et persuasion publique », in *ibid.*, p. 149- 167.

87. Rawls, *La justice comme équité*, p. 46.

88. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 548.

89. *Ibid.* (Nous soulignons)

90. *Ibid.*, p. 546.

notamment dans le droit romain⁹¹, et qui lui permet de donner une épaisseur juridique à sa conception de la personne ; mais, comme on le verra, il tend à identifier le sujet de droit moins à la personne tout court, qu'à l'agent rationnel.

Dans *Libéralisme politique*, Rawls rappelle les deux sources auxquelles il a puisé : à la pensée antique, l'idée qu'est une personne « celui [ou celle] qui peut prendre part à la vie sociale ou y jouer un rôle [...] C'est pourquoi nous disons que la personne est un être qui peut être un *citoyen*, c'est-à-dire un membre normal et pleinement coopérant pendant toute son existence » ; à la pensée démocratique moderne, la perspective selon laquelle les citoyens sont des « *personnes* libres et égales » en tant qu'ils sont dotés de la capacité morale⁹². La liberté de la personne ici mentionnée se comprend en deux sens, spécifiés au cours des §7.4 et 7.5 de la *Justice comme équité* : d'une part, en tant qu'il dispose d'une « identité publique⁹³ », juridico-politique, distincte de son identité psychologique comme individu donné, le sujet de droit s'avère une figure fondamentalement plastique, libre des affiliations statutaires et des assignations identitaires. Capable d'avoir une conception de son bien, de dériver celle-ci de ses croyances religieuses ou métaphysiques, il est tout aussi libre de la réviser, de ne pas être assigné à une telle conception. D'autre part, les citoyens en tant qu'ils sont des sujets de droit forment une source « auto-validante de revendications valides », c'est-à-dire qu'ils se « considèrent autorisés à émettre des revendications à l'égard de leurs institutions de manière à mettre en œuvre leurs conceptions du bien⁹⁴ ». La liberté mise en œuvre est une liberté normative radicale, la légitimité des revendications n'étant soumise à d'autres critères que ceux-là mêmes sur lesquels les citoyens s'accordent. Rawls réinvestit une conception du sujet de droit caractéristique de la modernité politique⁹⁵, selon laquelle les droits du citoyen se conquièrent dans une lutte en première personne. Ainsi, parce qu'il n'est pas reconnu comme une personne, l'esclave ne parvient pas à émettre ces revendications en « son propre nom⁹⁶ ». Mais le cercle vicieux de la reconnaissance, socialement et politiquement conditionné, fait du sujet de droit un statut, ce qui nous mène à la pointe de la difficulté : ce statut est-il *suspendu* à l'évaluation de la capacité morale, et sur la base de quelle conception du raisonnement et du jugement moral celle-ci doit-elle

91. Thomas, Yan, « Le sujet de droit, la personne, la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit », *Le Débat*, 1998/3, n° 100, p. 85-107.

92. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 43.

93. Rawls, *La justice comme équité*, p. 44.

94. *Ibid.*, p. 45.

95. Cf. Colliot-Thélène, Catherine, « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte pour les droits comme lutte politique », *L'Année sociologique*, PUF, vol. 59, 2009/1, p. 231-258.

96. *Ibid.*

s'entendre ? Il nous faut nous tourner vers les « divers cas particuliers où cette capacité à être un sujet moral fait défaut⁹⁷ ».

La personne, un agent rationnel ?

Un paradigme de la justice fondé sur la condition de la capacité morale nous pose la question suivante : les individus chez lesquels celle-ci fait défaut ne sont-ils pas nécessairement, plutôt que des sujets de droits actifs, des sujets qui *jouissent* de droits⁹⁸, et auxquels la communauté est liée par des obligations non réciproques ? Et dans ce cas, n'y a-t-il pas, pour reprendre le terme de Nussbaum, une exclusion des personnes défaillantes hors de la communauté des justiciables ? Rawls répondrait que non, dans la mesure où il existe un dispositif juridique, celui de la tutelle, qui permet la représentation de l'individu défaillant par un autre, agissant en son nom. De même que les enfants, « les individus qui ont perdu temporairement leur capacité à cause de circonstances malheureuses, de malchance ou de tension mentale⁹⁹ » doivent être représentés par un tuteur : celui-ci est le medium qui permet de soutenir la fiction du sujet juridique, même lorsque l'individu empirique qui en est le support n'a plus les compétences pour *agir* en sujet. Ce cas de figure suppose de pouvoir justifier une restriction parfois importante de liberté pour certains individus. L'argument de Rawls est le suivant :

Dans la position originelle, les partenaires admettent que, en société, ils sont rationnels et capables de régler leurs propres affaires. Par conséquent, ils ne reconnaissent pas l'existence de devoirs vis-à-vis d'eux-mêmes puisque ce n'est pas nécessaire pour réaliser leur bien. Cependant, une fois choisie la conception idéale, ils voudront se protéger eux-mêmes contre le risque que leurs facultés ne soient pas développées et qu'ils ne puissent pas servir rationnellement leurs intérêts, comme c'est le cas des enfants, ou que, par malchance ou accident, ils soient incapables de prendre des décisions en faveur de leur bien, comme c'est le cas quand on est gravement blessé ou mentalement malade. [...] Pour ces cas, les partenaires adoptent des principes qui stipulent les conditions où les autres sont autorisés à agir en leur nom et à ne pas respecter leurs désirs présents, si cela est nécessaire ; ce faisant, ils reconnaissent que *leur capacité à agir rationnellement en vue de leur bien* peut être défaillante ou même faire complètement défaut¹⁰⁰.

97. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 548.

98. Le droit civil français suppose une distinction entre la capacité d'exercice et la capacité de jouissance : tous les êtres humains sans exception se voient reconnaître une personnalité juridique, mais il faut admettre une inégalité d'exercice de la volonté. Cf. Maria, Ingrid, « Jouir et/ou exercer ses droits en situation de vulnérabilité : les concepts civilistes revisités à la lumière de la Convention », in Eyraud, Benoît, et al., dir., *Choisir et agir pour autrui ?*, p. 67 et suiv.

99. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 548.

100. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 285. Nous soulignons.

C'est donc dès la position originelle que les partenaires introduisent une clause assurantielle : s'il s'avère qu'ils sont, dans la société bien ordonnée, des enfants, ou que, par malchance ou accident, leur capacité à agir en vue de leur bien est défaillante ou absente, il faut qu'ils puissent être représentés par un tiers qui agira en leur nom et prendra les décisions en faveur de leur bien lorsque cela est nécessaire, fussent-elles des décisions contraires à leurs désirs actuels. Une telle restriction de liberté est ici justifiée par l'argument, dit paternaliste, de l'incapacité où se trouve l'individu d'« agir rationnellement en vue de [son] bien ». Or c'est ici que la critique par Nussbaum de la conception rawlsienne de la personne prend un tour intéressant : à quelle forme de rationalité Rawls fait-il référence ? Quels seraient les critères d'évaluation d'une telle rationalité, d'une telle « capacité » à être un sujet moral, et donc un sujet de droit actif en son nom propre ? Force est de le constater, Rawls défend une conception à la fois formelle et extrêmement exigeante, existentiellement, de la rationalité.

Agir rationnellement, c'est agir, dit Rawls, en vue de son bien. Qu'est-ce à dire ? Le bien d'un individu ne peut être défini que formellement, ou plutôt fonctionnellement, à partir d'un « point de vue », ou d'un critère que Rawls nomme le projet de vie rationnel¹⁰¹. Cette définition est fonctionnelle, car on désigne comme « bon » un ensemble de qualités ou de propriétés considérées comme devant rationnellement être possédées par un x pour être ce qu'il est ou fonctionner comme il le doit : ainsi, une bonne montre donne l'heure, mais on peut aussi estimer rationnel qu'elle ne soit pas trop lourde. Le « bon » ou le « bien » suppose une certaine neutralité morale. Mais d'autre part, le bien pour un *agent* entretient un rapport étroit à ce qu'il est rationnel de *faire*, dans la mesure où est un agent l'individu qui coordonne ses actions et ses activités en fonction d'un « projet de vie ». Rawls emprunte ici à Josiah Royce¹⁰² l'idée que l'être humain est un « être dont la vie se déroule selon un plan¹⁰³ », c'est-à-dire selon un ensemble organisé, cohérent, d'objectifs et d'intentions. Si le projet de vie n'est pas un « plan détaillé d'action portant sur toute la durée de la vie¹⁰⁴ » mais une hiérarchie de sous-projets, il n'en est pas moins conçu par Rawls comme la forme, donnée en conscience et en délibération par l'individu à sa vie, selon une perspective programmatique, qui est celle de la réalisation de buts déterminés. Or, il s'avère que la rationalité du projet de vie, mais aussi celle de l'agent qui agit, est déterminée par Rawls selon deux voies qui sont l'une et l'autre très ambitieuses du point de vue des compétences cognitives qu'elles requièrent.

101. Rawls, *Théorie de la justice*, §449.

102. Royce, Josiah, *The Philosophy of Loyalty*, New York, Hafner, 1971, 4^e conférence, section 4.

103. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 439.

104. *Ibid.*, p. 451.

La première est celle des principes du choix rationnel, que Rawls reprend à la théorie sociale du même nom (il renvoie alors à Sen et à Arrow), et dont il identifie les trois principes suivants (du moins lorsqu'il s'agit d'évaluer la rationalité d'un choix à court terme) : un principe d'efficacité des moyens (et leur économie) — « par définition, la rationalité consiste à prendre les moyens efficaces pour réaliser son but¹⁰⁵ » ; un principe d'inclusivité, en vertu duquel un agent choisira, parmi un panel d'options, celle qui réalise de façon compatible le plus de préférences ; enfin, un principe dit de forte vraisemblance, selon lequel sera privilégiée, entre options semblables, celle qui a la plus forte probabilité de réaliser les objectifs poursuivis. En outre, à cette conception fonctionnelle ou instrumentale de la rationalité, comme mise en rapport réglée des fins et des moyens, comme choix des fins selon un rapport d'optimisation et de prédiction de leur effectuation probable, Rawls ajoute une autre idée : est rationnel le projet de vie qui résulte d'une délibération rationnelle¹⁰⁶. Or, derrière cette « délibération », c'est moins un calcul qui est présumé qu'une *procédure de décision* reposant sur une évaluation de la force et de l'intensité de nos désirs à partir de laquelle nous pouvons hiérarchiser nos préférences et dès lors véritablement choisir. Rawls insiste sur le fait qu'il nous faut supposer une « certaine compétence chez le décideur¹⁰⁷ », qui consiste en une véritable connaissance de soi : celui-ci « connaît les caractères généraux de ses souhaits et de ses buts aussi bien présents que futurs », il est capable « d'évaluer l'intensité relative de ses désirs et de décider, si nécessaire, ce qu'il veut réellement », il connaît entre deux options celle qu'il préfère, et le projet une fois choisi, il est « capable d'y adhérer et de résister aux tentations et aux distractions présentes¹⁰⁸ » susceptibles d'interférer avec sa réalisation.

Un tel modèle de rationalité pratique est construit sur la base d'une idée régulatrice très spécifique de la personne et de son « identité pratique¹⁰⁹ ». Sont ainsi présumées une certaine transparence à soi, rendue possible par la connaissance de ses désirs et donc de ses préférences ; une identité, à travers le temps, de la personne comme unité directrice de ces mêmes désirs subordonnés à une fin ; une constance, enfin, dans la réalisation imperturbable des objectifs. Rawls accorde ainsi un sens fort à l'intégrité de la personne, envisagée comme un principe normatif interne, constitutif du rapport à soi : « nous sommes responsables vis-à-vis de nous-mêmes, en tant que personne identique à travers le temps [...] Considéré de cette façon, le principe de la responsabilité vis-à-vis de soi-même ressemble à un principe du

105. *Ibid.*, p. 443.

106. Rawls reprend cette notion à Henry Sidgwick.

107. *Ibid.* p. 459.

108. *Ibid.*, p. 459.

109. Korsgaard, Christine, *The Sources of Normativity*, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 101.

juste: les demandes du moi, à différents moments, doivent être ajustées de façon à ce que ce moi, à chaque instant, assume le projet qui a été et qui est suivi¹¹⁰ ».

Le dispositif de la tutelle s'avère ainsi, dans les cas où il est *manifestement* établi que « nous ne pouvons pas nous occuper nous-mêmes de notre propre bien », le moyen pour un représentant de prendre les bonnes décisions à la place de l'individu défaillant, et en référence aux préférences qui seraient les siennes s'il pouvait délibérer rationnellement. C'est pour nous protéger « contre notre propre irrationalité¹¹¹ » que sont déployés les principes paternalistes, à condition que « l'intégrité¹¹² » de la personne soit respectée, c'est-à-dire la fidélité des décisions aux « convictions¹¹³ » et au « caractère¹¹⁴ » de celle-ci: ce faisant, c'est bien cette même intégrité qui est artificiellement (re)construite, fût-ce au prix de ne pas respecter ses désirs actuels. Mais cette perspective n'est-elle pas problématique au regard d'un droit individuel à l'autodétermination qui mériterait davantage de considération, même lorsque la « capacité morale », entendue au sens exigeant où la comprend Rawls, est défaillante ?

Cette question nous semble directement appelée par l'important mouvement de remise en question du paternalisme juridique qui s'est déployé ces dernières décennies. À la faveur de la Convention de 2006, et suite aux observations du Comité des droits, huit ans plus tard, les restrictions à la capacité juridique permises par les dispositifs de protection tels que la tutelle ou la curatelle ont été sévèrement critiquées. En lieu et place de tels dispositifs impliquant des systèmes de décision substitutifs, des dispositifs d'assistance et d'accompagnement à la prise de décision ont été recommandés¹¹⁵. On le voit, l'issue favorisée par Rawls au problème que pose à la théorie de la justice comme équité les cas d'individus en situation de handicap cognitif ou intellectuel se situe à une véritable croisée des chemins. Dans son argumentation, la CIDPH insiste en effet sur la nécessité de remédier aux « obstacles à leur *participation à la société* en tant que membres égaux¹¹⁶ » auxquels les personnes handicapées continuent d'être confrontées. C'est la question de l'exclusion de la vie sociale et de la prise de décision qui est ici posée: alors que Rawls voit dans la tutelle un dispositif qui permet une participation par représentation aux individus cognitivement et intellectuellement défaillants, la Convention met précisément en

110. *Ibid.*, p. 463.

111. *Ibid.*

112. *Ibid.*

113. *Ibid.*

114. *Ibid.*

115. Comité des droits des personnes handicapées, Observation générale n°1 sur l'article 12, 2014, § 15-18 (CRPD/C/GC/1).

116. CIDPH, Préambule, p. 2.

question la possibilité de substituer à la volonté d'un individu une volonté tierce.

Dès lors, à quelles conditions l'exigence de protection d'un individu justifie-t-elle la mise en place de ces mesures qui, pour certaines, supposent sa représentation par un tiers et peuvent impliquer une contrainte? Le principe d'autonomie fonctionne-t-il comme un idéal destiné à préserver la liberté juridique et contractuelle des personnes, même lorsque leurs facultés de délibération et de décision sont altérées; ou bien comme un critère nécessaire, susceptible d'être évalué, pour exercer la capacité juridique? Dans ce cas, sur la base de quels critères est-on jugé *capable* de prendre les décisions qui nous sont favorables? Comme on le voit, le modèle de rationalité présupposé par Rawls est doublement exigeant: cognitivement, et du point de vue de la connaissance intime de soi qu'il présuppose; normativement, car c'est en vertu du principe d'intégrité de la personne qu'est déterminée la cohérence d'un projet de vie. D'autres reconstructions de l'identité pratique pourraient, nous semble-t-il, être convoquées pour penser la capacité d'agir des sujets indépendamment de leur capacité à organiser leurs gestes et leurs activités selon un « système de conduite¹¹⁷ ». On pense par exemple aux propositions de la philosophe Agnieszka Jaworska qui s'est penchée sur les cas d'individus atteints de la maladie d'Alzheimer. Pour ces derniers, dans la mesure où la perception de l'identité personnelle est constamment menacée par les défaillances de la mémoire, il s'agira de s'appuyer, plutôt que sur leur aptitude à organiser leur vie en fonction d'intérêts non immédiats, sur leur capacité à attribuer de la valeur aux choses et aux personnes qui les entourent immédiatement ou aux activités auxquelles elles continuent d'aspirer¹¹⁸. D'autres modèles d'identité pratique que celui mobilisé par Rawls pourraient ainsi servir à éprouver les représentations philosophiques, mais aussi coutumières et juridiques, de l'autonomie.

Conclusion

L'une des difficultés qu'il y a à relire la théorie de la justice comme équité au prisme du problème posé par le handicap tient au contexte; il manque en effet à Rawls le concept socio-politique du handicap, tel qu'il a été produit au cours des luttes émancipatrices des années 1980 et 1990. La politisation du handicap met en relief des enjeux qui n'avaient pas été thématiques de façon rigoureuse. Elle invite notamment à privilégier, plutôt que l'idée de coopération, celle d'une interdépendance entre individus dont les pouvoirs d'agir et les aptitudes ne sont pas symétriques. Nous avons quant à nous voulu interroger la corrélation initiale posée par Rawls entre le cadre d'une

117. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 451.

118. Jaworska, Agnieszka, « Respecting the Margins of Agency: Alzheimer's patients and the Capacity to Value », *Philosophy and Public Affairs*, 28(2), 1999, p. 105-138.

société de coopération et l'idée d'une capacité normale à coopérer. Tout d'abord, il convient d'insister sur le fait que cette capacité normale est une capacité morale, et non pas une aptitude productive, ce qui permet de dire que la véritable difficulté apparaît lorsqu'on considère le cas d'individus atteints de troubles cognitifs temporaires ou permanents qui défont l'habituelle présomption de rationalité de l'agent. En outre, « l'inquiétude » que suscitent ces « cas les plus graves¹¹⁹ » nous semble moins relever d'un geste stigmatisant¹²⁰, qu'elle n'est le signe d'une interrogation sur les limites propres à un modèle reposant sur le postulat d'une identité entre le citoyen et l'agent rationnel. Chez Rawls, c'est le dispositif de la tutelle qui permet d'assurer le maintien de la fiction juridique du sujet de droit actif — celui qui exerce ses droits — comme d'un agent rationnel. La conception rawlsienne de la rationalité pratique, fortement inspirée des théories du choix rationnel, repose sur le postulat que l'intégrité de la personne est assurée par la transparence à soi de l'agent. Il nous semble que les débats actuels portant sur les limites des dispositifs de décision substitutive visent entre autres à interroger les défauts d'une telle représentation de l'autonomie¹²¹.

119. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 128.

120. Comme exemple d'une telle lecture, voir Simplican, Stacy Clifford, « Disavowals of Disability in Rawls' Theory of Justice and his Critics », dans Barbara Arneil et Nancy Hirschmann, dir., *Disability and Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 79-98. Simplican voit dans l'invocation de la pitié et de l'« inquiétude » (*anxiety*) la marque d'une mise à distance stigmatisante des personnes en situation de handicap mental.

121. Cf. Gzil, Fabrice, Rigaud, Anne-Sophie, Latour, Florence, « Démence, autonomie et compétence », *Éthique publique* [En ligne], 10(2), 2008, mis en ligne le 07 janvier 2015, consulté le 29 avril 2020.

Populisme de gauche et conscience noire

Race, histoire et pluralisme après Laclau et Mouffe

Norman Ajari

Volume 48, numéro 1, printemps 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077838ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077838ar>

[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

Ajari, N. (2021). Populisme de gauche et conscience noire : race, histoire et pluralisme après Laclau et Mouffe. *Philosophiques*, 48(1), 93–114.
<https://doi.org/10.7202/1077838ar>

Résumé de l'article

Dans la continuité de leurs travaux communs des années 1980, Ernesto Laclau et Chantal Mouffe ont développé parallèlement une nouvelle théorie du populisme. Cet article la définit comme une double ontologie du politique, qui fait droit à la fois à l'inimitié, ou dimension dissociative, et à la délibération, ou dimension associative du politique. Pour distinguer leur approche des populismes de droite, Laclau et Mouffe recourent à un anti-essentialisme intransigeant qui écarte l'histoire des éléments décisifs pour la construction d'un sujet politique. Ce faisant, ils assimilent les mouvements anticoloniaux et antiracistes conséquents au conservatisme ou à la réaction. Une insuffisante problématisation de la question raciale et du militantisme antiraciste, souvent invoqué mais jamais analysé par les auteurs, sont à la source de ces confusions. Cela exige une reformulation du populisme de gauche dont la question du pluralisme pourrait fournir le point de départ.

Populisme de gauche et conscience noire

Race, histoire et pluralisme après Laclau et Mouffe

NORMAN AJARI

Villanova University

RÉSUMÉ — Dans la continuité de leurs travaux communs des années 1980, Ernesto Laclau et Chantal Mouffe ont développé parallèlement une nouvelle théorie du populisme. Cet article la définit comme une double ontologie du politique, qui fait droit à la fois à l'inimitié, ou dimension dissociative, et à la délibération, ou dimension associative du politique. Pour distinguer leur approche des populismes de droite, Laclau et Mouffe recourent à un anti-essentialisme intransigeant qui écarte l'histoire des éléments décisifs pour la construction d'un sujet politique. Ce faisant, ils assimilent les mouvements anticoloniaux et antiracistes conséquents au conservatisme ou à la réaction. Une insuffisante problématisation de la question raciale et du militantisme antiraciste, souvent invoqué mais jamais analysé par les auteurs, sont à la source de ces confusions. Cela exige une reformulation du populisme de gauche dont la question du pluralisme pourrait fournir le point de départ.

ABSTRACT — Continuing from their joint work in the 1980s, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe both started developing a new theory of populism in the early 2000s. This paper defines it as a double ontology of politics, which includes both enmity — the dissociative dimension of the political and deliberation — the associative dimension. In order to distinguish their approach from right-wing populism, Laclau and Mouffe resort to uncompromising anti-essentialism which casts history out of the construction of the political subject. Doing so, they assimilate consistent anti-colonial and anti-racist movements to conservatism and reaction. These confusions originate in insufficient problematization of the racial question and anti-racism activism, that the authors often invoke but never analyze properly. These shortcomings require a reformulation of left-wing populism of which the question of pluralism could provide the starting point.

La théorie du populisme qu'ont élaboré en dialogue le philosophe argentin Ernesto Laclau et la théoricienne politique belge Chantal Mouffe est une théorie du politique envisagé en tant que pratique militante. Elle offre des arguments convaincants contre toute réduction du fait politique à l'administration ou aux formes contemporaines les plus consensuelles de la démocratie représentative. Leur travail commun a débuté avec la parution, en 1985, d'un ouvrage marquant pour la philosophie sociale et la théorie politique contemporaine : *Hegemony and Socialist strategy*¹. Rompant avec une la tradition théorique révolutionnaire, notamment althussérienne, dont Ernesto Laclau était issu, l'ouvrage prend congé de l'idée que l'horizon de la

1. Laclau, Ernesto et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist strategy. Towards a Radical Democratic politics* (1985), Londres, Verso Books, 2014.

politique émancipatrice coïnciderait nécessairement avec un projet de transformation radicale de la société. Ce faisant, les auteurs définissaient leur approche intellectuelle comme « postmarxiste », et leur ambition politique comme « démocratie radicale ». À leurs yeux, la pensée de gauche de la fin du xx^e siècle devait faire face à l'effondrement de la confiance portée par la philosophie de l'histoire marxiste, et à une « prolifération de luttes² » nouvelles, portées par le féminisme, l'écologie, les minorités sexuelles ou raciales. Cette conjonction de phénomènes aurait conduit à la fin de la centralité ontologique de la classe ouvrière comme sujet de l'histoire, et de la révolution sociale comme son projet. Par contraste avec cet héritage d'opposition frontale avec la démocratie libérale, le nouveau projet de démocratie radicale implique non seulement l'idée que la démocratie est son propre fondement, mais encore qu'elle ne mérite son nom que lorsque s'y affrontent pacifiquement des projets d'organisation institutionnelle significativement distincts, et objets d'investissement affectifs et passionnels³.

À la lumière de cet ouvrage, et des premiers travaux des deux auteurs, on a pu diagnostiquer des divergences entre un héritage marxiste toujours présent chez Laclau et le pluralisme démocratique qu'incarnerait la pensée de Mouffe⁴. Sans statuer sur le bienfondé de cette observation au début des années 2000, deux décennies se sont écoulées, nous forçant à considérer le corpus sous un jour nouveau. Ainsi la parution en 2005 de l'ouvrage de Laclau *On Populist Reason*, et ses suites, témoigne-t-elle à double titre contre les tentatives de scinder les itinéraires intellectuels des deux auteurs. D'une part car Laclau s'y réfère à Mouffe à plusieurs reprises, plaçant explicitement sa propre réflexion dans la continuité de celle de la philosophe belge. Et, d'autre part, parce que cette dernière a prolongé la recherche de Laclau dans ses propres ouvrages, sans s'écarter de ses orientations théoriques. Pour ces raisons, et bien que l'ouvrage de 1985 soit le seul qu'ils aient effectivement coécrit, une lecture croisée de leurs travaux s'impose comme une stratégie d'interprétation apte à enrichir notre compréhension du mouvement contemporain, indissociablement intellectuel et politique du « populisme de gauche ».

Pour Laclau, le « populisme est, tout simplement, une manière de construire le politique⁵ ». Toutefois, la généralité de cette définition suscite le questionnement. L'argumentaire de l'auteur, en effet, demeure ambigu en raison du double objectif qu'il se donne : tout à la fois proposer une formalisation des conditions de l'engagement politique en général, et en

2. *Ibid.*, p. XXI.

3. Vitello, Audric, « L'itinéraire de la démocratie radicale », *Raisons politiques*, n° 35, 2009, pp. 207-220.

4. Wenman, Mark Anthony, « Laclau or Mouffe ? Spitting the difference », *Philosophy and Social Criticism*, vol. XXIX, n° 5, 2003, pp. 581-606.

5. Laclau, Ernesto, *La Raison populiste* (2005), trad. Jean-Pierre Ricard Paris, Seuil, 2008, p. 11.

même temps orienter politiquement cette formalisation, de telle sorte qu'elle démontre l'authenticité supérieure du type de mouvements tenus pour les plus progressistes ou les plus avancés. C'est ainsi que les mouvements tenus pour « universalistes » seront décrits comme plus essentiellement politiques que les mouvements revendiquant une identité culturelle ou ethnique spécifique. Ce faisant, Laclau et Mouffe entendaient privilégier dans leur définition un activisme « de gauche » par opposition aux fascismes et aux conservatismes qui, à leurs yeux, ont en partage une certaine conception rigide et figée de l'identité. Toutefois, cet article ne vise pas exactement à statuer sur le caractère trop ou insuffisamment inclusif d'une définition du populisme. Il s'agira plutôt d'en questionner le formalisme même, en mettant cette pensée à l'épreuve d'une question centrale de notre modernité politique : celle de la violence raciale. Si elle n'est pas absente des développements du populisme de gauche, la race pâtit d'y être traitée de manière allusive, en convoquant les lieux communs davantage que la rigueur de l'analyse philosophique ou historique.

Comme l'a montré Dave Mesing, qui a analysé le premier ouvrage de Laclau et Mouffe à la lumière des écrits du militant du Black Panther Party George Jackson, la prétention à l'exhaustivité de leur théorie de la démocratie radicale est mise à mal par une confrontation à la tradition radicale noire⁶. Prolongeant l'entreprise théorique de Mesing, il s'agira de pointer les limites du populisme de gauche en recourant notamment à l'exemple du mouvement sud-africain de la conscience noire. Né dans un contexte de la fin des années 1960 et du début des années 1970, alors que l'African National Congress de Nelson Mandela a été décapité par la répression, ce mouvement naît d'une jeune génération de militants étudiants, las de la stérilité d'organisations pilotées par les libéraux blancs. Ils fondent en 1969 leur syndicat : la South African Students Organisation, puis, trois ans plus tard, une organisation nommée Black People's Convention⁷. Le principal leader charismatique et intellectuel organique du mouvement, Steve Bantu Biko, a proposé une philosophie sociale exigeante articulée à une pratique de la stratégie militante au sein des organisations politiques qu'il a participé à fonder. Au même titre que Laclau et Mouffe, il est animé du constant souci d'associer une analyse stratégique à une réflexion théorique. Leur figure politique centrale est celle du Noir, compris comme un sujet politique qui, victime de la violence de l'apartheid, identifie que l'affirmation de ses intérêts passe par son abolition⁸. On mobilisera ainsi Biko comme un point d'extériorité à partir duquel la

6. Mesing, Dave, « From structuralism to points of rupture: George Jackson and the tactics of the subject », *Symposium*, vol. 23, no. 1, 2019, p. 115-137.

7. Hirschmann, David, « The Black Consciousness Movement in South Africa », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 28, no. 1, 1990, p. 1-22.

8. Percy More, Mabogo, *Biko: Philosophy and liberation*, Le Cap, Human Sciences Research Council, 2017, p. 50-51.

généralité de la pensée politique de Laclau et Mouffe pourra être remise en cause.

Laclau et Mouffe face à la théorie politique contemporaine

Avant d'explorer dans le détail la pensée de Laclau et Mouffe, puis d'en proposer une critique, il importe, dans un premier temps, de la situer en en circonscrivant la position dans le champ de la philosophie politique contemporaine. Si leurs travaux ont notoirement puisé aux sources de la déconstruction de Derrida, de la psychanalyse lacanienne ou de la philosophie du langage du second Wittgenstein⁹, il m'importe davantage ici d'insister sur sa dimension pratique et prescriptive que sur son versant spéculatif. Pour ce faire, je vais indiquer les grandes options de philosophie politique du xx^e siècle dont ils se rapprochent et celles dont ils se distinguent. Laclau et Mouffe font partie des théoriciens qui envisagent la politique à partir de sa pratique et participent de ce que Hans Sluga a nommé la « forme diagnostique de la pensée politique¹⁰ ». C'est-à-dire qu'ils ne forgent pas une philosophie normative, qui définirait ce qui est juste d'un point de vue rationnel. Une telle perspective, en effet, requiert un certain désengagement du philosophe vis-vis des enjeux de la politique, à lui réserver une position d'exception. Dans la perspective diagnostique, au contraire, il n'existe pas de tels experts du Bien dont les philosophes seraient les plus éminents représentants. La recherche du bien commun se situe au niveau de ceux avec qui l'on vit et, de ce point de vue, la tentative normativiste de dégager un concept absolu du bien ou du juste n'est qu'un geste politique parmi d'autres.

Cela dit, au sein même de ce que Sluga appelle la « forme diagnostique », on rencontre des approches diverses, voire opposées. Une ligne de fracture majeure a été mise en évidence par Carl Schmitt dans son célèbre essai sur *La Notion de politique*. Il y distingue deux principaux courants de la philosophie politique qu'il qualifie respectivement d'optimiste et de pessimiste. Afin de ne pas faire de contresens à propos de cette étrange dénomination, il importe d'avoir en tête que Schmitt ne cherche pas à dégager par là des manières plus ou moins heureuses d'aborder la politique. Il n'est pas question pour lui de séparer des auteurs qui envisagent l'avenir avec insouciance, comme s'il s'annonçait radieux, de ceux qui pensent qu'il apportera son lot de catastrophes. Contrairement à ce que ces termes laissent à penser au premier abord, il ne s'agit donc pas du tout d'anticipations heureuse ou malheureuse du futur. Optimisme et pessimisme sont en fait deux manières distinctes de concevoir la nature même de la politique. Pour le courant pessimiste, dont Schmitt considère lui-même faire partie, l'essence de la

9. Laclau, Ernesto, *The Rhetorical foundations of society*, Londres, Verso Books, 2014, p. 8.

10. Sluga, Hans, *Politics and the search for the common good*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 7.

politique consiste dans le geste qui pose une division entre amis et ennemis. « La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi¹¹ ». Par contre, pour le courant optimiste, c'est le jugement, l'argumentation et la libre discussion des opinions qui constituent l'essence de la politique. Parmi les plus célèbres représentants de ce second courant au xx^e siècle, citons Hannah Arendt ou Jürgen Habermas. Cette opposition trouve chez Mouffe une traduction démocratique. Si, aux yeux de Schmitt, l'adversité revêt une dimension existentielle et désigne toujours un groupe qui, certes ne doit pas être exterminé, mais au moins expulsé du corps social ou vaincu une bonne fois pour toutes, il appartient à la politique démocratique de traduire l'opposition différemment. Ainsi substitue-t-elle, à l'antagonisme schmittien, la notion d'agonistique. « Dans la perspective agonistique, la catégorie centrale de la démocratie est celle de l'«adversaire», c'est-à-dire de l'opposant avec lequel on partage une allégeance commune aux principes démocratiques de liberté et d'égalité, tout en étant en désaccord sur le sens à leur accorder¹² ».

De ce fait la tentation est grande de prendre la philosophe belge au pied de la lettre et d'assimiler la pensée de Laclau et Mouffe à une version domestiquée ou euphémisée du pessimisme schmittien. Toutefois, il importe aussi d'observer que les auteurs recourent abondamment au métadiscours : ils ne cessent de revenir sur leurs ouvrages passés, qu'ils invitent à lire de telle ou telle façon. Or ces indications, souvent guidées par des enjeux polémiques immédiats et la nécessité de se démarquer d'une théorie rivale, peuvent se révéler trompeuses. Leur opposition affichée à un aspect de la pensée d'un auteur cache souvent des emprunts plus discrets à d'autres pans de sa doctrine. Mouffe souligne que « pour penser politiquement il faut d'abord reconnaître la dimension ontologique de la négativité radicale¹³ », c'est-à-dire le caractère irréductiblement clivé, « adversarial » écrit-elle encore, de l'espace public. Mais s'en tenir à cette conception de la politique comme inimitié, c'est omettre ce que même le dernier Carl Schmitt avait eu à cœur de rappeler : « La réalité centrale du politique ne se ramène pas à la seule hostilité, elle est distinction de l'ami et de l'ennemi et elle présuppose les deux, l'ami et l'ennemi¹⁴ ». C'est pourquoi je proposerai de décrire dans le détail la pensée de Laclau et Mouffe comme *une double ontologie du politique*. Le politique y relève à la fois d'une logique de l'opposition et d'une logique de l'alliance — or Laclau et Mouffe tendent à minimiser ce second aspect dans leur métadiscours, voire à le dissimuler, tout en le développant dans

11. Schmitt, Carl, *La Notion de politique* suivi de *Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 1992, p. 64.

12. Mouffe, Chantal, *Agonistique. Penser politiquement le monde* (2013), trad. Denyse Beaulieu, Paris, Beaux-Arts de Paris éditions, 2014, p. 29.

13. *Ibid.*, p. 15.

14. Schmitt, *La Notion de politique* suivi de *Théorie du partisan*, p. 301.

leur philosophie. Par exemple, Chantal Mouffe distingue nettement « deux conceptions fondamentales : l'une qu'on peut appeler vision associative, pour laquelle le politique est un espace de liberté et de délibération publique où l'on agit en commun, et la vision dissociative, pour laquelle le politique est un espace de pouvoir, de conflit, d'antagonisme¹⁵ », inscrivant sans ambiguïté sa démarche dans la seconde catégorie.

Pourtant, dans ses détails, l'approche philosophique des deux auteurs n'apparaît ni pessimiste, ni optimiste ; ni dissociative, ni associative, mais semble au contraire transcender ces partitions en affirmant ce que je qualifie de double ontologie du politique. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une troisième voie, par-delà optimisme et pessimisme, puisqu'elle affirme que dans son essence, la politique repose simultanément sur ces deux approches, qui sont également vraies. Elles sont même interdépendantes. Comme l'écrit Mouffe, « la politique, qui est toujours une question d'identité collective, relève de la constitution d'un "Nous" dont la condition même est la possibilité de se démarquer d'un "Eux"¹⁶ ». Le choix de ces pronoms ne va pas de soi. Si la figure de l'adversaire est pensée comme un « Eux » plutôt que sous l'adresse directe d'un « Vous », c'est qu'elle est un objet du discours que les participants au « Nous » tiennent les uns avec les autres. Le pronom « Eux », davantage que l'interpellation menaçante du « Vous », explorée par Althusser dans le fameux article « Idéologie et appareils idéologiques d'État¹⁷ », présuppose une complicité amicale, une part délibérative. Le politique relève à la fois d'une logique de l'opposition et d'une logique de l'alliance. Les deux questions s'y posent simultanément : celle de l'hostilité et celle de la communauté. D'un côté, il y a celles et ceux avec lesquels on accepte le libre échange des opinions et l'exercice du jugement, et de l'autre ceux avec lesquels l'interaction doit passer prioritairement par la force — quelle que soit la forme que peut revêtir ce recours à la force, qui demeure généralement purement discursif. En somme, il n'y a pas de communauté sans ennemis, ni d'ennemis sans communauté. On ne saurait concevoir la désignation d'un ennemi sans envisager en même temps la spécificité de la communauté politique qui émet cette déclaration d'inimitié. Et une communauté a ses propres mobiles, motifs et objectifs, qui ne sont jamais aussi monolithiques et immuables que le réalisme géopolitique de Carl Schmitt le laisse à penser (il existe d'autres raisons de lutter que la seule volonté de puissance d'États-nations homogènes). Et, en même temps, on ne saurait concevoir le libre échange démocratique des opinions sans que les menaces qui planent sur la communauté, et les menaces qu'elle fait planer sur d'autres communautés,

15. Mouffe, Chantal et Inigo Errejón, *Construire un peuple. Pour une radicalisation de la démocratie* (2015), trad. François Delprat, Paris, Les Éditions du Cerf, 2017, p. 57.

16. Mouffe, *Agonistique*, p. 27.

17. Althusser, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976.

ne soient envisagées. C'est cela que je propose de nommer une double ontologie du politique : une conception selon laquelle le partage communautaire et démocratique d'une part, et les enjeux de l'adversité de l'autre, s'appartiennent réciproquement. Or l'opération par laquelle sont tracées ces frontières, ces lignes d'amitié et d'inimitié qui définissent à la fois la communauté et ses ennemis, c'est précisément ce que Laclau et Mouffe ont choisi de nommer « populisme ».

Le populisme redéfini

Laclau se montre extrêmement critique à l'égard de la façon dont la théorie politique a généralement abordé la question du populisme. Le concept, à ses yeux, a été indûment décrédibilisé et borné à une acception péjorative. Selon lui, en effet, le rejet du populisme cache souvent celui de la politique en général, le désir d'une administration fondée sur une préconception du Bien plutôt que sur une appréciation de la communauté ouverte à ses mouvements réels. Les représentants du courant que Mouffe qualifie d'associatif ont ainsi tendance à tenir le populisme pour une approche réductrice, manquant de fond idéologique et d'intelligence des situations, qui tendrait à simplifier la complexité des rapports sociaux en recourant à des dichotomies. Par exemple : le vrai peuple contre le faux ; les opprimés contre les oppresseurs ; les travailleurs contre les possédants, etc. Cette perspective, souligne Laclau, méconnaît les dimensions pratiques de l'engagement, puisqu'elle omet que cette simplification n'a rien d'une dérive regrettable. C'est au contraire une condition de l'action politique en général. Certes, les sciences sociales, la philosophie, la théorie politique peuvent cartographier finement le détail des oppositions sociales, mais le passage à l'action, la mobilisation politique, ne sauraient s'embarrasser de tant de subtilité. « Agir en primitif et prévoir en stratégie » écrivait René Char. L'engagement militant exige une simplification qui, effectivement, peut être décrite comme réductrice d'un certain point de vue normatif. Mais il importe également de ne pas oublier que ce qui est alors perdu en termes de complexité est gagné par ailleurs en termes d'intensité existentielle.

La théorie du populisme de Laclau, en effet, rappelle que l'engagement politique ne va pas sans une certaine capacité d'être affecté. La rationalité est insuffisante pour penser la communauté politique qui implique également un mode de vie, « une pluralité de pratiques et d'adhésions passionnées¹⁸ ». Cette affectivité participe, entre autres, des lois de la constitution de cette communauté. La définition du populisme de Laclau redonne tout son sens au suffixe « -isme », qui désigne toujours le projet de produire quelque chose. Quelques exemples suffisent à s'en convaincre : le « communisme » entend produire le commun ; le « féminisme », l'émancipation des femmes ; le « racisme »,

18. Laclau, *La Raison populiste*, p. 199.

une race privilégiée; le « consciencisme » du premier président du Ghana, Kwame Nkrumah, une conscience africaine, etc. À ce titre, Laclau est plus rigoureux dans son usage du lexique que les théoriciens politiques traditionnels puisque selon lui, le « populisme » n'est pas une rouerie démagogique, ce n'est pas la sophistique flatteuse des fausses promesses, ni même un certain type de régime ou de gouvernement. C'est à proprement parler la production d'un peuple. Dès lors, ce qui importe, c'est la manière dont il est produit.

Pour Laclau, en effet, il n'est pas de peuple *en soi*. L'échelle nationale, par exemple, n'est dans l'absolu pas plus légitime que l'échelle régionale pour situer le peuple. L'appartenance à la même classe sociale n'est pas non plus ce qui unifie un peuple de façon certaine. Ces traits d'appartenance ne sont que des aspects contingents qui peuvent faciliter l'émergence d'un peuple, mais ne sauraient le caractériser en propre. C'est qu'en réalité, un peuple n'existe que *pour soi* — c'est-à-dire que selon Laclau un « peuple » n'est rien d'autre qu'un agent, un sujet politique. On songe aux réflexions de Marx dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, distinguant d'une part la classe en soi, dont les membres sont définis par des conditions sociologiques et économiques identiques, et de l'autre la classe pour soi — c'est-à-dire la classe parvenue à une conscience de cette communauté de position sociale et d'intérêts: la classe capable de politiser ce qui les lie et de s'organiser à partir de cela. Pour Marx, ce processus correspondait à la capacité des ouvriers à « faire valoir leur intérêt de classe en leur propre nom¹⁹ ». Il s'agissait, en d'autres termes, de *se donner un nom collectif* — « Parti communiste », par exemple. Mais la théorie de Laclau et Mouffe entend aller plus loin que celle de Marx et surtout adapter son potentiel politique à la conjoncture présente. Depuis l'ouvrage commun de 1985, la stratégie choisie pour ce faire a été l'*anti-essentialisme*. Ainsi, parlant des composantes d'une organisation ou d'une action politique, ils écrivent: « L'unité entre ces agents n'est pas l'expression d'une essence commune sous-jacente, mais le résultat d'une construction et d'une lutte politique²⁰ ». La notion d'*intérêts* est congédiée. Elle désignait pour Marx une position dans les rapports de production, c'est-à-dire, les conditions sociales de satisfaction des besoins vitaux ou, pour le dire encore différemment, les questions de vie ou de mort. Les travaux ultérieurs de Laclau et Mouffe sur le populisme peuvent se lire comme une variation sur ce même thème anti-essentialiste, qui finit par trouver dans la notion de « peuple » le terme adéquat pour désigner le produit de sa construction politique. Ici, la production d'un peuple ne saurait se limiter à politiser ce que les individus ont en commun. Faire peuple, c'est construire une identité partagée par-delà les différences, sans la

19. Marx, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), trad. Grégoire Chamayou, Paris, Flammarion, 2007, p. 191.

20. Laclau, Ernesto et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist strategy*, p. 55. Ma traduction.

garantie ultime de l'unité de classe. Pas davantage, d'ailleurs, que de l'unité nationale, régionale, ethnique, linguistique ou autre.

Dès lors, construire politiquement un peuple, c'est d'abord construire son identité. Selon Laclau, toute identité est différentielle, se constitue par « antagonisme et exclusion²¹ » — c'est-à-dire qu'elle se pose en s'opposant, en établissant ses propres limites. C'est ce qu'on a vu plus haut en évoquant l'associatif et le dissociatif. De ce fait, les différences qui peuvent exister au sein du groupe dont l'identité est ainsi constituée deviennent équivalentes, interchangeables. C'est ainsi par exemple que dans un discours populiste tel que celui de la théologie de la libération latino-américaine, chômeurs, paysans, ouvriers peuvent être regroupés au sein de la même catégorie de « *pobres* » (pauvres), bien qu'ils n'appartiennent pas à la même classe sociale. La théologie de la libération leur a donné en partage un nom : le nom « pauvres ». Et la logique populiste des antagonismes les rassemble puisqu'ils s'opposent tous à un même groupe : celui des riches, des possédants, des exploiters. Les différences sociologiques de ces classes distinctes qui constituent le « peuple des pauvres » perdent de leur importance ; elles deviennent équivalentes en ce qu'elles se sont toutes trouvées le même ennemi.

Le fait que le peuple se constitue dans une telle opposition à ce qu'il n'est pas, à son adversaire, est interprété par Laclau comme un *manque* structurel propre à toute communauté politique. Non seulement la communauté est incomplète, puisqu'elle s'oppose à un dehors, c'est-à-dire à des individus qu'elle exclut de son sein, mais ces individus sont en outre responsables de certains de ses maux. La construction du peuple part d'un manque de plénitude de la communauté qui se manifeste dans des demandes insatisfaites. Et ce sont ceux à qui elles s'adressaient qui sont désignés comme les ennemis, le tiers exclu à l'encontre duquel le peuple peut se structurer. C'est en effet, à travers des « demandes populaires » (des exigences politiques visant à combler les manques) qu'une communauté parvient à se subjectiver en acteur historique. Laclau s'écarte ici encore du marxisme car à ses yeux la politique populiste fonctionne en agrégeant des demandes différentes. Marx était évidemment bien placé pour savoir que les partis progressistes étaient loin d'être exclusivement composés de prolétaires. Mais à ses yeux, le petit bourgeois communiste devait trahir sa classe pour embrasser pleinement le projet social et les intérêts du prolétariat. Pour Laclau, au contraire, il importe d'articuler des demandes différentes, de les rendre compatibles les unes avec les autres sans qu'aucune d'entre elles n'affirme sa prépondérance. Ces demandes ont ainsi trois caractéristiques essentielles qui relèvent du populisme. Premièrement, elles assument une opposition entre le peuple et le pouvoir qui s'exerce sur lui, qui est celui des adversaires. Deuxièmement, c'est une articulation de plusieurs demandes entre elles qui rend possible

21. Laclau, Ernesto, *La Guerre des identités. Grammaire de l'émancipation* (2000), trad. Claude Orsi, Paris, La Découverte, 2015, p. 22.

l'émergence du peuple. Troisièmement, les demandes doivent pouvoir s'unifier en un système de signification unique, grâce au don du nom. Il y a, à la source du peuple, une incomplétude qui crée un besoin irréalisable de plénitude mettant en mouvement les agents sociaux. La pensée politique de Laclau se fonde donc sur ce paradoxe : le peuple se construit toujours à partir du constat d'un manque et il s'organise pour faire aboutir des demandes qui visent à combler ce manque. Il s'unifie dans et par l'insatisfaction. Et ce manque, ajoute-t-il, demeurera impossible à combler car la communauté parfaite et pleinement réalisée ne saurait exister.

Mais comment faire pour agréger les diverses demandes ? Laclau répond que, bien qu'il ne puisse jamais l'être vraiment, le principe qui sert de base à une chaîne de demandes populaires doit s'affirmer comme universel. C'est la conséquence du nécessaire manque de plénitude de toute communauté. Pour recourir encore à l'exemple de la théologie de la libération sud-américaine, un concept à portée universelle comme celui de « salut » permet de rassembler des insatisfactions, c'est-à-dire des demandes, assez hétérogènes. C'est cette même fonction qui peut être assumée en Europe par des mots d'ordre politiques tels que « liberté » ou « égalité ». Laclau parle à ce sujet d'un « lieu vide » de l'universel, car si sa nécessité est structurelle, il peut être rempli par des contenus extrêmement différents en fonction des contextes et des situations. Il y a toujours une tension entre universel et particulier, entre une logique identitaire et une portée universelle que les demandes sociales doivent nécessairement contenir pour pouvoir agréger autour d'elles le maximum d'individus et de groupes. Tant qu'une identité est frappée d'un manque, c'est-à-dire tant qu'elle continue à affirmer des demandes sociales, elle est liée à l'universel. Cet universel, en effet, n'est que le symbole de la plénitude manquante. Il peut aussi bien se présenter comme une aspiration au salut, à l'égalité, à la liberté, à la justice, etc. Tous ces concepts, Laclau les décrit comme des « signifiants vides ». Des mots qui, en vertu de leur flou même, sont capables d'agréger des demandes diverses, de capter et de rassembler les désirs d'acteurs politiques différents. Le signifiant vide est vidé de son signifié afin d'exprimer la plénitude, la totalité absente de la communauté. Un contenu spécifique y parvient par une « relation hégémonique²² ». Peut être dit hégémonique le groupe, politiquement et discursivement construit comme tel, qui incarne les ambitions d'une part de la société plus large que lui-même : exercer l'hégémonie, c'est se présenter comme répondant au manque de la société. Ainsi, « une identité populaire fonctionne comme un signifiant tendanciuellement vide²³ ». Des mots d'ordre tels que « justice », « liberté », « salut », etc. n'ont pas de contenu conceptuel déterminé ; ils se contentent de signifier la plénitude absente. Dès lors, pour Laclau, le peuple se constitue performativement et le recours à de tels signifiants vides a pour

22. Laclau, *La Guerre des identités*, p. 103.

23. Laclau, *La Raison populiste*, p. 118.

fonction de creuser l'écart, d'intensifier la différence entre deux termes. Par exemple entre les pauvres et les riches, le peuple et les élites, les victimes et les coupables, etc. Le flou de ces concepts ne signale pas leur indigence théorique ; c'est au contraire ce qui leur confère leur efficacité affective rassembleuse.

La critique de l'ethnopolulisme comme effacement de l'histoire

La réception de cette nouvelle conception du populisme est contrastée. Les héritiers du libéralisme politique diagnostiquent un dangereux écrasement des complexités de la politique, qui exigerait davantage d'insistance sur la dimension « associative » du politique. Dans une version intransigeante de cet argumentaire, le juriste Dominique Rousseau taxe la réflexion de Mouffe d'irrationalisme, arguant que le populisme serait l'antithèse de la démocratie, car les affects y saperaient toute délibération raisonnable²⁴. D'où une tendance de cette stratégie politique à s'effondrer en culte du chef. Moins radicale, la critique du sociologue Éric Fassin va néanmoins dans le même sens, en notant que l'insistance populiste sur la dissociation et l'opposition au *statu quo* interdit à la stratégie populiste de proposer un programme politique fiable et substantiel. Dans une veine spinoziste, il considère le populisme comme mû par les « passions tristes » de l'extrême-droite, et invite à les « combattre en s'appuyant sur d'autres sujets, et d'autres passions²⁵ ».

Il est vrai que ladite extrême-droite accueille la réflexion de Laclau et de Mouffe sur le populisme avec davantage d'enthousiasme. Le fondateur de la « Nouvelle Droite », Alain de Benoist, loue leur redécouverte de l'idée que « la démocratie, ce n'est pas l'extinction du conflit, mais le conflit maîtrisé²⁶ ». Le populisme serait l'outil idéal pour combattre une insécurité culturelle décrite comme le sentiment des Européens de devenir étrangers dans leur propre pays. De Benoist réactive ainsi, sous les atours de la démocratie radicale, l'approche de Carl Schmitt selon laquelle : « À la démocratie appartient donc nécessairement premièrement l'homogénéité et deuxièmement — en cas de nécessité — l'expulsion ou l'anéantissement (*Vernichtung*) de l'hétérogène²⁷ ». Mais cette lecture est fautive, puisque le refus du pluralisme qui la sous-tend met sous le boisseau le rejet explicite par Mouffe de l'idéal schmittien d'homogénéité selon lequel « l'unité ne peut exister que sur le mode de l'identité²⁸ ».

24. Rousseau, Dominique, *Radicaliser la démocratie. Propositions pour une refondation*, Paris, Seuil, 2015, p. 243-244.

25. Fassin, Éric, *Populisme : le grand ressentiment*, Paris, Textuel, 2017, p. 73.

26. Benoist, Alain de, *Le Moment populiste*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2017, p. 17.

27. Schmitt, Carl, *Parlementarisme et démocratie* (1923), trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 1988, 105.

28. Mouffe, Chantal, *Le Paradoxe démocratique* (2005), trad. Denyse Beaulieu, Paris, Beaux-Arts de Paris Éditions, 2016, p. 60.

En outre, j'ai souligné le fait qu'aux yeux de Laclau l'ethnie, la nation ou la langue ne pouvaient être tenues pour des vecteurs privilégiés de la construction d'un peuple et qu'elle passait plus volontiers par l'agrégation de demandes sociales diverses, dotée d'une prétention à l'universalité. Pour cette raison, Laclau engage une critique de ce qu'il nomme « ethnopopulisme » et correspond globalement à ce que Mouffe taxe pour sa part de « populisme de droite ». Pour l'illustrer, il tire ses exemples des nationalismes de la fin du xx^e siècle, en Europe centrale et orientale — en Yougoslavie par exemple. Selon lui, le problème des approches ethnopopulistes réside en ce qu'elles réifient les limites de la communauté : les signifiants qui constituent le peuple ne sont pas vides et leurs contenus les conduisent à encourager l'uniformité politique plutôt que le pluralisme. Ainsi, l'ethnopopulisme échouerait intrinsèquement à agréger des demandes diverses, figeant la communauté politique en un bloc monolithique. Il tend à se prendre lui-même pour fin et se prétend fondé sur des vérités premières, dont il se contente de déployer les conséquences. Or un tel mode de vie n'est pas pris dans un état de progrès continu, mais au contraire dans une décadence. Le progrès (au sens de l'amélioration des conditions de vie de la communauté et non du « progressisme » vulgaire) implique l'invention, l'émergence de l'inouï. L'ethnopopulisme se contente de prélever indéfiniment les rentes de son point de départ, de telle sorte que rien n'a lieu qui n'était déjà prévisible, anticipé. Dans un modèle fondé sur l'épuisement par un système social de ses propres prémisses et virtualités, l'existence tourne à vide puisqu'on n'y échange que ce qu'on a déjà.

Mais cette critique soulève une objection. Le rejet de l'ethnopopulisme se propose comme un crible ou un critère pour distinguer les formes politiquement soutenables du populisme. L'anti-essentialisme fait alors office de verrou théorique pour empêcher l'effondrement du populisme émancipateur voulu par Laclau et Mouffe en chauvinisme inhospitalier à la différence. En d'autres termes, ce dispositif tient lieu de garde-fou contre des interprétations par trop schmittiennes du genre de celle d'Alain de Benoist. Toutefois, le coût politique d'un tel dispositif théorique est considérable. En effet, en raison de son aspect purement formel, il fait *de facto* basculer dans le mauvais camp des pans entiers de l'histoire politique non occidentale, et notamment une part significative de l'anticolonialisme, qu'il émane des pays du Sud ou qu'il se soit opposé au colonialisme intérieur des nations du Nord. Or la distinction entre l'usage libérateur de formes culturelles dépréciées, voire tenues pour abjectes et l'affirmation impériale ou purificatrice d'une civilisation fantasmée comme grandiose ne peut se faire que par le biais d'un recours attentif à l'histoire. Il importe alors de restituer chaque groupe social, avec ses revendications, ses demandes et la trajectoire des noms qu'il s'est donnés, dans une historicité particulière. Or c'est précisément à cet effort que le populisme de gauche se refuse.

On trouve un exemple frappant du manque de précaution historique qui guide la critique de l'ethnopolulisme dans la mobilisation par Laclau de l'exemple de l'apartheid : « La logique de l'*apartheid* n'est pas l'apanage des seuls groupes dominants. [...] À leur limite extrême, là où on touche à la différence à l'état pur, le discours de l'opresseur devient indiscernable de celui de l'opprimé²⁹ ». Laclau analyse ainsi l'apartheid comme une « logique » et comme un « discours ». Ce qui implique, en outre, qu'il ne mobilise la notion d'apartheid qu'à titre de métaphore, pour désigner les politiques de la séparation ou le particularisme en général. Cet usage, négligeant des rapports de force sociaux effectifs, équivaut à avaliser le discours officiel élaboré par le premier ministre sud-africain Hendrik Verwoerd, qui présentait ce régime de ségrégation et de discrimination systématique à l'égard des populations non blanches comme une forme de « développement séparé ». Réduit à un discours ou à une logique, l'apartheid est présenté par Laclau, comme par Verwoerd, comme un dispositif symétrique, fondé sur le principe de la séparation. Mais en réalité, il s'agissait d'un système où l'accès aux terres cultivables, aux ressources minières, aux emplois rémunérateurs et à l'éducation était généralement réservé aux Blancs ; son principe n'est donc pas celui de la séparation, mais celui de la suprématie blanche³⁰. Résumant erronément l'apartheid à une logique et un discours, Laclau méconnaît que dans « ce contexte historique, [...] on se trouve face à une opposition entre *possédants* et *dépossédés*, les Blancs ayant délibérément été placés en situation de *possédants* et les Noirs de *dépossédés*³¹ », comme l'écrit le militant et intellectuel sud-africain Steve Biko. En somme, l'apartheid n'est réversible qu'à la faveur d'un jeu d'analogies et de fausses équivalences, ignorant que les principes moteurs de l'apartheid furent la violence, le pouvoir et l'exploitation dont les Blancs ont historiquement été les bénéficiaires.

Selon Laclau, une « élaboration intellectuelle d'une conscience commune » équivaut à « l'invention d'un passé mythique³² ». L'ethnopolulisme résulterait alors d'une trop grande rigidification du mythe fondateur. Pourtant, un mouvement politique peut tout à fait rassembler bon nombre des caractéristiques que Laclau prête à l'ethnopolulisme sans toutefois sombrer dans l'immobilisme et la xénophobie. C'est le cas lorsque la conscience commune n'est pas unifiée par quelque récit mythique, mais par une commune expérience, connaissance et prise de conscience de l'histoire. En effet, les communautés telles que celles qui sont issues de la lutte contre

29. Laclau, *La Guerre des identités*, p. 83.

30. Mills, Charles W., « White supremacy », in : Lott, Tommy L. et John P. Pittman, (dir.), *A Companion to African-American philosophy*, Malden, Blackwell Publishing, 2003, p. 273.

31. Biko, Steve, *Conscience noire. Écrits d'Afrique du Sud, 1969-1977*, trad. Natacha Filippi, Paris, Éditions Amsterdam, 2014, p. 85. C'est Biko qui souligne.

32. Laclau, *La Raison populiste*, p. 227.

l'apartheid ne se fondent pas sur l'invention d'un passé mythique mais sur le partage d'une expérience historique commune. Et ce qui prévient ces expériences de basculer dans le mythe, c'est la part de négativité qu'elles contiennent, puisque le passage au mythe est ce qui tend à effacer du passé sa part de crime. Un exemple de pensée apparemment ethnopopuliste mais qui ne saurait l'être est fourni par le mouvement de la « conscience noire » porté par Steve Biko dans les années 1970.

Le populisme de gauche fait montre d'une double négligence qui se manifeste dans une méconnaissance des mouvements antiracistes et anti-impérialistes d'une part, et de la question de l'historicité de l'autre. Dans *l'Hégémonie et Stratégie socialiste* de 1985, déjà, Laclau et Mouffe se référaient volontiers au « pluralisme requis par l'extension des nouveaux mouvements sociaux³³. Dans son manifeste *Pour un populisme de gauche* daté de 2018, Mouffe continue à invoquer « l'émergence, dans les années 1960, de ce que l'on a appelé "les nouveaux mouvements sociaux"³⁴ » pour légitimer son approche. Mais, bien qu'elle fasse partie depuis plus de trente ans du répertoire théorique des auteurs, cette formule empruntée à la sociologie d'Alain Touraine n'y est jamais que le support d'énumérations vagues où se côtoient sans ordre écologisme, féminisme ou antiracisme. Il s'agit alors d'en appeler, sur le mode du bon sens, à la reconnaissance d'un pluralisme des luttes sociales qui caractériserait l'époque actuelle. Mais ce sans jamais décrire les stratégies politiques mises en œuvre par ces mouvements, en faisant l'économie de toute analyse de leur structure, ni se préoccuper de leur histoire ou de leurs objectifs. Les « nouveaux mouvements sociaux » sont ainsi mobilisés à la manière d'un slogan davantage que comme un concept. *Hégémonie et Stratégie socialiste* consacre de longues pages à un examen, d'inspiration déconstructionniste, de l'histoire du mouvement ouvrier. En revanche, dans l'ensemble de l'œuvre de Laclau et Mouffe, lesdits « nouveaux mouvements sociaux » ne font pour leur part l'objet que de mentions entendues.

Or la politisation de la question raciale est étrangère à l'imaginaire de politiques « transversales » et décentralisées, qui catalyseront mai 68 ou se construiront à partir de son héritage — ce qui constitue le fondement de ce que les sciences sociales ont rassemblé autour de la formule de « nouveaux mouvements sociaux³⁵ ». Une telle assimilation revient à priver l'antiracisme de toute l'épaisseur de la longue histoire de domination et de luttes dont il est issu. La politique de la libération noire est aussi ancienne que la traite

33. Laclau et Mouffe, *Hegemony and Socialist strategy*, p. 127.

34. Mouffe, Chantal, *Pour un populisme de gauche*, trad. Pauline Colonna d'Istria, Paris, Albin Michel, 2018, p. 45.

35. Vaillancourt, Jean-Guy, « Mouvement ouvrier et nouveaux mouvements sociaux : l'approche d'Alain Touraine », *Cahiers de recherche sociologique*, no. 17, 1991, p. 213-222.

transatlantique qui transforma les Africains en biens meubles³⁶, et son expression théorique sous la plume d'intellectuels afro-européens date au moins du XVIII^e siècle³⁷. En d'autres termes, le refus militant et l'analyse critique de la déshumanisation noire et du capitalisme racial sont, selon toute vraisemblance, plus anciens que cet immuable point de référence qu'est le mouvement ouvrier pour Laclau et Mouffe. C'est pourquoi le seul recours de la catégorie impropre de « nouveaux mouvements sociaux » dans ce contexte signale une méconnaissance des politiques de la race et une incompréhension de l'importance politique incontournable de l'historicité, qui s'alimentent réciproquement dans la théorie populiste de gauche.

Aux yeux de Laclau et Mouffe, toutes les identités sont indifféremment différentielles, c'est-à-dire non substantielles, et se solidifient dans des antagonismes. En d'autres termes, une identité ne saurait avoir de contenu propre, et si d'aventure elle en acquiert un, Laclau nous avertit qu'elle se condamne à sombrer dans l'ethnopolulisme, la xénophobie, le rejet violent de l'altérité. Or les luttes et réflexions afro-descendantes, et plus généralement décoloniales ne peuvent s'accommoder d'une telle censure de l'historicité. Elles se doivent au contraire de regarder en arrière ; elles héritent de situations antagoniques et de stratégies passées qui éclairent le présent. Il leur est impossible de souscrire sans reste à l'idée d'un espace politique mouvant, qui ne cesse de se reconfigurer au gré des demandes politiques qui émergent et viennent indifféremment s'agréger les unes aux autres. Comme l'explique Biko, le racisme étant une négation, un anéantissement de l'être des populations qu'il déshumanise, la revalorisation de soi, notamment historique et mémorielle, au moyen d'une « politique de puissance³⁸ » est un moment *sine qua non* de toute stratégie politique antiraciste conséquente. Dans ce sens, la naïveté des critiques que Laclau adresse à Frantz Fanon dans *La Raison populiste* témoigne encore du peu de cas que fait sa théorie de l'historicité. En effet, en vertu d'une insistance formaliste et abstraite sur la plasticité des appartenances, il critique l'opposition fanonienne entre colon et colonisé, trop tranchée à ses yeux : « la netteté de la distinction opérée par Fanon entre le “dedans” et le “dehors” doit être remplacée par un jeu plus complexe dans lequel rien n'est complètement dedans ni dehors³⁹ ». Mais Laclau suppose ici une liberté d'appartenance, une porosité du dedans et du dehors, qui ne saurait exister lorsque la frontière ami/ennemi est racialement définie.

36. Anselin, Alain, *Le Refus de l'esclavage : résistances africaines à la traite négrière*, Paris, Duboiris, 2009 ; Helg, Aline, *Plus jamais esclaves ! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation (1492-1838)*, Paris, La Découverte, 2016.

37. Cugoano, Ottobah, *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres* (1787), trad. Antoine Diannyère, Paris, La Découverte, 2009 ; Equiano, Olaudah, *Ma Véridique histoire par Equiano, Africain, esclave en Amérique, homme libre* (1788), trad. Régine Mfoumou-Arthur, Paris, Mercure de France, 2008.

38. Biko, *Conscience noire*, p. 87.

39. Laclau, *La Raison populiste*, p. 180.

Et il ne s'agit pas alors d'une séparation ami/ennemi, mais bien plutôt d'une séparation esclave/maître. Et l'on sait, depuis Toussaint Louverture et Hegel, que s'il est une frontière qui ne saurait se traverser sans encourir le risque de la mort, c'est bien celle-ci.

Du fait de sa volonté de ne pas répéter le principe marxiste selon lequel il y aurait un sens de l'histoire fondé sur l'économie déterminante en dernière instance, Laclau et Mouffe refoulent l'importance décisive des acteurs politiques historiquement constitués. Et plus spécifiquement, en l'espèce, l'importance de groupes marqués par ce que j'appelle une *historicité profonde*. Par cette expression, je désigne la combinaison et la concaténation de trois phénomènes :

1. La persistance subie de modes de domination issus du passé (par exemple : aux États-Unis, les assassinats des Noirs par une police issue des brigades de contrôle et de répression des esclaves).
2. L'existence et la transmission d'une culture de lutte (la conscience noire ou le pouvoir noir dans la variété de leurs déclinaisons).
3. La présence de marqueurs physiques ou d'un habitus trahissant l'appartenance à un groupe subalterne (une couleur de peau sombre, des cheveux crépus, des lèvres charnues, de larges narines, un accent et un vocabulaire spécifiques, etc.).

Les Africains-Américains représentent un exemple frappant d'un groupe social marqué par une historicité profonde. Il y en aurait bien d'autres. L'anamnèse et la connaissance de cette historicité profonde conduisent à un engagement politique que j'oserais qualifier d'*essentialiste* — en essayant de débarrasser ce terme de toutes les valorisations négatives qui lui ont été accolées depuis une bonne trentaine d'années. Dans une pratique politique essentialiste, fondée sur une historicité profonde, il s'agit de mettre en œuvre un savoir et non de « faire comme si ». Faire comme si, ce peut être inventer une tradition mythique, ou bien composer avec l'idée bâtarde et nécessairement de mauvaise foi d'un « essentialisme stratégique ». Toutefois, il ne s'agit pas de défendre le dogmatisme ou l'ethnopolulisme. Dans l'historicité profonde, ce n'est pas un signifiant qui fonde l'unité politique du groupe, mais un ensemble beaucoup plus dense de significations multiples. Comme le souligne Biko, « c'est une culture qui émane des circonstances communes de l'oppression⁴⁰ ». Elle se manifeste selon lui dans un rejet de la destruction de l'humanisme et de l'esprit africains par l'industrialisation et la militarisation du monde. Une telle notion ne concerne que les populations historiquement situées dans une position de subalternité vis-à-vis d'une puissance dominante, et notamment la puissance européenne. En effet, la modernité de tels peuples s'est forgée dans des contextes où les spécificités raciales, ethniques ou culturelles étaient investies et renforcées par un

40. Biko, *Conscience noire*, p. 80.

système qui en a fait un instrument de discrimination entre les populations. On peut citer quelques exemples : la traite des Noirs vers les Amériques, le statut d'indigène des colonies françaises, les lois Jim Crow aux États-Unis ou l'Apartheid en Afrique du Sud. Il en va de même des populations autochtones d'Amérique du Nord, et il n'est pas étonnant que les analyses du théoricien Glen Coulthard, issu de la nation dénée, recoupent en de nombreux points celles de Biko⁴¹. Certes, l'identité blanche européenne a elle aussi été définie racialement et culturellement. Mais elle a précisément été déterminée par sa plasticité, sa non-essentialité, son universalité, sa capacité de tout posséder, de devenir tout, l'infinité de ses possibilités de transformation. Et c'est à ce titre que la pensée politique de Laclau demeure largement tributaire de l'eurocentrisme. Il n'y a pas d'historicité profonde européenne. Comme l'ont montré Aimé Césaire dans son *Discours sur le colonialisme* et Enrique Dussel dans son ouvrage sur la conquête des Amériques, la subjectivité coloniale conquérante l'a balayée⁴². Car, pour se rendre capable de conquérir l'univers, de massacrer, de réduire en esclavage, d'essoucher des nations et de transborder des peuples, il a fallu que l'Europe s'oublât comme culture, comme civilisation, comme humanisme.

Du pluralisme des opinions à la pluralité des historicités

La notion de « pluralité » développée par Hannah Arendt⁴³ a été une source d'inspiration importante pour la pensée politique contemporaine du pluralisme, notamment celle de Laclau et Mouffe. Dans cette tradition, la fin du pluralisme est de préserver une *pluralité des opinions*, c'est-à-dire de notions approximatives et toujours contingentes qui se construisent et s'affrontent dans l'action politique⁴⁴. Comme le souligne Étienne Balibar, la dimension sociale, pré-politique ou historique, ce lieu où se heurtent et s'affairent les corps, où se fabriquent les insatisfactions et les demandes démocratiques, est cantonnée par Laclau et Mouffe à un « en-deçà de la construction ou formalisation proprement politique, qui est au fond l'équivalent d'une "chose en soi" kantienne⁴⁵ ». Or cette opacité du domaine pré-politique rend possible une sorte de prométhéisme identitaire, à la faveur duquel il appartiendrait au populisme de créer un peuple *ex nihilo*. La valorisation du pluralisme qui traverse les travaux de Laclau et Mouffe participe du système de défense qu'ils élaborent contre le populisme de

41. Coulthard, Glen Sean, *Peau rouge, masques blancs. Contre la politique coloniale de la reconnaissance* (2014), trad. Arianne des Rochers et Alex Gauthier, Montréal, Lux, 2018.

42. Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme* suivi du *Discours sur la négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004 ; Dussel, Enrique, 1492. *L'occultation de l'autre*, trad. Christian Rubel, Paris, Éditions Ouvrières, 1992.

43. Arendt, Hannah, *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012.

44. Mouffe, *Le Paradoxe démocratique*, p. 30-32.

45. Balibar, Étienne, *La Proposition de l'égaliberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 237.

droite. Sa pièce philosophique centrale est un anti-essentialisme radical. Répondant aux objections selon lesquelles le populisme de gauche viserait la création d'un sujet politique homogène, niant toute pluralité, elle écrivait : « une stratégie populiste de gauche est déterminée par une approche anti-essentialiste d'après laquelle le "peuple" n'est pas un référent empirique mais une construction politique discursive⁴⁶ ». Mouffe ignore que la dogmatique anti-essentialiste est précisément aujourd'hui le principal vecteur de négation du pluralisme et d'affirmation de l'homogénéité. Il fonctionne comme une injonction à dissoudre toutes les différences fortes : tout ce qui se veut essentiel. Chaque groupe accorde une signification différente à un même terme ou symbole rassembleur. Mais il demeure la question de ceux que ces symboles excluent. Ceux qui sont trop « essentialistes » et considèrent que ces symboles ont une signification historique et ne sont pas des « signifiants vides ». L'anti-essentialisme ne voit partout que signifiants vides, discursivité et construction, théorise une plasticité radicale du sujet politique qui affaiblit significativement la notion de pluralisme dont Laclau et Mouffe font usage. Si tout est constructible et malléable, déconstructible et substituable, il n'y a pas de pluralité, mais au contraire le fantasme d'une fongibilité, d'une constante interchangeabilité des appartenances collectives. Car au-delà de la pluralité des opinions qui sont toujours révocables, un pluralisme au sens fort du terme n'exigerait-il pas d'envisager la pluralité des formes d'existence et des trajectoires historiques ? C'est-à-dire, plus précisément, un pluralisme des attachements ou des engagements ontologiques : la part de leur existence que celles et ceux qui forment le « peuple » peuvent vouloir politiser, mais qu'ils ne veulent pas perdre en entrant dans sa composition. Ce dont ils refusent politiquement la déconstruction. L'anti-essentialisme radical de Laclau et Mouffe les rend aveugles à cette part non résiliable des identités, jugées essentielles à leur propre existence par les agents eux-mêmes. Leur seule affirmation ne suffit pas à basculer dans l'ethnopolulisme.

Comme l'a montré l'anthropologue Arjun Appadurai, c'est lorsqu'une « profonde incertitude sociale se mêle à de hauts niveaux de certitude doctrinale⁴⁷ » que le populisme peut dégénérer en une quête violente de pureté qui passe par l'expulsion ou l'éradication des minorités. Il est envisageable qu'en donnant une place, philosophiquement et politiquement, aux essentialismes plutôt qu'en cherchant à les dissoudre dans le constructivisme, il deviendra possible de prévenir les velléités purificatrices. Les essences ne sont pas comme telles des obstacles à la politique démocratique. Il semble condescendant et inexact d'avancer, comme le fait Mouffe, que ces attachements ne seraient que les substituts consolatoires d'identités politiques

46. Mouffe, *Pour un populisme de gauche*, p. 91.

47. Appadurai, Arjun, *Géographie de la colère : la violence à l'âge de la globalisation* (2006), Paris, Payot & Rivages, 2009, p. 132.

authentiques⁴⁸. On peut au contraire les envisager comme des *amalgames* d'attachements primordiaux et d'engagements politiques. Un attachement, même affirmé avec force, n'est pas un destin. Les essences sont elles-mêmes politiquement clivées. Pour reprendre un exemple fort polarisé, et par là clarificateur, le christianisme dans l'Amérique latine des années 1960-1970 a pu se partager entre soutiens conservateurs aux dictatures militaires et une théologie de la libération infusée de théorie sociale marxiste et de praxis révolutionnaire. Méconnaissant ce caractère politique des attachements identitaires, le pluralisme tel que le conçoivent Laclau et Mouffe rejoint un multiculturalisme qui a généralement considéré les attachements comme une affaire privée — ce qui équivaut à les priver de leur dimension collective, à saper leur portée politique et mobilisatrice.

Dans l'anti-essentialisme de Laclau et Mouffe, les agents sociaux sont toujours décrits comme construits discursivement. « L'«identité» de ce sujet multiple et contradictoire est donc toujours contingente, précaire, temporairement fixée à l'intersection de ces discours et dépendant de formes particulières d'identification⁴⁹ ». La catégorie de contingence, centrale dans la réflexion populiste de gauche, vient se substituer au concept d'histoire qui fut au cœur de la théorie politique révolutionnaire des ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles. Laclau et Mouffe rompent avec l'héritage des philosophies de l'histoire marxistes où le présent s'annonçait comme un moment d'urgence exigeant un effort considérable pour dénaturer les structures de domination et d'exploitation du passé. Le présent s'envisageait alors comme le lieu d'un effort politique et théorique considérable en vue de faire dérailler le train du passé de son inexorable trajectoire. Tout au contraire, pour le populisme de gauche, l'historicité se dissout dans la contingence et devient un synonyme d'irréalité et veut que les « choses pourraient toujours être autrement qu'elles sont » et qu'il n'y a « pas de fondement ultime⁵⁰ ». L'ordre social ne serait tissé que de constructions discursives d'autant plus faciles à réordonner que leur édification fut arbitraire. L'histoire n'est plus ce qui s'impose, ce à quoi il faudra s'affronter, mais ce qui vient opportunément prouver la contingence de toute chose, puisque l'ordre social présent ne fut pas identique à lui-même de toute éternité.

À l'encontre de cette doctrine qui veut la dissolution de toutes les trajectoires historiques spécifiques, la conscience noire n'a pas prétendu produire de toutes pièces un peuple qui manque ; elle a réactivé une historicité profonde, porteuse d'un engagement radical. On l'a vu, Laclau pense l'universel, ou plutôt la nécessité d'une proclamation de principes universels, comme l'envers d'un besoin, d'un manque à être de la communauté. Le désir

48. Mouffe, Chantal, *L'Illusion du consensus* (2005), trad. Pauline Colonna d'Istria, Paris, Albin Michel, p. 49.

49. Mouffe, *Pour un populisme de gauche*, p. 125.

50. *Ibid.*, p. 124.

d'universel du peuple est la manifestation de son incomplétude. Or la conscience noire ne prône pas l'engagement au nom de principes à l'universalité précaire, mais au nom de la *dignité*, c'est-à-dire de la survie⁵¹. Dans cette perspective, ce dont souffre le peuple n'est pas un manque, mais un excès : une violence excessive, débridée pèse sur les minorités. La plénitude ne manque pas ; elle est présente dans la dignité dont hérite chaque membre de la communauté, mais qui ne cesse d'être niée par un lourd dispositif, tissé de violences multiples, qui cloisonne les individus dans ce que Frantz Fanon appelait la zone du non-être. Comme le répondit l'écrivain Africain-Américain Richard Wright à Sartre qui lui parlait de la condition des habitants de Harlem, « il n'y a pas de problème noir, il n'y a qu'un problème blanc ». De même, ce n'est pas aux Noirs qu'il « manque » quelque chose ; c'est la prédation blanche qui est en excès.

La définition désinvolte de l'eurocentrisme que se donne Laclau l'a rendu aveugle à ce problème. Se basant notamment sur l'exemple du colonialisme, il écrit ainsi que « l'eurocentrisme était le résultat d'un discours qui ne distinguait pas entre les valeurs universelles défendues par l'Ouest et les agents sociaux concrets qui les incarnaient⁵² ». Comme si le colonialisme n'était pas organiquement lié à ces valeurs elles-mêmes, et que les exactions qui l'ont accompagné n'étaient que le fait de déviations mineures et localisées, liées à la cruauté de certains acteurs spécifiques. Il me semble que c'est plutôt la postulation par Laclau que tous les mouvements sociaux ont pour motivation la réalisation de la plénitude de la communauté qui est une perspective eurocentriste. Eric Garner a été étouffé par la police à New York en 2014 pour avoir vendu illégalement des cigarettes. Ses derniers mots, « *I can't breathe* » (je ne peux pas respirer), se sont transformés en cri de ralliement. Cette expiration, devenue mot d'ordre politique, n'a rien à voir avec un désir de plénitude. Car ce qui fait défaut à l'analyse de Laclau, c'est la prise en compte de l'effort d'auto-affirmation de la structure dominante elle-même : c'est, dans notre exemple, l'État policier étatsunien blanc qui cherche à réaliser sa plénitude au moyen de l'élimination des Noirs. Pour emprunter les mots de Steve Biko, le racisme blanc « se déploie comme une totalité inquiétante, qui modèle à la fois l'offensive qu'elle mène et la défense que nous lui opposons⁵³ ». La philosophie sociale peut-elle légitimement considérer l'exigence que cessent les assassinats impunis de jeunes hommes noirs comme ce que le populisme de gauche appelle une « demande » ? Est-ce bien cette catégorie ontologique qui s'impose ? Ce qui est en jeu dans la conscience noire, et plus largement dans toute l'histoire vaste du radicalisme noir à travers le monde, n'est pas une logique de la

51. Ajari, Norman, *La Dignité ou la Mort. Éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte, 2019.

52. Laclau, *La Guerre des identités*, p. 90.

53. Biko, *Conscience noire*, p. 86.

demande, mais une logique de la protestation. Le peuple noir qui s'y exprime n'est pas constitué d'humbles solliciteurs. Il lutte pour sa dignité, par tous les moyens nécessaires.

Conclusion

Les principales forces du populisme de gauche résident, d'une part, dans la subtilité de la double ontologie du politique qu'il propose et, de l'autre, dans sa redécouverte du rôle mobilisateur des affects politiques. Toutefois, sur le plan théorique aussi bien que sur le plan stratégique, il ne se donne pas les moyens d'appréhender la question raciale de manière pertinente. Laclau et Mouffe en ignorent obstinément la spécificité, l'envisageant comme un problème mineur, c'est-à-dire comme une question minoritaire parmi d'autres, énumérée entre l'écologisme et le féminisme, mais jamais hissé à la dignité d'un enjeu politique de premier ordre. Pourtant, la race est une question d'ontologie politique fondamentale : elle commande qui est qualifié pour être identifié comme un sujet politique. Elle discrimine celles et ceux qui ont la possibilité de participer à la vie publique des autres, tenus pour des bêtes, des biens meubles, des vermines ou des criminels. Le problème est d'autant plus saillant que ses répercussions politiques sont palpables. Si le populisme de gauche s'est défini lui-même, non seulement comme une philosophie sociale, mais encore comme une stratégie de conquête du pouvoir, notamment par la voie électorale, force est de constater sur ce plan le coût important de son ignorance de la question raciale. Aux États-Unis, « Bernie Sanders, dont la stratégie relève clairement d'un populisme de gauche⁵⁴ » selon Mouffe, peine à agréger les votes de la communauté noire⁵⁵. Son traitement des questions liées à la répression policière et plus généralement à la violence d'État qui frappe essentiellement les minorités raciales aux États-Unis est ambigu, notamment car il se refuse à penser la spécificité historique et sociologique de ces populations comme appelant un traitement politique singulier. De même, en Europe, la formation populiste France Insoumise découvre tardivement l'enjeu que représentent pour son implantation les populations, notamment noires et nord-africaines, des quartiers ségrégués⁵⁶. Pour combler ses lacunes, le populisme de gauche devra renoncer à son dogme anti-essentialiste, et notamment admettre qu'il existe de l'*inarticulable*. Il existe des conflits éthiques enracinés dans la société qui ne sauraient être simplement dépassés en appelant à davantage de fluidité identitaire. Car la question raciale n'est pas prioritairement une affaire

54. Mouffe, *Pour un populisme de gauche*, p. 116.

55. Johnson, George, « The curious case of Bernie Sanders and Black voters », afropunk.com, 2019, <https://afropunk.com/2019/11/the-curious-case-of-bernie-sanders-and-black-voters/>.

56. Graulle, Pauline, « La France Insoumise, au défi des quartiers populaires », mediapart.fr, <https://www.mediapart.fr/journal/france/191118/la-france-insoumise-au-defi-des-quartiers-populaires>.

d'identités, mais de surexposition à la violence sociale et d'abrègement de la vie⁵⁷. Pour les populations victimes de racisme, qui n'ont historiquement jamais été au cœur des grands mouvements de coalition du genre de ceux que prône le populisme de gauche, perdre de vue la spécificité de leurs propres intérêts est de nature à entraîner des conséquences vitales.

57. Harris, Leonard, « Necro-being: an actuarial account of racism », *Res Philosophica*, vol. 95, no. 2, 2018, p. 281.

Objectivité des valeurs : analyse, réduction et assimilation

Jacques Duranceau

Volume 48, numéro 1, printemps 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077839ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077839ar>

[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

Duranceau, J. (2021). Objectivité des valeurs : analyse, réduction et assimilation. *Philosophiques*, 48(1), 115–136. <https://doi.org/10.7202/1077839ar>

Objectivité des valeurs : analyse, réduction et assimilation

JACQUES DURANCEAU

Université du Québec à Montréal

1. Introduction

La notion d'objectivité des valeurs représente un enjeu important chez plusieurs philosophes moraux. Mais lorsqu'on lit les textes des auteurs qui se sont intéressés à cette notion et qu'on tente de comprendre exactement à quoi réfèrent les expressions « objectif », ou « objectivité » ou « objectivité des valeurs », il est parfois difficile de savoir précisément de quoi il est question. Si on jette un coup d'œil chez quelques-uns des principaux auteurs qui ont écrit sur la question aux 20^e et 21^e siècles, on se rend compte qu'ils sont parfois très critiques à l'égard de cette notion.

Moore considère qu'on fait souvent un usage erroné des termes « subjectif » et « objectif ». Il affirme notamment que le sens du terme « subjectif » est désespérément ambigu et que « objectif » est souvent confondu avec « intrinsèque », et « objectivité » avec « internalité » (*internality*)¹. Hare parle de la « difficulté extrême » qu'il y a à faire la distinction entre « subjectif » et « objectif »². Il considère également que l'objectivisme est une notion confuse et inutile, notamment parce qu'elle est indistinctement opposée au relativisme, au subjectivisme ou à l'émotivisme³. Il affirmera aussi que les termes « objectif » et « subjectif » n'ont apporté que de la confusion dans la philosophie morale et qu'ils n'ont jamais reçu une définition claire⁴. Timmons juge que les caractérisations de l'« existence objective » en termes d'indépendance sont vagues⁵.

De son côté, Wiggins affirme que lorsque les philosophes parlent d'objectivité, il faut toujours garder à l'esprit la possibilité qu'ils ne savent pas ce qu'ils font ou qu'ils n'ont aucune idée de ce qui s'est dit avant eux⁶. Selon Searle, les notions d'objectivité et de subjectivité sont une source de confusion massive dans notre tradition intellectuelle occidentale⁷. Enfin, voici un commentaire de Darwall *et al.* : « One cannot, of course, assume that "objective knowledge" has any definite, well-understood and articulated

1. Moore, 1922, p. 253 ; p. 255-257.

2. Hare, 1975.

3. *Ibid.*, 1965, index, note 19.

4. *Ibid.*, 1972, p. 40.

5. Timmons, 1999, p. 35.

6. Wiggins, 2006, p. 375.

7. Searle, 2001, p. 55.

meaning⁸ ». Et pourtant, malgré ces commentaires critiques, on trouve également des auteurs qui jugent cette notion fondamentale : « Objectivity is the central problem of ethics. Not just in theory, but in life⁹ ».

Les auteurs qui soulignent la confusion qui caractérise selon eux la notion de l'objectivité des valeurs en viennent souvent à s'interroger sur l'usage et la signification des termes « objectif » et « objectivité »¹⁰. Dans « Miscellanea Metaethica » notamment, onzième essai de *Ethics*, Wiggins s'interroge sur la différence entre « objectif » et « non-subjectif ». Cette question est fondamentale et on peut penser qu'une analyse plus systématique des éléments constitutifs de la notion d'objectivité permettrait d'en arriver à une compréhension plus claire de cette distinction.

Le but du présent article est de clarifier cette notion qu'est l'objectivité des valeurs. Je défends deux thèses. Premièrement, à partir de ce qu'on constate dans la littérature, je défends l'idée qu'on peut réduire et assimiler la signification de « objectif » aux deux caractéristiques fondamentales suivantes : ontologique et épistémique. J'avance également l'idée que ces deux significations sont individuellement suffisantes et conjointement non nécessaires (l'une et l'autre suffisent à définir « objectif »). Ma seconde thèse est que, si « objectif » a le sens épistémique de « valide universellement », l'absence d'éléments subjectifs comme la partialité, les préjugés ou les préférences dans une affirmation ou une production intellectuelle quelconque (thèse, compte rendu, analyse, etc.) ne peut garantir ou justifier cette objectivité. Autrement dit, et malgré ce qu'on entend souvent, il n'est pas suffisant d'affirmer qu'un énoncé ou un texte est impartial ou dénué de préjugés pour conclure qu'il est objectif (au sens épistémique).

La distinction sur laquelle je m'appuie est notamment proposée par John Searle dans *The construction of social reality* (1995), dans *Rationality in action* (2001) et dans *Seeing things as they are* (2015). Selon Searle, les quatre catégories suivantes permettraient d'inclure tous les faits, empiriques et non empiriques, ainsi que les affirmations correspondantes : l'objectivité ontologique et épistémique, et la subjectivité ontologique et épistémique. Mais Searle ne s'intéresse pas spécifiquement à l'objectivité en morale et sa proposition ne s'appuie pas sur une étude de l'usage de cette notion chez les philosophes moraux (ni sur aucun autre corpus d'ailleurs). L'intérêt du présent article est, entre autres, de démontrer la validité de la thèse searlienne à partir surtout de ce qu'on constate chez les philosophes moraux des 20^e et 21^e siècles qui se sont particulièrement intéressés à l'objectivité des valeurs¹¹.

8. Darwall et al., 1992, p. 37, note 29, mes italiques.

9. Nagel, 1986, p. 138.

10. Voir Wiggins, 2006, p. 373 ; Searle, 2001, p. 55 ; Moore, 1922, p. 252-258 ; Hare, 1975.

11. Searle n'est pas le seul à parler d'objectivité épistémique et ontologique. On retrouve des références à l'objectivité épistémique chez : Prinz, 2007, p. 139 ; Leiter, 2001, p. 1, p. 3 ; Raz, 2001, p. 196-199 ; Railton, 1996, p. 56 ; Svavarsdottir, 2001, p. 147. On retrouve des

Voici les détails de l'organisation du présent texte. La première partie apporte des précisions sur les textes à l'étude, ma démarche méthodologique et sur certaines considérations préliminaires. L'objectif de la deuxième partie est d'identifier divers énoncés types susceptibles de représenter adéquatement les explications ou les définitions proposées par les auteurs relativement à l'objectivité des valeurs en général et à l'adjectif « objectif » en particulier. Ce travail s'effectuera notamment à partir de l'opposition entre énoncés à caractère négatif et énoncés à caractère positif (essentiellement : ce *qu'est* et ce que *n'est pas* l'objectivité). Au terme de cette deuxième section, j'aurai regroupé l'ensemble des conceptions sous cinq énoncés. Enfin, dans la troisième section, j'explique comment on peut réduire ou assimiler ces cinq énoncés à deux énoncés qui sont censés représenter les significations épistémique et ontologique. J'avance notamment l'idée que toutes les définitions négatives de l'objectivité, sauf celle référant à l'indépendance existentielle, peuvent être réduites et assimilées à une définition positive à caractère épistémique. J'explique également pourquoi l'absence d'éléments subjectifs comme la partialité ou les préjugés ne peut garantir ou justifier l'objectivité.

2. Textes à l'étude, démarche et considérations préliminaires

Il y a divers aspects à considérer avant d'aborder la question de la conception de l'objectivité des valeurs. Le premier concerne la manière qu'ont les auteurs de présenter leur proposition de ce qu'est l'objectivité en général, l'objectivité des valeurs en particulier. Ce ne sont pas tous les auteurs qui proposent une définition explicite, circonscrite dans l'espace de quelques phrases. Ce qu'on pourrait appeler la « conception » d'un auteur s'élabore parfois sur plusieurs pages et/ou dans plusieurs textes. Pour parvenir à une compréhension juste de ce qu'est l'objectivité des valeurs pour un auteur, il faut parfois tenir compte de plusieurs passages qui ne réfèrent pas toujours explicitement et directement au thème de l'objectivité. C'est la raison pour laquelle il est restrictif de parler de *définition* et plus juste de parler de *conception* ou d'*explication*, même si ces deux derniers termes ne devraient pas non plus impliquer que les auteurs en question ont spécifiquement développé une théorie sur la question. Néanmoins, la plupart des textes choisis dans le présent article sont ceux d'auteurs qui accordent une place importante à cette notion et, comme on le verra, la plupart ont quelque chose à dire sur sa signification.

En second lieu, il sera beaucoup question dans ce qui suit de l'objectivité en général. Le fait est que même si les auteurs réfèrent ou semblent

références à l'objectivité ontologique chez : Pettit, 2001, p. 240-243. Certains philosophes parlent parfois d'objectivité « métaphysique » plutôt qu'« ontologique », mais il semble s'agir de la même chose : Svavarsdottir, 2001, p. 147 ; Prinz, 2007, p. 140. Cependant, Searle est probablement celui qui en a élaboré la théorie la plus explicite dans les ouvrages mentionnés.

spécifiquement référer à l'objectivité des valeurs dans leur propos, ils parlent souvent de l'objectivité *tout court* ou de l'objectivité en général. On doit comprendre que, notamment pour ceux qui défendent une conception objectiviste des valeurs ou des jugements moraux, il est généralement implicite que les phénomènes moraux sont aussi objectifs que les phénomènes empiriques des sciences de la nature. Dans ces cas, évidemment, les auteurs ne prennent pas la peine de constamment répéter qu'ils parlent bien d'*objectivité des valeurs*. Ceci étant, ce n'est pas toujours le cas non plus. Si certains défendent une conception objectiviste des valeurs, c'est en vertu d'un type particulier d'objectivité¹². D'un autre côté, pour ceux qui défendent une conception non objectiviste, la notion d'objectivité ne possède apparemment pas les caractéristiques nécessaires pour convenir aux phénomènes moraux, peu importe le type d'objectivité qu'on peut invoquer. Dans ce qui suit donc, je ne préciserai pas qu'il s'agit d'objectivité des valeurs si les auteurs ne le font pas eux-mêmes : on devra supposer que l'objectivité dont il est question concerne indifféremment les valeurs et les faits empiriques. Et lorsqu'il sera question d'un type particulier d'objectivité, il s'agira de bien spécifier de quoi il s'agit. L'idée est d'être fidèle à ce que disent les auteurs.

Un autre aspect concerne l'attribution de l'adjectif « objectif ». Qu'est-ce qui est objectif exactement ? L'adjectif « objectif » n'est habituellement pas associé à des objets concrets et tangibles. On ne parle pas, du moins pas dans l'usage courant, de pierre objective, de table objective, de chaise objective, de planète objective, etc. Ce n'est pas ce que l'usage a retenu au fil du temps. La qualité ou caractéristique « objectif » ne fait pas partie de celles appartenant aux pierres, aux tables, aux chaises ou aux planètes. Dans le langage courant ou scientifique, on parle plutôt de thèse objective, de compte rendu objectif, d'analyse objective, d'étude objective, etc. Dans la littérature éthique et métaéthique, « objectif » est associé à une multitude de notions. Parmi les plus courantes, on parle de fait objectif, de réalité objective, de vérité objective, de validité objective, de concept objectif et de jugement objectif¹³. Dans les moins courantes, on parle d'entité objective,

12. Pour Nagel, les valeurs relèvent d'une « objectivité mentale » ou d'une « objectivité pratique » (Nagel, 1986, p. 17-19, p. 140). Leiter avance l'idée que la morale doit se comprendre en vertu d'une « objectivité non-naturaliste » (Leiter, 2001, p. 67). Turmel et Rocheleau-Houle parlent de l'« objectivité normative » qui caractérise selon eux le constructivisme moral (Turmel et Rocheleau-Houle, 2016, p. 374-375). Pettit parle de trois types d'objectivité des valeurs : sémantique, ontologique et justificative (Pettit, 2001, p. 236). Postema affirme que l'objectivité morale est essentiellement intersubjective (Postema, 2001, p. 111). Pour Raz, les valeurs peuvent être objectives en vertu des conditions de leur « objectivité de domaine » (domain-objectivity) (Raz, 2001, p. 196-200).

13. L'adjectif « objectif » est attribué aux faits (Miller, 2003, p. 116; Sayre-McCord, 1986, p. 19; Shafer-Landau, 2003, p. 119, p. 295; Prinz, 2007, p. 139-140); à la réalité (Shafer-Landau, 2003, p. 216; Leiter, 2001, p. 79; Svavarsdottir, 2001, p. 151); à la vérité (Kant, 1788, p. 31; Mackie, 1977, p. 16, p. 36, p. 37; Shafer-Landau, 2003, p. 7, p. 215; Nagel, 1986, p. 186); à la validité (Mackie, 1977, p. 27, p. 33, p. 37, p. 43; Huemer, 2005,

d'existence objective, de standard objectif, d'exigence objective, de point de vue objectif et de représentation objective¹⁴.

Tous ces termes ont-ils quelque chose en commun ? De prime abord, pour faire suite à ce qui vient d'être dit, on peut affirmer effectivement que tous ces termes sont des concepts abstraits. Si on s'attarde à la première liste mentionnée à l'instant, celle qui concerne le langage courant ou scientifique, tous ces termes renvoient fondamentalement à des énoncés. Lorsqu'on parle d'une thèse, d'un compte rendu, d'une analyse ou d'une étude, ces termes renvoient tous à ce qu'on pourrait appeler des *productions intellectuelles écrites*, c'est-à-dire des textes et donc, des énoncés. Si on s'attarde maintenant aux termes rencontrés dans la littérature éthique et métaéthique, on peut les diviser en deux groupes. Il y a les termes qui sont utilisés en lien avec l'idée d'indépendance existentielle : des termes comme « réalité », « existence », « entité » ou « fait ». En second lieu, il y a les termes qu'on peut réduire de manière plus ou moins directe à l'idée d'énoncé, comme c'était le cas pour la première liste mentionnée plus haut. Lorsqu'on parle de vérité, de validité, de standard, de critère, etc., ces termes impliquent ou se réduisent généralement à des énoncés. On peut difficilement parler de vérité objective ou de standard objectif sans référer à l'énoncé qui l'incarne. Je laisse de côté les expressions comme « jugement objectif » ou « affirmation objective » qui renvoient évidemment à des énoncés.

Un autre aspect à considérer concerne les couples dépendant/indépendant et intérieur/extérieur, deux couples qui reviennent constamment lorsque les auteurs parlent d'objectivité. La première chose à souligner concernant le couple dépendant/indépendant est que l'indépendance se définit nécessairement par rapport à la dépendance et la dépendance est avant tout une relation. Ce qui signifie notamment que deux ou plusieurs éléments sont impliqués dans la *relation de dépendance*. Il peut paraître inutile de rappeler ce truisme, mais lorsqu'on analyse les textes des auteurs qui ont écrit sur cette question ou qui invoquent l'idée de dépendance ou d'indépendance, il est souvent difficile de déterminer quels sont exactement les éléments en présence dans la relation de dépendance qui caractérise généralement la subjectivité, et le contraire, c'est-à-dire les éléments impliqués dans la non-relation de dépendance (l'indépendance) qui caractérise généralement l'objectivité. Par exemple, si nous disons que « ce fait est objectif parce qu'il existe indépendamment de l'esprit », les deux éléments en présence dans la non-relation de dépendance sont ici le fait et

p. 192 ; Nagel, 1986, p. 139, p. 173) ; aux concepts ou conceptions (Railton, 2003, p. 260 ; Nagel, 1986, p. 4, p. 14, p. 15, p. 17, p. 19 ; Timmons, 1999, p. 179 note 3) ; aux jugements (Prinz, 2007, p. 139 ; Nagel, 1986, p. 130, p. 136).

14. L'adjectif « objectif » est attribué à l'existence (Timmons, 1999, p. 35) ; à des entités (*ibid.*, p. 20) ; à des standards (Shafer-Landau, 2003, p. 217) ; à des exigences (Mackie, 1977, p. 17, p. 27) ; à des points de vue (Nagel, 1986, p. 6, p. 7, p. 17, p. 183 ; Railton, 2003, p. 89) ; à des représentations (Svavarsdottir, 2001, p. 159).

l'esprit. Ces éléments varient beaucoup d'un auteur à l'autre (et parfois aussi, chez un même auteur)¹⁵. Dans ce qui suit, une de mes préoccupations sera de bien identifier ces éléments pour mieux déterminer sur quel plan on se trouve et à quelle signification nous avons affaire.

Un dernier point concerne la relation entre l'objectivité et le réalisme. Encore une fois, il s'agit d'un sujet potentiellement très vaste. Mon point ici est simplement de souligner certains aspects de la relation entre ces deux notions, tels qu'on peut les observer dans la littérature éthique et métaéthique. Les explications sur l'objectivité s'accompagnent (ou se confondent) souvent avec des commentaires sur le réalisme. Dans ces cas, il n'est pas toujours facile de distinguer exactement à quelle notion on réfère et surtout, quelle est la relation entre « objectivité » et « réalisme ». Rappelons premièrement que, comme les suffixes l'indiquent, le terme « réalisme » renvoie plutôt à une doctrine ou une thèse et que le terme « objectivité » réfère davantage à une qualité ou une caractéristique. Plusieurs philosophes définissent le réalisme comme une thèse qui défend l'idée que les entités ont une existence objective, c'est-à-dire indépendante de l'esprit. Dans ces cas, on pourrait parler d'une relation d'implication entre la thèse « réaliste » et la caractéristique « objectivité », c'est-à-dire que la première notion implique la seconde¹⁶. Mais certains auteurs parlent aussi d'*objectivisme*, en lien avec le réalisme¹⁷. Dans ces cas précis, on devrait plutôt parler d'une relation, sinon d'équivalence, à tout le moins de synonymie entre les deux notions. Encore que certains auteurs ont des positions nuancées sur la question. Pour Sayre-McCord par exemple, dans la mesure où il est question de conditions de vérité, le subjectivisme, l'inter-subjectivisme et l'objectivisme sont toutes des formes de réalisme¹⁸. Le point important pour la question qui m'occupe est de garder à l'esprit que la relation entre ces deux notions n'est pas clairement déterminée dans la littérature, qu'elle en soit une d'implication, d'équivalence ou de synonymie.

3. Un premier regroupement: conceptions positives et négatives de l'objectivité

L'objectif de cette section est d'identifier certains énoncés types qui peuvent représenter adéquatement les multiples définitions ou explications de l'objectivité des valeurs, telles qu'on les retrouve, surtout dans la littérature éthique et métaéthique, mais parfois aussi, dans d'autres domaines. On peut effectuer une première distinction à partir de l'opposition entre définitions

15. Voir notes 21, 22 et 23.

16. Dans *Morality without Foundations*, Timmons propose une explication de cette idée: Timmons, 1999, p. 35. Et celle-ci semble partagée par plusieurs auteurs, à quelques variations près: Wright, 1992, p. 1-32; Shafer-Landau, 2003, p. 2; Casebeer, 2003, p. 38, p. 56.

17. Voir: Clavien et Fitzgerald: 2008, p. 157, note 2.

18. Sayre-McCord, 1986, p. 16-18.

positives et négatives¹⁹. Par définition négative, j'entends une définition qui s'appuie ou met l'accent sur ce que *n'est pas* l'objectivité. Par exemple, on parle d'énoncés dans lesquels on retrouve des expressions ou des termes comme : « indépendant de l'esprit », « indépendant des attitudes individuelles », « indépendant des émotions ou des sentiments », « indépendant de toute connaissance ou idée », « impartial », « détaché », « désintéressé » ou « impersonnel »²⁰. Les quatre premières expressions s'appuient sur l'idée d'indépendance et les quatre derniers termes sont à caractère connotatif ou métaphorique.

Le terme « indépendant » ainsi que les termes à caractère connotatif ou métaphorique mentionnés sont morphologiquement construits avec des préfixes de négation : in-dépendant, im-partial, dé-taché, dés-intéressé et im-personnel²¹. D'où l'idée que ce sont des définitions négatives. Tous ces termes renvoient à une chose qui est jugée devoir être absente pour définir ou *justifier*, d'une certaine façon, ce qu'est l'objectivité : la dépendance, la partialité, l'attachement, l'intérêt, etc.

Par ailleurs, on peut dégager deux types d'usages concernant l'idée d'indépendance : un premier où il est spécifiquement question d'indépendance existentielle²² ; un second où il est davantage question d'indépendance relativement à l'état mental du sujet, sans qu'il soit spécifiquement question d'existence²³. Ainsi, dans le cas de l'indépendance existentielle, on dira qu'une entité est objective parce que celle-ci *existe indépendamment* de l'esprit, des croyances, de l'état mental ou de l'expérience subjective humaine. En ce qui a trait aux définitions où il est question d'indépendance

19. Wiggins s'interroge sur cette question dans *Ethics*, 2005, p. 373.

20. Voir les notes 21, 22 et 23.

21. Pour des passages où il est question d'objectivité et d'impartialité, voir : Prinz, 2007, p. 139; Nagel, 1986, p. 199, p. 202; Shafer-Landau, 2003, p. 40; Railton, 2003, p. 90-91; De Lazari-Radek, K., et Singer, P., 2012, p. 28-31; Daston, 2014, p. 27-42; pour des passages où il est question d'objectivité et du caractère « détaché », voir : Nagel, 1986, p. 4, p. 8, p. 14, p. 27; pour des passages où il est question d'objectivité et du caractère « impersonnel », voir : Nagel, 1986, p. 9, p. 190; pour des passages où il est question d'objectivité et de « désintérêt », voir : Railton, 2003, p. 90.

22. Pour des passages où il est question d'objectivité et d'indépendance existentielle entre les faits moraux et l'esprit (mind), voir Timmons, 1999, p. 35, entre les propriétés, les relations, les faits et l'esprit (mind), voir Moberger, 2018, p. 15; entre les faits ou propriétés morales et les croyances ou attitudes individuelles, voir Clavier et Fitzgerald, 2008, p. 157-8; entre les propriétés et l'état mental ou les représentations, voir Prinz, 2007, p. 139-140; entre les propriétés et l'expérience subjective humaine, voir D'Arms et Jacobson, 2006, p. 202.

23. Pour des définitions ou explications de l'objectivité qui impliquent l'idée d'indépendance non existentielle entre les termes moraux et les réactions particulières des agents voir : Leiter, 2001, p. 9; entre les raisons d'agir (moralement) et les intérêts personnels ou réactions impulsives (« immédiates inclinations »), voir : Postema, 2001, p. 100; entre les jugements moraux vrais et ce que les humains en pensent, voir : Shafer-Landau, 2003, p. 2; entre les faits et les désirs ou les croyances : Nozick, 2001, p. 87, p. 90; entre un point de vue (standpoint) et les êtres conscients (sentient beings) : Nagel, 1986, p. 13; entre des principes moraux et l'acceptation (endorsement) : Ripstein, 1993, p. 358.

sans qu'il soit spécifiquement question d'existence, la non-relation de dépendance se situe habituellement entre d'un côté, la raison ou des énoncés et, de l'autre, des manifestations subjectives²⁴.

De leur côté, les définitions positives sont celles qui s'appuient ou mettent l'accent sur ce *qu'est* l'objectivité. Celles-ci sont peut-être moins nombreuses et moins faciles à identifier. Ce qui est clair cependant, c'est que la plupart des conceptions positives sont celles qui tendent à attribuer le prédicat « objectif » à des énoncés et à associer l'idée d'objectivité à celles de validité²⁵. Enfin, comme on le verra plus loin, on peut mettre dans la catégorie des définitions positives celles qui impliquent l'opposition intérieur/extérieur.

En résumé, nous pourrions dégager cinq catégories de définitions :

- a) celles impliquant l'idée d'indépendance existentielle ;
- b) celles impliquant l'idée d'indépendance, sans qu'il soit question d'existence ;
- c) celles impliquant des termes à caractère connotatif ou métaphorique ;
- d) celles impliquant l'idée de validité ;
- e) celles impliquant le couple intérieur/extérieur ;

Dans ce qui suit, je vais tenter de montrer qu'on peut identifier cinq énoncés types correspondant à ces cinq catégories. L'énoncé type qui pourrait englober les divers éléments mentionnés à l'instant concernant l'indépendance existentielle pourrait être le suivant :

Cette entité est objective parce qu'elle existe indépendamment de l'esprit.

J'utilise le terme « entité » pour le moment dans un souci de neutralité, même s'il peut paraître abstrait ou trop général. Plus bas, j'explique pourquoi le terme qui est le mieux à même de remplacer « entité », dans le cas des définitions ontologiques, est le terme « fait ». Par ailleurs, comme tous les énoncés qui vont suivre, celui-ci pourrait être la réponse à l'une ou l'autre des questions suivantes : pourquoi cette entité est-elle objective ? Ou : pourquoi cet énoncé est-il objectif ? Ou encore : quelle qualité cette entité possède-t-elle pour être jugée objective ?

Le deuxième usage du terme « indépendant » n'implique pas l'idée d'existence et concerne généralement ce qu'on pourrait appeler les attitudes individuelles ou subjectives²⁶. On dira qu'une entité est objective parce qu'elle est indépendante de la volonté, des préférences, des sentiments, des

24. Voir note 23.

25. Pour des passages où l'objectivité est définie en termes de validité ou associée de près à cette notion, voir : Kant, 1788, p. 31 ; 1783, p. 67 ; Railton, 2003, p. 89-90 ; Postema, 2001, p. 110-114, p. 121.

26. Voir note 22.

goûts, etc. Il est impossible de trouver un terme résumant ou regroupant ces diverses notions et j'ai choisi « volonté » comme deuxième énoncé type :

Cette entité est objective parce qu'elle est indépendante de la volonté.

Le terme « volonté » n'est évidemment pas synonyme de « préférence », « sentiment », ou « goût ». Je ne prétends pas non plus qu'il peut les regrouper ou les recouvrir : il s'agit d'un cas type. L'important est que tous ces termes ont en commun de renvoyer à une attitude individuelle ou subjective dont l'absence est jugée nécessaire pour garantir ou justifier l'objectivité de ce dont il est question. L'extrait suivant met l'accent sur l'importance de l'accessibilité universelle aux données, accès qui peut être compromis par la volonté du chercheur qui viendrait interférer dans sa sélection des cas : « In fact, if something is objective in the sense of being testable by other subjects as well as by me, it is also necessarily independent of my will²⁷ ». Par ailleurs, notons que le terme « volonté » doit être entendu ici dans le sens « désir » et non pas dans le sens de ce qui constitue une motivation à l'action.

Qu'en est-il maintenant des définitions négatives n'impliquant pas les termes « indépendant » ou « indépendance » ? Il s'agit des termes à caractère connotatif ou métaphorique. On parle par exemple de : impartial, détaché, impersonnel et désintéressé²⁸. Comme mentionné plus haut, ces termes sont morphologiquement construits avec des préfixes de négation, d'où l'idée qu'il s'agit de définitions négatives. L'énoncé type traduisant ce genre d'énoncé pourrait être celui traitant de la partialité :

Cette entité est objective parce qu'elle est impartiale.

Ensuite, quatrième cas, l'énoncé suivant illustre une définition positive de l'objectivité :

Cet énoncé est objectif parce qu'il est valide universellement.

Ici, il est clair que seul un énoncé peut être valide universellement.

Enfin, l'autre opposition qu'on retrouve fréquemment dans les explications de l'objectivité concerne le couple extérieur/intérieur. Il est généralement question de ce qui est à l'extérieur de l'esprit, des représentations, des attitudes, des désirs, etc.²⁹ L'énoncé qui pourrait le mieux traduire cette idée pourrait être :

27. Agazzi, 2014, p. 75.

28. Voir note 21.

29. Pour des passages sur l'objectivité impliquant l'idée d'extériorité vis-à-vis de l'esprit ou de l'attitude individuelle en général, voir : Prinz, 2007, p. 141, p. 149 ; Huemer, 2005, p. 157 ; Wright, 1992, p. 1-2 ; Timmons, 1999, p. 35.

Cette entité est objective parce qu'elle existe à l'extérieur de l'esprit.

Il y a plusieurs questions philosophiques fondamentales touchant au thème de la dépendance et il serait facile de se perdre dans des réflexions connexes³⁰. J'aimerais me concentrer ici sur deux aspects qui touchent à l'usage du terme « dépendant » : l'usage concret ou réel et l'usage abstrait ou conceptuel³¹. Lorsqu'on réfère à deux entités concrètes du monde physique qui sont en relation de manière causale, on parle habituellement de dépendance. L'arrivée de nuages gris *cause* généralement de la pluie : par conséquent, la pluie *dépend* de la présence des nuages. Il en va ainsi d'une multitude de phénomènes physiques dont on dira qu'ils sont en relation de dépendance causale les uns par rapport aux autres de manière plus ou moins nécessaire selon le niveau de régularité qu'on constate. Dans ce cas-ci, le terme « dépendant » réfère à une relation entre entités concrètes du monde physique.

Mais il y a aussi un autre usage, conceptuel celui-là. Par « usage conceptuel », je parle de cet usage qu'on fait par exemple en linguistique, en logique, en géométrie, etc. En linguistique, on dira que le sens d'un verbe *dépend* à la fois du verbe lui-même et du complément qu'il sélectionne. Par exemple, quand le verbe *sortir* prend comme complément un groupe prépositionnel, comme dans *sortir avec des amis*, il a le sens de « aller à l'extérieur ». Mais lorsqu'il prend un groupe nominal comme complément, comme dans *sortir un nouveau livre*, il a le sens de « faire paraître ». En logique, on dira que la vérité d'une proposition complexe *dépend* de ses composantes. En géométrie, on dira que le carré *dépend* de la présence de quatre côtés égaux et de quatre angles droits. Mais dans tous ces cas, il s'agit d'une relation de dépendance entre entités abstraites qui n'implique pas une relation causale entre entités du monde physique. Il n'y a pas non plus, dans la dépendance abstraite et conceptuelle, l'aspect temporel qui caractérise la relation causale réelle. On pourrait parler de relation analytique, peut-être surtout en logique ou en géométrie. Dans ces domaines, la valeur de vérité des énoncés correspondants ne dépend que de leur forme logique ou que de la signification de leurs composantes. Et de même, lorsqu'il est question d'entités abstraites qui ne sont pas en relation de dépendance, on réfère implicitement à l'idée qu'ils pourraient l'être. Bref, nous avons donc deux usages du terme « dépendant » : un premier qui renvoie à une relation entre

30. La relation de dépendance est étudiée sous divers angles et dans des contextes philosophiques variés. Pour une réflexion sur le statut logique et métaphysique de la dépendance, voir Rosen (2010). En lien avec la notion de causalité, voir : Lewis (1974, 2000), Clendinnen (1992), Ripstein (1993). La dépendance est également associée de près à la question de la survenance : voir Kim (1994), Campbell (2000), Moser et Trout (1995).

31. Pour une discussion sur les types de dépendance, voir Fine, 1995 et Correia, 2008. Fine parle de dépendance existentielle et modale. De son côté, Correia propose une division entre dépendance existentielle, essentielle et explicative.

entités concrètes et réelles, un second qui renvoie à la relation entre entités abstraites et conceptuelles.

De son côté, l'opposition intérieur/extérieur ne réfère qu'à la spatialité, qu'au lieu ou à la position des choses dans l'espace. Du moins lorsqu'il est question d'entités concrètes et réelles. On parle par exemple de choses qui sont à l'intérieur ou à l'extérieur d'un territoire, d'une boîte, d'une chambre, etc. Mais ici aussi, on peut constater un usage concret et un usage abstrait. Par exemple, on parle de manière abstraite d'un personnage qui est à l'intérieur d'un récit, de variables qui sont à l'intérieur d'une classe d'objets, etc. La principale différence entre le couple intérieur/extérieur et le couple dépendant/indépendant réside donc dans l'aspect relationnel. Lorsqu'on dit d'une chose qu'elle est à l'intérieur d'une autre, a priori, rien n'est dit à propos de la relation entre ces deux choses. Et de manière plus spécifique, lorsqu'on parle de la relation de dépendance causale réelle, on pourrait ajouter que le couple intérieur/extérieur ne réfère qu'à la spatialité et non au temps.

Un problème qui s'ajoute à celui-ci est que les critères d'indépendance et d'extériorité caractérisent souvent, indifféremment, l'objectivité (ou l'objectivisme) et le réalisme. Comme il en a été question plus haut, un énoncé comme celui-ci se rencontre fréquemment pour désigner l'une ou l'autre de ces deux notions : cette théorie est réaliste (ou objectiviste) parce qu'elle défend l'idée qu'il existe des entités physiques *indépendamment* ou à *l'extérieur* de notre esprit (de nos pensées, nos connaissances, nos idées, etc.). Bien que le problème du réalisme dépasse largement le cadre du présent article, le travail de réduction et d'assimilation proposé dans ce qui suit sur l'objectivité pourrait apporter un certain éclairage sur la question de la définition du réalisme.

4. Réduction et assimilation

Dans la section précédente, j'ai procédé à un premier regroupement en proposant cinq énoncés types qui sont censés représenter les multiples manières qu'ont les auteurs de définir ou d'expliquer leur conception de l'objectivité, essentiellement en lien avec les valeurs. Revoici ces cinq définitions types :

- 1) *Cette entité est objective parce qu'elle existe indépendamment de l'esprit.*
- 2) *Cette entité est objective parce qu'elle est indépendante de la volonté.*
- 3) *Cette entité est objective parce qu'elle est impartiale.*
- 4) *Cet énoncé est objectif parce qu'il est valide universellement.*
- 5) *Cette entité est objective parce qu'elle existe à l'extérieur de l'esprit.*

Dans la présente section, j'ai deux objectifs qui correspondent à mes deux thèses mentionnées en début d'article. Mon premier est de montrer qu'il est

possible de réduire ou d'assimiler ces cinq énoncés à deux qui représenteraient ou expliciteraient les deux significations fondamentales suivantes : ontologique et épistémique. Mon deuxième objectif est de montrer que si « objectif » a le sens épistémique de « valide universellement », l'absence d'éléments comme la partialité, les préjugés ou les préférences dans un énoncé ou une production intellectuelle quelconque ne peut garantir ou justifier cette objectivité.

Tout d'abord, réglons le cas des énoncés 1 et 5. Plus haut, j'ai expliqué que l'usage n'avait pas retenu que le qualificatif « objectif » s'applique à des termes concrets comme *pierre*, *chaise*, *planète*, etc. On parle de *faits objectifs*, non de *pierres objectives*. Ainsi, on dira que c'est un *fait objectif que les pierres existent indépendamment de l'esprit ou à l'extérieur de celui-ci*³². Pour simplifier l'argumentation, je vais considérer que les faits existent comme tel, *sui generis*, à l'extérieur de l'esprit et de manière indépendante de celui-ci. Il s'agit d'un choix, d'un postulat. Mais étant donné que ce choix peut impliquer un débat philosophique très large, il faut être plus précis.

Si on prend le mot « indépendant » au sens fort et si on considère deux entités, A et B, qui existent de manière parfaitement indépendante, ceci implique que si l'entité A n'existe plus, l'entité B va continuer d'exister. C'est le sens que je donne à l'idée d'indépendance existentielle. Une des façons de clarifier le problème est de poser le genre de questions suivantes : est-ce que le « fait » que les pierres existent prévaudrait quand même s'il n'y avait pas d'humains sur terre ? Ou : est-ce que le « fait » que la terre tourne autour du soleil prévaudrait encore s'il n'y avait pas d'humains sur terre ? Si on répond oui à ces questions, alors on peut dire que ces faits existent indépendamment et à l'extérieur de l'esprit. Sauf que cette affirmation ne peut s'appliquer à tous les faits en général. Par exemple, les faits historiques, les faits sociologiques ou les faits politiques impliquent apparemment la présence d'humains sur terre.

C'est vrai, mais il y a ici deux niveaux qui se confondent. Le but visé par le postulat en lien avec le terme « fait » est de caractériser le monde physique et son fonctionnement, c'est-à-dire l'objectivité ontologique. Il n'est pas ici question du statut ontologique des connaissances (ou de la conscience, des pensées, des idées, etc.). On pourrait effectivement défendre l'idée que les connaissances en général et les faits qui les représentent (physiques, mais aussi historiques, sociologiques, politiques, etc.) existent indépendamment de ce que les humains en pensent. Si on choisissait cette option, alors on pourrait considérer que les connaissances ont un statut ontologique. Mais ce n'est pas l'option que je choisis dans ma démonstration. Dans celle-ci, il est question du statut ontologique d'entités comme les molécules, les pierres ou les montagnes. Il est aussi question du statut

32. Railton mentionne précisément le cas des pierres (Railton, 2003, p. 16).

ontologique des lois physiques, comme la loi universelle de la gravitation. C'est le sens que je choisis de donner au terme « fait ».

Bien que les critères d'indépendance et d'extériorité sont distincts, je choisis également de les assimiler en un seul énoncé. Il est vrai qu'il n'y a pas, *a priori*, de lien logique entre le couple dépendant/indépendant (qui a essentiellement un caractère temporel et causal, du moins en ce qui a trait à la dépendance concrète) et le couple intérieur/extérieur (qui a essentiellement un caractère spatial, du moins en ce qui a trait aux entités physiques). Une chose peut être à l'intérieur d'une autre sans qu'il y ait de relation de dépendance entre les deux. À l'inverse, une chose peut être à l'extérieur d'une autre et avoir un lien de dépendance avec cette dernière. Mais l'ontologie objective que je cherche à caractériser possède ces deux caractéristiques : les pierres, les arbres et les montagnes existent indépendamment et à l'extérieur de l'esprit. D'autre part, ils sont souvent mentionnés — voir clairement réunis ou associés — dans les discussions portant sur la nature de l'objectivité³³. Enfin, je choisis également de ne pas m'aventurer dans les nuances du statut ontologique de la conscience ou de l'esprit. Car si nous adoptons une position irréductionniste et considérons que l'esprit n'a aucune réalité physique, les questions de dépendance et d'extériorité n'ont plus la même portée et la même pertinence.

Les énoncés 1 et 5 pourraient donc être assimilés en un seul qui constituerait l'explicitation de la définition ontologique :

Ce fait est (ontologiquement) objectif, parce qu'il existe indépendamment de l'esprit et à l'extérieur de celui-ci.

Réglons maintenant le cas de l'énoncé 4. Celui-ci a clairement un caractère épistémique. On pourrait ici arguer que ce n'est pas seulement un énoncé qui peut être valide. Effectivement, dans l'usage, on parle couramment de données valides, de cas valides, de faits valides, etc. Mais à partir du moment où il est question d'une donnée valide, c'est qu'il y a déjà eu un jugement porté sur celle-ci. Une « donnée valide » est une donnée à propos de laquelle on peut faire des affirmations qui seront ultimement vraies ou fausses. Le même raisonnement s'applique aux cas et aux faits.

D'autre part, il est pertinent de parler de « validité universelle ». Ici, « universel » réfère à la totalité des individus rationnels qui portent un jugement sur ce dont il est question. Ce sens est bien expliqué par Kant dans un passage assez clair des *Prolégomènes*. Il explique que « validité universelle » équivaut à « validité objective » et que ces expressions renvoient à ce qui est vrai pour *tous les individus*³⁴. Si ceci est juste, l'énoncé 4 pourrait devenir l'explicitation épistémique de l'objectivité :

33. Voir Prinz, 2007, p. 149 ; Wright, 1992, p. 1-2 ; Timmons, 1999, p. 35.

34. Kant, 1783, p. 67-68 ; voir aussi p. 55.

Cet énoncé est (épistémiquement) objectif parce qu'il est valide universellement et donc, possiblement vrai ou faux.

Je me concentre maintenant sur les énoncés 2 et 3 impliquant respectivement l'indépendance vis-à-vis de la volonté et l'impartialité. Ces deux énoncés sont ceux qui sont les plus problématiques car il n'est pas facile de voir à quel type d'objectivité ils renvoient. Par quoi pouvons-nous remplacer le terme « entité » ? Je vais tenter de démontrer que seul le terme « énoncé » (ou « affirmation ») peut remplacer adéquatement le terme « entité ». Je vais aussi tenter de montrer comment et pourquoi ces deux énoncés peuvent être remplacés par des énoncés positifs à caractère épistémique. Voici l'énoncé n° 2, mentionné en début de section :

2) Cette entité est objective parce qu'elle est indépendante de la volonté.

Ce dont il est question ici, ultimement, c'est d'une affirmation ou d'une production intellectuelle quelconque, comme un texte. Comme mentionné à l'instant, il pourrait s'agir de données, mais on parle en réalité de données qui ont déjà fait l'objet d'un choix, d'une évaluation. C'est ce qui se dégage de l'extrait suivant d'Agazzi : « In fact, if something is objective in the sense of being testable by other subjects as well as by me, it is also necessarily independent of my will³⁵ ». Une chose testable est une chose jugée valide pour l'expérience, pour la connaissance. Et cette chose valide pourra faire l'objet d'énoncés qui pourront être rassemblés dans des textes, des théories. On parle par exemple d'une étude objective, d'un rapport objectif, d'un compte rendu objectif, d'une analyse objective, etc.

Dans une des définitions qu'il propose de l'objectivité, Nadeau (1999) pose la question suivante : « Comment garantir que la volonté même des chercheurs, ou leurs préférences intimes, n'influent pas sur les résultats qu'ils obtiennent, et ce, particulièrement dans les sciences humaines et sociales ?³⁶ ». Prenons l'exemple d'une étude sociologique, faite à partir de données. Si on voulait rendre l'énoncé 2 plus explicite, en s'inspirant de l'extrait de Nadeau, on pourrait le formuler de la manière suivante :

2') Cette étude est objective parce que ses résultats sont indépendants de la volonté du chercheur, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas été influencés par celle-ci.

Maintenant, comment atteste-t-on du fait qu'une étude est objective en ce sens ? On peut l'analyser pour voir si elle contient des erreurs logiques (essentiellement des sophismes, surtout si la volonté du chercheur est en cause) et si elle n'a pas sciemment exclu des données dans sa recherche (de manière volontaire). Ce sont essentiellement les deux aspects de l'étude qui pourraient nous faire conclure qu'elle n'est pas indépendante de la volonté

35. Agazzi, 2014, p. 75.

36. Nadeau, 1999, p. 451.

du chercheur. Si on voulait expliciter davantage l'énoncé 2', on pourrait dire ce qui suit :

2'') Cette étude est objective parce qu'elle n'a pas été influencée par la volonté du chercheur, volonté qui lui aurait fait commettre des sophismes et/ou omettre des données.

Mais comment fait-on pour attester du fait qu'il n'y a pas de sophismes ou que le chercheur n'a pas exclu des données dans sa recherche ? Pour attester du fait qu'il n'y a pas de sophismes, il faut vérifier *toutes* les inférences et *tous* les raisonnements. Et pour attester du fait que l'étude n'a omis aucune donnée, il faut refaire le processus d'identification de toutes les données et s'assurer qu'aucune n'a été laissée de côté. Ainsi, on pourrait transformer l'énoncé 2'' de la manière suivante :

2''') Cette étude est objective parce qu'elle respecte les règles et les procédures logiques et parce qu'elle tient compte de l'universalité des données.

Pour attester du fait qu'un énoncé est objectif au sens où celui-ci est indépendant de la volonté du chercheur, on devrait donc 1) respecter les règles logiques et 2) s'assurer que nous avons tenu compte de tous les cas. Maintenant, quelle est la différence entre l'énoncé 2''' et l'énoncé 2' ? La première différence est que l'énoncé 2' est construit avec un critère négatif : il définit l'objectivité à partir de l'absence de cet élément subjectif qu'est la volonté (ou l'absence de ses effets indésirables, comme le fait d'entraîner un biais). L'énoncé 2''' est positif au sens où il présente deux caractéristiques qu'on doit retrouver pour attester de l'objectivité (épistémique) : 1) des procédures logiques reconnues et acceptées et 2) l'universalité des cas. Si ce raisonnement est juste, l'énoncé 2' que nous avons au départ et qui a un caractère négatif pourrait être assimilé à l'énoncé 2''', qui a un caractère positif. Les deux critères de l'énoncé 2''' sont épistémiques et on peut considérer que l'énoncé 2''' est une explicitation épistémique de l'objectivité.

Traitons maintenant du dernier cas, celui impliquant l'idée d'impartialité.

3) Cette entité est objective parce qu'elle est impartiale.

Par quoi pouvons-nous remplacer « entité » ? On parle habituellement d'une personne qui est impartiale. Mais on réfère également, par métonymie, à un jugement impartial, un point de vue impartial, une perspective impartiale³⁷. Je dis « par métonymie » parce qu'au départ, ce sont des personnes qu'on dit partiales ou impartiales. Cependant, encore ici, on conviendra qu'il est toujours ultimement question d'un jugement ou d'une évaluation. Sinon, de

37. Ces expressions se retrouvent chez plusieurs auteurs. Voir : Prinz, 2007, p. 139 ; Nagel, 1986, p. 199, p. 202 ; Shafer-Landau, 2003, p. 40.

quoi parle-t-on ? Une personne qui a un comportement impartial, c'est nécessairement une personne qui affirme ou pourrait affirmer quelque chose à propos de son comportement. Maintenant, comment atteste-t-on du fait qu'un jugement est impartial ? La réponse est simple : pour attester du fait qu'un jugement (une décision, une étude, un compte rendu, une analyse, etc.) est impartial, il suffit de s'assurer de l'absence d'éléments partiiaux, l'absence de manifestations de partialité. Mais la seule façon de parvenir à nos fins est, encore une fois, de tenir compte de l'universalité des cas et de s'assurer d'avoir respecté les règles logiques. À l'inverse, ne pas faire des inférences valides ou ne pas tenir compte de la totalité des données, c'est souvent une des conséquences de la partialité.

Voici un passage de Prinz (2007) qui explique bien cette idée :

According to the first definition, objectivity is tied to impartiality. An objective fact is one that is ascertained by an objective judgment, and an objective judgment is one that a person would make *if she had all the evidence*, no biases, and a *good capacity for reasoning*. Leiter (2001) calls freedom from bias "epistemic objectivity." It has something to do with the process by which we obtain knowledge.³⁸

Dans cet extrait, Prinz en arrive à des conclusions similaires à ce qui a été mentionné plus haut dans l'exemple de la volonté. Les deux critères pour attester d'un jugement objectif (entendu au sens de « impartial ») sont : le fait de tenir compte de l'universalité des cas (« all the evidence ») et le fait de suivre des procédures de raisonnement valides (« good capacity for reasoning »). Dans un autre passage, Prinz affirme d'ailleurs clairement le caractère épistémique de l'impartialité : « Impartiality is an epistemic construct³⁹ ». Pour reprendre l'exemple de l'étude sociologique, on pourrait reformuler le dernier énoncé de la manière suivante, pour le rendre plus explicite :

3') *Cette étude est objective (au sens d'impartiale) parce qu'elle (son auteur) respecte les règles et les procédures logiques et tient compte de l'universalité des données.*

Or l'énoncé 3' est le même que l'énoncé 2''' (outre les termes entre parenthèses). Et les énoncés 2''' et 3' sont des énoncés positifs à caractère épistémique, ce qui montre que des expressions comme « indépendant de la volonté » ou des termes comme « impartial », essentiellement à caractère négatif, peuvent être assimilés à des énoncés positifs à caractère épistémique. Si on voulait pousser l'explication plus loin, on pourrait dire que ces deux critères (la validité universelle et les procédures logiques reconnues et acceptées) sont individuellement nécessaires et conjointement suffisants à

38. Prinz, 2007, mes italiques, p. 139.

39. *Ibid.*, p. 139.

l'objectivité épistémique. Une étude sociologique pourrait avoir tenu compte de la totalité des données, mais comporter plusieurs erreurs logiques ; ou le contraire, être sans erreur logique, mais ne pas avoir tenu compte de la totalité des cas. Dans cette perspective, pour attester de l'objectivité épistémique d'une étude, il faudrait donc s'appuyer sur des règles ou des procédures logiques valides et tenir compte de l'universalité des données. Enfin, on notera que dans l'extrait de Prinz cité plus haut, celui-ci réfère à un article de Leiter où ce dernier qualifie ce type d'objectivité d'*épistémique*, ce qui va dans le sens de notre propos.

La réduction et l'assimilation effectuées pour les énoncés 2 et 3 montrent en quoi ces définitions négatives ne sont pas explicites, du moins si on parle d'objectivité épistémique. Si on juge que la seule absence d'éléments subjectifs comme la partialité ou la volonté suffit à rendre un énoncé objectif, alors « objectif » a le sens de « non-subjectif ». Mais si on juge que « objectif » a le sens épistémique de « valide universellement », cette seule absence ne suffit pas. Le problème ici est qu'on présuppose que si une personne est impartiale ou ne se laisse pas influencer par sa volonté, elle ne commettra pas d'erreurs. Mais c'est faux : ce n'est pas parce qu'on est impartial ou indépendant vis-à-vis sa volonté qu'on aboutira nécessairement à des résultats objectifs, c'est-à-dire des énoncés valides universellement. Par contre, le fait d'être partial ou influencé par sa volonté implique généralement qu'on fait *sciemment* des erreurs, c'est-à-dire des sophismes.

Pour illustrer ce qui précède, je vais utiliser l'exemple suivant. Supposons quatre botanistes qui se rendent sur une île pour étudier une sorte particulière de plantes. Leur objectif est de pouvoir tirer certaines conclusions sur la comestibilité de la plante en question. Leur méthode consiste à prélever une certaine quantité de plantes selon un échantillonnage qui est censé refléter la totalité des plantes dans toutes les zones de l'île qui en compte trois, les zones 1, 2 et 3.

Supposons que le botaniste A procède à son prélèvement, mais qu'il néglige de se rendre dans la zone 2, parce qu'il juge que cette zone n'a pas à être étudiée. En fait, il souhaite ardemment prouver que cette plante est comestible et il sait que cette zone comporte des spécimens qui pourraient modifier ses conclusions. Pour sa part, le botaniste B décide d'inclure la zone 2, mais exclut la zone 3. Il est convaincu, à tort, que le relief de la zone 3 et la composition chimique du sol font en sorte que les plantes qu'il étudie ne peuvent se retrouver à cet endroit. Pour sa part, le botaniste C procède au même échantillonnage, mais n'exclut aucune zone du territoire. Sauf que, selon l'identification à laquelle il procède, il conclut que seule la zone 3 contient les plantes en question. Enfin, le botaniste D se rend sur l'île, n'exclut aucune zone et identifie que toutes les zones contiennent les plantes en question. Les botanistes reviennent chez eux et produisent leur rapport.

Le botaniste A est partial, ce qui le conduit à ne pas tenir compte de la totalité des cas qu'on trouve sur l'île. Le botaniste B commet un sophisme de

« non-observation », ce qui le conduit également à laisser de côté une partie des données. Le botaniste C commet un sophisme de « mauvaise observation », ce qui le conduit également à ne pas tenir compte de tous les cas⁴⁰.

Je pose maintenant les questions suivantes. À partir de quelles procédures pourra-t-on invalider les rapports des botanistes A, B et C? L'absence de marques de partialité, de préjugés ou de préférences dans le rapport du botaniste D suffirait-elle à valider ses conclusions, à les rendre *objectives* au sens épistémique? Voici la réponse à la première question: pour invalider les conclusions des botanistes A et B, il faut montrer qu'ils n'ont pas tenu compte de tous les cas et une des seules façons de faire cette démonstration est d'aller sur le terrain pour refaire l'étude et montrer que certaines données ont été laissées de côté. Mais en toute rigueur, ce n'est pas la seule façon: un seul contre-exemple pouvant suffire à invalider un énoncé (prétendument) universel, il n'est pas nécessaire de vérifier la totalité des cas. Sauf que pour mesurer l'ampleur de l'erreur et avoir une idée des cas manquants, oui, c'est nécessaire. Pour ce qui est du botaniste C, il faut également refaire le travail, en s'assurant cette fois que les critères d'identification choisis permettent de reconnaître la plante en question. Voici la réponse à la seconde question: non, l'absence de partialité, de préjugés ou de préférences ne peut suffire à valider les résultats du rapport du botaniste D, à le rendre objectif au sens épistémique. La seule façon d'atteindre ce but est de s'assurer, encore ici, qu'on a tenu compte de la totalité des cas et que toutes les inférences et les raisonnements de l'étude sont conformes à des procédures logiques valides.

De manière générale, la réponse à cette deuxième question constitue la conclusion de ma deuxième thèse. Il se pourrait très bien qu'une affirmation ou une étude soit exempte de partialité ou de préjugés et qu'elle contienne quand même des erreurs logiques ou qu'elle ne s'appuie pas sur l'universalité des données. Autrement dit, et malgré ce qu'on constate souvent chez les auteurs, il n'est pas suffisant d'affirmer qu'un texte est objectif parce qu'il est impartial, exempt de préjugés ou indépendant de la volonté de son auteur. Ces manifestations peuvent être une *indication* qu'il n'est pas objectif, *mais ce n'est pas suffisant*. Il faut encore montrer en quoi ces « absences » ont contribué à garantir l'objectivité épistémique.

L'objectif de la présente section était aussi de montrer que les énoncés 2 et 3 ne pouvaient concerner l'objectivité ontologique. En procédant à un travail de réduction et d'assimilation, on a pu montrer que les énoncés 2 et 3 *recelaient* un caractère épistémique. Nous avons montré que « entité » renvoyait ultimement à « énoncé » et que, ce faisant, il était question de validité universelle, de vérité et de fausseté. Sauf que cette assimilation n'est pas une équivalence logique. L'énoncé 2 n'est pas équivalent à l'énoncé 2'';

40. Je tire ces types de sophisme de *A System of Logic* de John Stuart Mill (chapitre IV du livre 5, [1843] 1981 p. 773).

idem pour 3 et 2^{'''}. Ceci pour les raisons invoquées plus haut. Les énoncés 2^{'''} et 3' spécifient que l'objectivité en question est garantie par les deux critères suivants: 1) l'universalité des cas et 2) la présence de procédures logiques valides.

Si l'analyse qui précède est juste, on pourrait réduire ou assimiler les explicitations de l'objectivité étudiées aux deux énoncés types suivants:

a) *Ce fait est (ontologiquement) objectif parce qu'il existe à l'extérieur de l'esprit et indépendamment de celui-ci.*

b) *Cet énoncé est (épistémiquement) objectif parce qu'il est valide universellement, c'est-à-dire possiblement vrai ou faux.*

On fera remarquer que le terme « fait » pourrait remplacer « énoncé » dans la définition épistémique de l'objectivité. C'est vrai et on rencontre des affirmations qui ressemblent à cette formulation dans la littérature. Sauf que plus haut, j'ai convenu que le sens donné à « fait » référerait à l'idée qu'ils sont *sui generis* et qu'ils existent comme tels, indépendamment de la présence des humains sur terre. Dans cette perspective — et il s'agit d'un choix, d'un postulat de base —, les faits existent indépendamment et à l'extérieur de l'esprit. C'est la raison pour laquelle la notion de fait s'applique moins à l'objectivité épistémique qui concerne des énoncés et qui se définit, pour cette raison, en termes de validité universelle.

Maintenant, si on voulait traduire les énoncés a et b en définitions formelles en bonne et due forme, avec une *definiendum* et un *definiens*, on le ferait de la manière suivante:

OBJECTIF: a) Qualité de ce qui existe à l'extérieur de l'esprit et indépendamment de celui-ci; b) Qualité de ce qui est valide universellement, c'est-à-dire possiblement vrai ou faux.

La première qualité s'applique aux faits et la seconde aux énoncés. D'autre part, si on tient compte encore une fois de ce qu'on constate dans l'usage, ces deux qualités sont individuellement suffisantes, mais non conjointement nécessaires. Autrement dit, l'une et l'autre peuvent suffire à définir « objectif ».

5. Conclusion

Le texte qui précède se veut le résultat d'une enquête philosophique, mais également linguistique et sémantique. J'ai tenté de faire la démonstration qu'à partir de l'usage qu'on constate dans la littérature, le terme « objectif » a deux significations fondamentales, deux significations qui sont individuellement suffisantes et conjointement non nécessaires (l'une et l'autre suffisent à définir l'objectivité). Selon la première, « objectif » a un sens épistémique et le terme est surtout associé à des énoncés, des énoncés pouvant être vrais ou faux; selon la seconde, « objectif » a un sens ontologique et le terme est surtout associé à des faits, des faits qui existent indépendamment et à l'extérieur de l'esprit.

L'analyse qui précède a également permis de montrer que toutes les définitions négatives de l'objectivité, sauf celle référant à l'indépendance existentielle, sont réductibles et assimilables à des définitions positives ayant un caractère épistémique. Ce faisant, le travail a fait voir que ces conceptions négatives s'appuyaient sur l'absence de manifestations subjectives pour garantir ou justifier l'objectivité.

Or, l'absence de manifestations comme la partialité, les préjugés ou les préférences dans une affirmation ou une production intellectuelle quelconque ne suffit pas à garantir ou justifier l'objectivité épistémique. Autrement dit, il n'est pas suffisant d'affirmer qu'un texte est objectif parce qu'il est impartial, exempt de préjugés ou indépendant de la volonté de son auteur. Ces manifestations peuvent être une *indication* qu'il n'est pas objectif, *mais ce n'est pas suffisant*. Pour obtenir cette garantie, il faut s'appuyer sur l'universalité des données et sur des procédures logiques valides.

Bibliographie

- AGAZZI, E., 2014, *Scientific Objectivity and its contexts*, New York, Springer Science & Business Median.
- CLAVIEN C. et C. FITZGERALD, 2008, *Klesis — Revue philosophique / Actualité de la philosophie analytique*, 9 ; <http://www.revue-klesis.org/pdf/Clavien&FitzGerald-Klesis.pdf>
- CAMPBELL, 2000, « Supervenience and Psycho-Physical Dependence », In *Dialogue*, n° 39, p. 303-316.
- CASEBEER, W., 2003, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*, Cambridge : MIT Press.
- CLENDINNEN, F. J., 1992, « Nomic Dependence and Causation », In *Philosophy of Science*, vol. 59, n° 3, p. 341-360.
- CORREIA, F., 2008, « Ontological Dependence », In *Philosophy Compass*, vol. 3, n° 5, p. 1013-1032.
- CUNEO, T., 2007, « Saying what we Mean: an Argument against Expressivism », In *Oxford studies in metaethics*: Oxford University Press, vol. 1, p. 35-72.
- D'ARMS J. et D. JACOBSON 2006, « Sensibility theory and projectivism », In *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, p. 186-218.
- DARWALL, S., A. GIBBARD et P. RAILTON (ed.), 1997, *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, New York, Oxford, Oxford University Press
- DASTON, L., 2014, « Objectivity and impartiality: Epistemic Virtues in the Humanities », In *The Making of the Humanities: Volume III: The Modern Humanities*, ed Rens Bod, Jaap Maat, Thijs Weststeijn, vol. 3, p. 27-42, Amsterdam University Press.
- De LAZARI-RADEK, K., et P. SINGER, 2012, « The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason », In *Ethics*, vol. 123, n° 1, p. 9-31, The University of Chicago Press, <https://www.jstor.org/stable/10.1086/667837>
- FINE, K., 1995, « Ontological dependence », In *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 95, p. 269-290.

- HARE, R.M., 1975, « Ethics », In *The concise encyclopedia of Western Philosophy*, Oxon: Routledge.
- HARE, R.M., 1972, *Applications of Moral Philosophy*, London, Macmillan.
- HARE, R.M., 1965, *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press.
- HUEMER, M., 2005, *Ethical intuitionism*, New York, Palgrave MacMillan.
- HUSSAIN, N. ET N. SHAH, 2013, « Meta-ethics and Its Discontents: A Case Study of Korsgaard », In BAGNOLI (ed.) *Constructivism in Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 82-107
- HUSSAIN, N. ET N. SHAH, 2006, « Misunderstanding Metaethics: Korsgaard's Misunderstanding Metaethics: Korsgaard's Rejection of Realism », In *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 1, p. 265
- KAHANE, G., 2013, « Must Metaethical Realism Make a Semantic Claim? », In *Journal of moral philosophy*, p. 148-178
- KANT, E., [1783], 1963, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. par Gibelin, Paris, Vrin.
- KANT, E., [1788], 1965, *Critique de la raison pratique*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin.
- KIM, J., 1994, « Explanatory Knowledge and Metaphysical Dependence », In *Philosophical Issues*, n° 5, p. 51-69.
- LEITER, D. (ed.), 2001, « Objectivity, Morality and adjudication », In *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 66-98.
- LEWIS, D., 1974, « Causation », In *The journal of philosophy*, vol. 70, n° 17, p. 556-567.
- MACKIE, J.L., 1977, *Ethics: inventing right and wrong*, New York, Penguin Books.
- MCDOWELL, J. H., 1998, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- MCDOWELL, J. H., 1985, « Values and Secondary Qualities », In *Morality and Objectivity: a tribute to J.L. Mackie*, London, Routledge & Kegan, Honderich (ed.), p. 110-130.
- MILL, J.S., [1843], 1981, *A System of Logic*, University of Toronto Press, London: Routledge & Kegan Paul.
- MILLER, A., 2003, *An introduction to contemporary metaethics*, Cambridge: Polity Press.
- MOBERGER, V., 2018, *The Queerness of Objective Values*, Uppsala: Department of Philosophy, Uppsala University. [http://uu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2 % 3A1255343&dsid=4226](http://uu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1255343&dsid=4226)
- MOORE, G.E., 1922, *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul Ltd.: London.
- MOSER, P.K., TROUT, J.D., 1995, « Physicalism, Supervenience, and Dependence », In *Supervenience — New Essays*.
- NADEAU, R., 1999, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- NAGEL, T., 1986, *The point of view from nowhere*, Oxford University Press.
- NOZICK, R., 2001, *Invariances: the structure of the objective world*, London: Belknap Press of Harvard University Press.
- PETTIT, P., 2001, « Embracing Objectivity in Ethics », In *Objectivity in Law and Morals*, New York: Cambridge University Press, Leiter B. (ed.), p. 194-234.
- POSTEMA, G., 2001, « Objectivity Fit for Law », In *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, Leiter B. (ed.), p. 99-144.

- PRINZ, J.J., 2007, *The Emotional construction of Morals*, Oxford: Oxford University Press.
- RAILTON, P., 2003, *Facts, Values, and Norms: essays toward a morality of consequence*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RAILTON, P., 1996, « Subject-ive and Objective », In *Truth in Ethics*, Hooker, B. (ed.) Oxford: Blackwell.
- RAILTON, P., 1984, « Marx and the Objectivity of Science » In *Philosophy of Science Association*, Volume 2, p. 813-826.
- RAZ, J., 2001, « Notes on value and objectivity », In *Objectivity in Law and Morals*, New York: Cambridge University Press, Leiter B. (ed.), p. 194-234.
- RIPSTEIN, A., 1993, « Questionable Objectivity », In *Noûs*, vol. 27, n° 3, p. 355-372.
- ROSEN, G., 2010, « Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction », In *Modality*, B. Hale and A. Hoffman, eds., Oxford University Press, p. 109-135.
- SAYRE-McCORD, G., 2006, « Moral Realism », In *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, p. 39-62.
- SEARLE, J.R., 2001, *Rationality in action*, Cambridge: MIT Press.
- SEARLE, J.R., 1995, *The construction of social reality*, New York: Free press.
- SEARLE, J.R., 2015, *Seeing Things as they are*, New York: Oxford University Press.
- SHAFFER-LANDAU, R., 2003, *Moral Realism: A defence*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- SVAVARSDOTTIR, S., 2001, « Objective values: does metaethics rest on a Mistake », In *Objectivity in Law and Morals*, New York: Cambridge University Press, Leiter B. (ed.), p. 144-193.
- TIMMONS, M., 1999, *Morality without foundations*, Oxford: Oxford University Press.
- TURMEL, P., et D., ROCHELEAU-HOULE, 2016, « Le constructivisme est-il une métaéthique ? », In *Revue de métaphysique et de morale*, Presses universitaires de France vol. 3, p. 353-376.
- WIGGINS, D., 2006, *Ethics: twelve lectures on the philosophy of morality*, London: Penguin.
- WIGGINS, D., 1987, *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- WILLIAMS, B., 1997, « Internal and external reasons », In *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, New York, Oxford: Oxford University.
- WRIGHT, C., 1992, *Truth and objectivity*, Cambridge: Harvard University Press.

« Devoir-implique-pouvoir » et le problème des négations de normes

Judith Notter

Volume 48, numéro 1, printemps 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077840ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077840ar>

[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

Notter, J. (2021). « Devoir-implique-pouvoir » et le problème des négations de normes. *Philosophiques*, 48(1), 137–152. <https://doi.org/10.7202/1077840ar>

Résumé de l'article

Selon certains philosophes, le principe « devoir-implique-pouvoir » (DIP) exprime une vérité analytique et permet d'inférer des énoncés normatifs sur la base de prémisses purement descriptives. Le principe DIP offrirait ainsi un contre-exemple à la fameuse loi de Hume. Le problème est que DIP permet uniquement de construire des raisonnements dont les conclusions sont des *négations de normes*. Or, selon certains auteurs, les *négations de normes* n'expriment pas de véritables jugements moraux (Nelson, 1995). En ce sens, selon eux, DIP ne permet pas de tirer des conclusions normatives sur la base de prémisses uniquement descriptives. Dans cet article, nous soutenons au contraire que les négations de normes sont de véritables normes et que DIP *permet* bien de déduire une conclusion normative à partir de prémisses purement descriptives.

« Devoir-implique-pouvoir » et le problème des négations de normes

JUDITH NOTTER

Université de Neuchâtel

RÉSUMÉ — Selon certains philosophes, le principe «devoir-implique-pouvoir» (DIP) exprime une vérité analytique et permet d'inférer des énoncés normatifs sur la base de prémisses purement descriptives. Le principe DIP offrirait ainsi un contre-exemple à la fameuse loi de Hume. Le problème est que DIP permet uniquement de construire des raisonnements dont les conclusions sont des *négations de normes*. Or, selon certains auteurs, les *négations* de normes n'expriment pas de véritables jugements moraux (Nelson, 1995). En ce sens, selon eux, DIP ne permet pas de tirer des conclusions normatives sur la base de prémisses uniquement descriptives. Dans cet article, nous soutenons au contraire que les négations de normes sont de véritables normes et que DIP permet bien de déduire une conclusion normative à partir de prémisses purement descriptives.

ABSTRACT — According to some philosophers, the principle “ought-implies-can” (OIC) expresses an analytical truth and makes it possible to infer normative claims from purely descriptive premises. OIC would thus offer a counterexample to Hume’s Law. The problem is that OIC makes it possible only to infer *negative normative claims*, or negations of norms. However, according to some authors, negations of norms do not express genuine moral judgements. Consequently, according to them, OIC do not make it possible to derive normative conclusions from purely descriptive premises. In this article, we claim, on the contrary, that negations of norms are genuine norms and that OIC makes it indeed possible to infer normative conclusions from purely descriptive premises.

Introduction

La « loi de Hume » fait référence à une thèse avancée au 18^e siècle par le philosophe écossais David Hume contre les doctrines du droit naturel et divin (Hume, 1973 (1740)). Selon Hume, toute transition de l'être au devoir-être est *interdite* car elle viole les règles élémentaires de la logique.

Cette fameuse loi de Hume a été contestée par de nombreux philosophes. Notamment, certains ont affirmé que le principe «devoir-implique-pouvoir» (DIP) exprimait une vérité conceptuelle au sujet de la notion de «devoir» et permettait, ainsi, d'établir un passage *conceptuel* entre les énoncés descriptifs et les énoncés normatifs (Gardies, 1987; Hare, 1952; Wedgwood, 2006).¹ Le problème provient du fait que les énoncés

1. De nombreux philosophes ont toutefois contesté le caractère analytique de DIP. Ils considèrent alternativement que DIP exprime une relation de *présupposition* (Pigden, 1990), une vérité *pragmatique* (Sinnott-Armstrong, 1984) ou une *vérité morale* (Bélanger, 2011; Hintikka, 1969; Ogien, 2001).

dérivés à l'aide du principe DIP sont tous des énoncés *négatifs* ou, autrement dit, des *négations de normes*. Or, selon certains auteurs, les négations de normes ne sont pas de véritables énoncés normatifs. De ce fait, selon eux, le principe DIP ne permet pas de déduire une conclusion normative à partir de prémisses descriptives, puisque la conclusion n'est pas vraiment normative. La loi de Hume serait donc sauve. Toute transition de l'être au devoir-être reste interdite.

Dans cet article, nous affirmons au contraire que les négations de normes sont de véritables normes. De ce fait, le principe DIP permet bien, selon nous, de déduire un *devoir-être* de l'*être*. Pour défendre notre position, nous commencerons par caractériser les énoncés normatifs, puis nous exposerons le défi posé par la loi de Hume. Nous montrerons ensuite comment le principe DIP — et d'autres principes de transition — permettrait de contester cette loi de Hume. Puis nous discuterons de l'objection selon laquelle les conclusions négatives obtenues au moyen de DIP ne sont pas de véritables énoncés normatifs. Pour contester cette objection, nous commencerons par exposer des raisons de penser que les négations de normes sont de véritables normes. Puis nous adopterons une attitude défensive pour répondre à « l'objection du nihilisme moral » de Mark Nelson (1995) contre notre propos. Selon cette objection, la négation d'un énoncé normatif ne peut pas exprimer un véritable jugement moral car sa vérité est compatible avec la doctrine métaéthique de l'erreur morale, selon laquelle tous les énoncés normatifs sont faux. Or, selon Mark Nelson, tout énoncé dont la vérité est compatible avec l'inexistence de faits moraux ne constitue pas un véritable énoncé normatif. Nous soutiendrons contre cette objection que la vérité des négations de normes n'est pas compatible avec la théorie de l'erreur morale. De ce fait, DIP permet bien d'établir une inférence sémantique entre « l'être » et le « devoir-être », contredisant ainsi la loi de Hume.

Les énoncés normatifs

Pour notre propos, il importe d'identifier les énoncés normatifs. La première manière de procéder consiste simplement à les caractériser par opposition aux énoncés descriptifs. Dans sa formulation générale, l'opposition est exprimée dans les termes suivants : les énoncés descriptifs concernent *ce qui est*, alors que les énoncés normatifs — et moraux — concernent *ce qui devrait être*. Les énoncés descriptifs ont pour fonction de représenter le monde alors que les énoncés normatifs ont pour fonction de l'évaluer. Ainsi, les énoncés « Jean se marie avec Jeanne », « Le Père-Noël a une barbe blanche » ou encore « Dieu a élu le peuple Juif » sont des énoncés descriptifs, alors que les énoncés « Jean ne devrait pas se marier avec Jeanne », « Le Père-Noël devrait se couper la barbe » et « Dieu ne devrait pas faire de choix arbitraires » sont des énoncés normatifs.

Plus spécifiquement, un énoncé normatif possède les caractéristiques positives suivantes: tout d'abord, un tel énoncé contient une notion normative, par exemple une notion morale² — c.-à-d. bien/mal, juste/injuste, vicieux/vertueux. Cette caractéristique ne suffit cependant pas pour distinguer les énoncés normatifs des énoncés descriptifs, dans la mesure où ces derniers peuvent également contenir des notions normatives. Ainsi, l'énoncé « Les Suisses croient qu'il est irrespectueux d'arriver en retard à un rendez-vous » est un énoncé descriptif, bien qu'il contienne le terme « irrespectueux », qui réfère à une notion normative. Pour ne pas devoir considérer cet énoncé comme étant un énoncé normatif, nous devons préciser que, dans les énoncés normatifs, le concept normatif apparaît *dans un contexte non subordonné*. À l'aide de cette précision, on peut distinguer un énoncé qui décrit des croyances ou attitudes normatives (mais est néanmoins descriptif) d'un énoncé lui-même normatif (Jaquet & Naar, 2019, pp. 193-194).

Un second critère d'identification des énoncés normatifs, que nous empruntons à Arthur Prior, est que les notions normatives qui y figurent doivent influencer la valeur de vérité de l'énoncé. Autrement dit, nous maintenons que les notions normatives doivent apparaître dans l'énoncé de manière essentielle:

Il est [...] nécessaire [...] que l'une au moins des expressions qui est présente apparaisse de manière « essentielle », c.-à-d. elle ne doit pas être remplaçable par n'importe quelle autre expression (du type grammatical approprié) sans que cela ne modifie la valeur de vérité de l'énoncé. Par exemple, « soit il est le cas, soit il n'est pas le cas que je dois me battre pour mon pays » n'est pas un énoncé éthique, car la valeur de vérité de l'énoncé dans son ensemble ne serait pas modifiée si la phrase éthique « je dois me battre » était remplacée par « je me bats fréquemment » ou « mes voisins croient que je me bats », ou si la clause totale « je dois me battre pour mon pays » était remplacée par « deux et deux font 5 » ou « le pain coûte six francs la livre³ ».

Comme le dit Prior, l'énoncé « soit il est le cas, soit il n'est pas le cas que je dois me battre pour mon pays » n'est pas un énoncé normatif, car les notions normatives peuvent être remplacées par n'importe quelle notion non normative sans influencer la valeur de vérité de l'énoncé complet. Par

2. Les notions morales (le bien et le mal, la justice et l'injustice, la vertu et le vice) constituent une sous-catégorie générale des notions normatives.

3. "It is also necessary, for example, that at least one of the ethical expressions which are present should occur "essentially", i.e., should not be just replaceable by any expression whatsoever (of the appropriate grammatical type) without change of truth-value. For example, "It either is or is not the case that I ought to fight for my country" is not an ethical statement, since the truth-value of the whole would be unaltered if the ethical phrase "ought to" were replaced by "frequently do" or "am believed by my neighbors to", or if the whole clause "I ought to fight for my country" were replaced by "two and two are five" or "bread is sixpence a loaf"." (Prior, 1960, p. 200)

exemple, si nous remplaçons l'expression « je dois me battre » par « le pain coûte six francs la livre », alors nous obtenons la proposition complète « soit il est le cas, soit il n'est pas le cas que le pain coûte six francs la livre ». Or, cette proposition a exactement la même valeur de vérité que la proposition « soit il est le cas, soit il n'est pas le cas que je dois me battre ». Cela signifie que le contenu proprement normatif de l'énoncé n'affecte pas la valeur de vérité de la proposition complète. Nous concluons donc que les énoncés qui contiennent des notions normatives dans des contextes non subordonnés, mais dans lesquels ces notions normatives ne jouent aucun rôle pour déterminer leur valeur de vérité, ne sont pas des énoncés normatifs.

Pour finir, l'énoncé normatif ne doit pas contenir *uniquement* des termes normatifs et logiques. Pour qu'un énoncé soit proprement normatif, il doit non seulement contenir des notions normatives et des notions logiques, mais également des notions *descriptives*. Sur ce point, nous suivons encore Arthur Prior: les énoncés « il est obligatoire de faire ce qu'il est obligatoire de faire », « ce qui est obligatoire est aussi permis » ou « il est interdit de faire quoi que ce soit de contraire au devoir » ne sont pas de véritables énoncés moraux, car ils ne font que définir les notions morales entre elles, sans faire porter ces notions *sur des objets du monde* (Prior, 1960, p. 201). Pour qu'un énoncé soit normatif, il doit mettre en relation des notions normatives et des notions descriptives, comme c'est le cas dans les énoncés « Georges est bienveillant », « les distinctions sociales basées exclusivement sur l'appartenance à une race sont injustes » ou encore « les parents doivent prendre soin de leurs enfants ».

En résumé, l'énoncé « il est immoral de commettre un adultère » est un énoncé normatif car (i) il contient une notion normative dans un contexte non subordonné, (ii) la notion normative apparaît de manière essentielle dans l'énoncé et (iii) l'énoncé ne contient pas exclusivement des notions normatives et logiques, mais met en relation des concepts normatifs (ex. « immoral ») et non normatifs (ex. « adultère »).

La « loi de Hume »

La loi de Hume fait référence à une thèse de David Hume qui, aujourd'hui encore, représente un défi pour la recherche métaéthique.⁴ Selon cette thèse, il est impossible *sur le plan logique* de dériver un énoncé *normatif* à partir de prémisses purement *descriptives*. Hume expose son argument en faveur de l'impossibilité logique de dériver une conclusion normative sur la base de prémisses descriptives dans le passage suivant :

Dans tous les systèmes de morale que j'ai rencontrés jusqu'ici, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède quelque temps selon la manière ordinaire de

4. Pour une étude approfondie de ce défi et une distinction des niveaux d'analyse (logique, sémantique, ontologique) auxquels ce problème peut être formulé, voir (Fritz, 2009).

raisonner, qu'il établit l'existence de Dieu ou qu'il fait des remarques sur la condition humaine ; puis tout à coup j'ai la surprise de trouver qu'au lieu des copules *est* ou *n'est pas* habituelles dans les propositions, je ne rencontre que des propositions où la liaison est établie par *doit* ou *ne doit pas*. Ce changement est imperceptible ; mais il est pourtant de la plus haute importance. En effet, comme ce *doit* ou ce *ne doit pas* exprime une nouvelle relation et une nouvelle affirmation, il est nécessaire que celles-ci soient expliquées : et qu'en même temps on rende raison de ce qui paraît tout à fait inconcevable, comment cette nouvelle relation peut se déduire d'autres relations qui en sont entièrement différentes (Hume, 1973 (1740)).⁵

Dans ce passage, Hume accuse ses opposants de commettre une erreur de raisonnement, un « paralogisme », qui consiste à déduire, sur la base d'une ou plusieurs prémisses portant exclusivement sur la manière dont le monde *est*, une conclusion au sujet de la manière dont le monde *devrait-être*. Il s'agit d'une erreur logique car le raisonnement (fallacieux) introduit sans le justifier « une nouvelle relation », celle du devoir moral, qui n'était pas contenue dans les prémisses.

**La « loi de Hume »
au niveau logique**

Il est logiquement interdit de dériver une conclusion normative (au sujet de ce qui devrait être le cas) à partir de prémisses exclusivement descriptives (au sujet de ce qui est le cas). Toute doctrine morale qui viole cette interdiction logique commet le *sophisme naturaliste* (descriptiviste) : elle établit un passage de l'être au devoir-être qui est fallacieux (Clavien, 2007, p. 223).

L'impossibilité logique de dériver une conclusion normative sur la base d'une ou plusieurs prémisses descriptives apparaît immédiatement lorsque nous formalisons le type d'argument dont il est question. Prenons par exemple l'argument fallacieux suivant :

- 1) La guerre cause beaucoup de souffrance.
- 2) ∴ La guerre est immorale.

Cet argument est visiblement invalide. En effet, il prend la forme suivante :

- 3) *a* est N
- 4) ∴ *a* est M

où le terme N désigne une propriété *naturelle* (descriptive) — c.-à-d. causer beaucoup de souffrance, alors que le terme M désigne une propriété normative — c.-à-d. être immorale.

5. Livre III, chapitre 1, section i.

Un argument qui infère de cette manière une conclusion morale (normative) sur la base d'une prémisse descriptive est déficient sur le plan logique. Toutefois, cette déficience n'est pas due à la propriété morale; elle ne provient pas du fait que le concept M désigne spécifiquement une propriété morale. Comme l'affirme William Frankena :

[L']argument, dans la forme stricte dans laquelle il est formulé, est fallacieux. Mais il n'est pas fallacieux parce qu'un terme éthique apparaît dans la conclusion alors qu'il n'apparaît pas dans la prémisse. Il est fallacieux parce que tout argument de la forme « A est B, alors A est C » est invalide, lorsqu'il est considéré sous cette forme stricte. Par exemple, il est invalide de soutenir que Crésus est riche parce que Crésus a de la fortune.⁶

Les règles fondamentales de la logique interdisent donc que les énoncés *moraux* puissent être dérivés d'énoncés *descriptifs* — notamment des énoncés empiriques formulés par les disciplines telles que la physique, la biologie, la psychologie ou l'économie, mais aussi des énoncés descriptifs issus de la métaphysique — par exemple « Dieu a ordonné que... ». La philosophie morale apparaît ainsi comme une discipline *autonome* sur le plan logique.

Les « principes sémantiques de transition »

Certains philosophes ont contesté la loi de Hume sur le plan logique en argumentant que, contrairement à ce qu'affirme Hume et ses successeur-e-s, la logique permet en fait de déduire des énoncés normatifs à partir d'énoncés uniquement descriptifs. Selon ces philosophes, les règles syntaxiques de la logique suffisent bel et bien pour dériver un « devoir-être » de « l'être » (Nelson, 1995; 2003; 2007; Prior, 1960). Bien que ces débats soient très intéressants, nous ne nous en préoccuperons pas dans cet article. Nous postulons donc pour la suite que la loi de Hume est correcte sur le plan de la syntaxe logique.

La loi de Hume a également été contestée sur le plan *sémantique*. Sur ce plan, plusieurs auteur-e-s ont avancé qu'il existait des *principes sémantiques de transition* (Fritz, 2009) autorisant une transition *sémantique* entre des prémisses descriptives et une conclusion normative. Ces principes affirment l'existence d'une relation *analytique*⁷ entre certains concepts

6. "[The] argument, taken strictly as it stands, is fallacious. But it is not fallacious because an ethical term occurs in the conclusion which does not occur in the premise. It is fallacious because any argument of the form " A is B, therefore A is C " is invalid, if taken strictly as it stands. For example, it is invalid to argue that Croesus is rich because he is wealthy." (Frankena, 1939, p. 468).

7. La définition des énoncés analytiques est la suivante : les énoncés analytiques sont des énoncés vrais par définition, en vertu de la seule signification des termes qu'ils contiennent. Par exemple, l'énoncé « un homme célibataire est un homme non marié » est vrai en vertu de la signification du terme « célibataire », puisque le terme « célibataire » se définit par « non marié ».

descriptifs et certains concepts normatifs. Dans leur formulation générale, les principes sémantiques de transition peuvent être caractérisés comme suit :

Principe sémantique de transition (PST)	Principe d'après lequel il existe une relation analytique entre un concept descriptif (naturel) N et un concept normatif (moral) M.
--	---

Différents PST ont été proposés dans la littérature dans le but de permettre le passage d'un ou plusieurs énoncés exclusivement descriptifs vers une conclusion normative. Nous en discernons quatre principaux⁸ : (1) la *synonymie* des concepts moraux et naturels, (2) le principe « il faut tenir ses promesses », (3) l'interprétation attributive de la notion de « bien » et (4) le principe « devoir-implique-pouvoir ». Il existe ainsi quatre manières de défendre l'idée qu'il existe une relation conceptuelle entre un concept N et un concept M.

Dans le tableau ci-dessous, la première colonne répertorie les différents PST proposés dans la littérature. La seconde colonne explicite le contenu de l'énoncé qui est censé être « analytiquement vrai » et, finalement, la dernière colonne fournit un exemple du type de raisonnement que chaque PST permet de construire. Dans chacun des cas, l'existence d'un lien conceptuel entre la notion descriptive et la notion normative permet de construire un raisonnement valide dont les prémisses sont uniquement descriptives et la conclusion est normative.

Principes sémantiques de transition (PST)	Énoncé analytiquement vrai	Exemple de raisonnement sémantiquement valide
La synonymie : M signifie N ⁹	« La propriété d'être M est la même propriété que celle d'être N. »	– La guerre cause beaucoup de souffrance. – ∴ La guerre est immorale.

Les énoncés analytiques s'opposent aux énoncés synthétiques. Les énoncés synthétiques, de leur côté, ne sont pas vrais en vertu de la seule signification des termes. La sémantique ne suffit pas pour déterminer leur vérité ou fausseté. Pour savoir si un énoncé synthétique est vrai, il est nécessaire de recourir à autre chose qu'à la signification des mots. Par exemple, l'énoncé « les hommes célibataires sont majoritairement des hommes sans emploi » n'est pas vrai en vertu de la signification de « célibataire ». Le mot « célibataire » n'implique pas « sans emploi » (Jaquet & Naar, 2019, pp. 111-112).

8. À notre connaissance, une telle exposition de l'état de la discussion sur la question du passage de l'être au devoir-être, sous forme de liste de principes sémantiques, n'existe pas encore dans la littérature. Elle permet pourtant de se faire une idée bien précise de la situation actuelle du débat.

9. La relation *d'identité* des propriétés naturelles et normatives est la relation qui a été la plus discutée. Toutefois, les partisans d'une interprétation *conceptuelle* de l'identité sont peu nombreux. À l'exception de Franck Jackson (Jackson, 1998), la majorité des naturalistes,

Principes sémantiques de transition (PST)	Énoncé analytiquement vrai	Exemple de raisonnement sémantiquement valide
La promesse ¹⁰	« Il faut tenir ses promesses. »	– Jean a promis de rendre visite à sa grand-mère. – ∴ Jean a le devoir (moral) de rendre visite à sa grand-mère.
Le bien attributif ¹¹	« S est bon <i>en tant que</i> membre de l'espèce E si S possède les traits caractéristiques des E, et S est <i>mauvais</i> en tant que membre de l'espèce E si S ne possède pas les traits caractéristiques de l'espèce E. »	– Tous les E (espèce) sont F. – L'individu S, appartenant à l'espèce E, n'est pas F. – ∴ S n'est pas un <i>bon</i> E. Il est un E <i>déficient, malade, faible</i> , il ne correspond pas à ce qu'il <i>devrait être</i> en tant que E, « il y a quelque chose de mauvais chez S. » (Foot, 2001, p. 30).
Le principe « devoir-implique-pouvoir » (DIP)	« Si S ne peut pas faire A, alors S n'a pas le devoir de faire A »	– Un être humain ne peut pas sauter plus haut que la Lune – ∴ Un être humain n'a pas le devoir de sauter plus haut que la Lune.

défenseurs de l'identité, favorise une conception *synthétique* de l'identité (Boyd, 1996; Brandt, 1979; Brink, 1989; Railton, 1986; Schroeder, 2005; Sturgeon, 1988) — ce qui, on le sait depuis Kripke (1971), n'empêche pas cette relation d'identité d'être métaphysiquement *nécessaire*.

10. Jean-Louis Gardies et John Searle ont soutenu le caractère analytique de l'énoncé « il faut tenir ses promesses » (Gardies, 1987; Searle, 1964).

11. L'interprétation « attributive » de la notion de « bien » a été proposée par les partisans de l'éthique de la vertu, notamment (Anscombe, 1958; Foot, 2001; Geach, 1956; Hursthouse, 1999; Thompson, 1995). Selon ces philosophes, « être bon » n'est pas un *prédicat*. « Être bon » n'est pas un terme qui peut être défini *indépendamment* du nom auquel il est rattaché. Il s'agit d'une notion *attributive* plutôt que *prédicative*; l'adjectif ne reçoit de signification que par le biais du nom auquel il est rattaché.

Pour saisir la différence entre les notions *prédicatives* et *attributives*, comparons des exemples de concepts prédicatifs et attributifs qui ne font pas partie du domaine normatif. L'adjectif « rouge » est un prédicat; sa signification ne dépend pas du terme auquel il est rattaché. Lorsque nous disons « ce cahier est rouge » ou lorsque nous disons « cette voiture est rouge », la notion de « rouge » a la même signification dans les deux cas. En revanche, l'adjectif « grand » est un concept *attributif*. Lorsque nous disons « ceci est un grand rat » ou « ceci est un grand arbre », la signification du terme « grand » dépend du nom auquel il est rattaché. Dans le premier cas, il signifie « grand-en-tant-que-rat » et dans le second cas il signifie « grand-en-tant-qu'arbre » (Williams, 1972).

Ces quatre PST permettent, si leur caractère *analytique* est vérifié, de construire un raisonnement valide qui contient uniquement des prémisses descriptives et une conclusion normative. En d'autres termes, pour chacun de ces principes, s'il est prouvé qu'il est vrai en vertu uniquement de la signification des termes qu'il contient, alors il devient possible de rejeter la loi de Hume. Ainsi, même si celle-ci vaut toujours sur le plan syntaxique, elle n'est plus valable sur le plan sémantique.

Le principe qui nous intéressera dans cet article est le quatrième principe, à savoir le principe « devoir-implique-pouvoir » (DIP). Cependant, il est important de se souvenir qu'il ne s'agit que d'un principe parmi d'autres qui, si leur analyticité est prouvée, permettent de franchir, par la sémantique, le fossé logique qui sépare les énoncés descriptifs des énoncés normatifs.

Le problème des négations d'énoncés normatifs

Dans le présent article, nous nous intéresserons uniquement à DIP, du fait que ce principe sémantique de transition (PST) fait face à une difficulté particulière, que ne rencontrent pas les autres PST; la conclusion des raisonnements fondés sur DIP est toujours une conclusion *négative*. En effet, la majorité des philosophes utilisent DIP dans la formulation *contraposée* pour établir des raisonnements du type suivant :

1) Il est (métaphysiquement) impossible pour l'individu S de changer le passé.	Prémisses descriptives
2) Si S ne peut pas faire une action A, alors S n'a pas le devoir moral de faire A.	Principe sémantique de transition DIP
3) �� Il n'est pas le cas que S a le devoir de changer le passé.	Conclusion normative

Le problème est alors que, pour certains philosophes, les négations d'énoncés normatifs ne sont pas de véritables énoncés normatifs (Nelson, 1995; Ogien, 2001). Ils n'expriment pas de véritables *jugements moraux*. Si ces théoriciens ont raison, DIP ne permet pas de déduire des énoncés normatifs sur la base de prémisses purement descriptives.

Selon les éthiciens de la vertu, la notion normative «   tre (moralement) bon » a faussement été interprétée comme une notion *prédicative* (similaire à « rouge ») alors qu'il s'agit d'une notion *attributive* (similaire à « grand »). Ainsi, selon eux, lorsque nous affirmons que quelque chose est moralement bon, nous ne pouvons pas comprendre la signification de « bon » sans connaître le nom auquel il est rattaché. Or, lorsque nous utilisons la notion de moralement bon, nous voulons dire « bon-en-tant-qu'être-humain ». Et puisque «   tre bon en tant qu'être humain » signifie « posséder les traits caractéristiques de l'être humain », il suffit de déterminer ce qu'*est* un être humain (  nonc   synthétique *a posteriori*) pour savoir ce que cela veut dire d'être bon, d'être vertueux ou d'être une bonne personne. Selon ces philosophes, en somme, les énoncés moraux sont dérivés d'énoncés descriptifs au sujet de la nature humaine.

Nous rejetons cette objection. Selon nous, les négations de normes ou d'obligations sont tout autant des énoncés normatifs que des affirmations de normes ou d'obligations.¹² Nous appuierons notre position en deux temps. D'abord, (1) nous donnerons des raisons de considérer les négations de normes comme de véritables normes. Nous présenterons ensuite (2) une objection importante qui peut être avancée à l'encontre de nos arguments, et y répondrons en distinguant deux niveaux de discours.

Considérations formelles en faveur de l'interprétation normative des négations de normes

Deux considérations formelles doivent nous inciter à considérer les négations de normes comme de véritables normes. En premier lieu, les notions normatives peuvent être définies les unes par rapport aux autres, ce qui implique que, pour toute négation d'obligation, il existe un énoncé normatif positif qui lui correspond. Ainsi, la négation d'une norme peut être définie en termes de permission. En effet, $\neg OA$ se définit par $P\neg A$, où «O» désigne l'obligation, «P» la permission, «A» l'action et « $\neg$ » la négation. Par exemple, la négation «les êtres humains n'ont pas le devoir d'aider un étranger dans le besoin» peut se traduire par «les êtres humains ont la permission de ne pas aider un étranger dans le besoin». Or, le second énoncé est bien un énoncé normatif *positif*, attribuant à une action une propriété normative. Cela montre bien que les négations de normes sont bien des énoncés normatifs, puisqu'elles peuvent être traduites par des énoncés normatifs positifs.

Bien entendu, il est possible de contester que l'attribution d'une permission soit un véritable énoncé normatif puisqu'il ne semble pas indiquer la manière dont il faut se comporter. En effet, s'il est permis à S de faire A, cela n'implique pas que S doive faire A, ou que S fasse quelque chose de mal s'il ne fait pas A, ni même qu'il serait bon que S fasse A. Autrement dit, le fait qu'il soit permis à S de faire A ne contraint aucunement S à modifier le monde d'une manière ou d'une autre. Il ne s'agirait donc pas, selon cette objection, d'un énoncé normatif proprement dit.

Toutefois, on peut rétorquer que les énoncés de permission ont pour effet d'imposer des obligations à d'autres personnes (Kelsen, 1945, p. 77; Tranöy, 1957). Ainsi, s'il est *permis* à un individu S1 de faire A, cela implique qu'un autre individu S2 a l'interdiction d'empêcher S1 de faire A. Par exemple, si S1 a la permission de vendre ses propres organes, alors S2 a

12. Il est important de distinguer les énoncés normatifs négatifs («ne pas avoir le devoir moral de faire x») et les interdictions («avoir le devoir moral de *ne pas* faire x»). Personne ne nie qu'une interdiction, par exemple «Paul a le devoir moral de *ne pas* frapper sa femme», représente un véritable énoncé normatif. Conformément, seules les négations de normes, et non les interdictions, constituent l'objet de notre article. Nous remercions le/la lecteur/lectrice pour cette demande de clarification.

l'interdiction d'empêcher S1 de vendre ses propres organes — c.-à-d. S2 a l'obligation de ne pas empêcher S1 de vendre ses propres organes. Nous retrouvons dans ce contexte un énoncé d'obligation positif. Cela indique que les énoncés de permission *permettent bien* de prescrire certains comportements, puisqu'ils impliquent des obligations pour d'autres agents.

À notre réponse, il est possible néanmoins d'objecter ceci: s'il est permis de faire tout ce qu'il n'est pas obligatoire de faire, alors toute incapacité d'agir implique une permission. En effet, comme une incapacité de faire implique une négation d'obligation, et qu'une négation d'obligation implique à son tour une permission, alors toute incapacité de faire implique une permission. Comme le constate von Wright:

Si nous acceptons la vue selon laquelle une permission est une simple absence ou un manque d'interdiction, alors il est clair qu'il existe un grand nombre de choses qu'un individu ne peut pas faire mais qu'il a la permission de faire. En fait, toute chose qu'un agent ne peut pas faire, il a la permission de le faire.¹³

L'être humain étant incapable de sauter plus haut que la lune, il a la permission de ne pas sauter plus haut que la lune; étant incapable de poursuivre autre chose que son propre intérêt, il a la permission de poursuivre son propre intérêt; étant incapable de devenir une tortue, il a la permission de ne pas devenir une tortue, etc. Chaque incapacité donne lieu à une permission, suscitant ainsi une prolifération de vérités normatives. Cette vue implique qu'il n'existe pas d'action *dépourvue* de propriété normative. L'ensemble du monde pratique serait normativement chargé.

Pour certains auteurs, cette conséquence est inacceptable; selon eux, il existe des actions normativement neutres, comme se laver les dents. De telles actions semblent simplement dépourvues de propriété normative. Pour d'autres auteurs, cette conséquence n'est pas problématique: même se laver les dents est une action normativement chargée, puisqu'il semble bien immoral d'empêcher une personne de se laver les dents. Nous ne rentrons pas dans ce débat, mais indiquons seulement que notre position implique que la morale (et donc le normatif) est partout: chaque action possède une propriété normative (morale).¹⁴

13. "If we accept the view that permission is mere absence or lack of prohibition, then it is clear that there are any number of things which one is permitted to do but which one cannot do. In fact, anything which an agent cannot do, he would then be permitted to do" (von Wright, 1963, p. 108).

14. Pour une présentation et discussion des différentes positions sur ce thème, se référer au livre de Samuel Scheffler, *Human Morality* (Scheffler, 1992). Scheffler lui-même soutient, comme nous, que la morale est *omniprésente* (*pervasive*). Nous pourrions également ajouter qu'une *négation d'obligation* — notamment par le biais de DIP — n'est pas identique à une *absence d'obligation*. Or, dans notre propos, seules les *négations* d'obligations impliquent une permission. Notre position est donc neutre au sujet de ce qu'implique une *absence* d'obligation, et ne rencontre donc pas les difficultés qui y sont liées (von Wright, 1963).

Une deuxième considération formelle qui doit nous inciter à concevoir les négations de normes comme de véritables normes provient du traitement des *négations de négations* de normes. En effet, selon la logique classique, une double négation est équivalente à une affirmation positive. Cela implique que la double négation d'une norme est elle-même une norme. Par exemple, $\neg\neg$ (S a le devoir de faire A) implique que S a le devoir de faire A. Cependant, il est étrange de dire qu'une négation de norme n'est pas une norme, alors qu'une double négation de norme est bien une norme. De la même manière, il serait étrange de dire que, lorsque nous répondons à la question « S a-t-il le devoir moral de faire A? », nous affirmons quelque chose de normatif si nous répondons par l'affirmative et quelque chose de non normatif si nous répondons par la négative (Ogien, 2001, pp. 16-17).

L'objection du nihilisme moral

Mark Nelson (1995, p. 558) conteste toutefois notre conclusion, selon laquelle les énoncés exprimant des négations d'obligation sont eux-mêmes des énoncés d'obligation. Son argument est le suivant: selon la doctrine métaéthique de l'erreur morale, défendue notamment par Mackie (1977), tous les énoncés normatifs sont faux. Il est ainsi faux que « Georges a le devoir moral de rendre visite à sa grand-mère », il est faux que « il est moralement inacceptable d'abandonner ses propres enfants » et il est faux que « François a la permission de vendre ses propres organes ». La théorie de l'erreur morale implique donc, selon Mark Nelson, que toute *négation* d'énoncé normatif est vraie. Or, cela est problématique pour notre propos: en effet, si la vérité de l'énoncé « il n'est pas le cas que les êtres humains ont l'obligation de venir en aide à un étranger dans le besoin » est compatible avec la théorie de l'erreur morale, cela signifie qu'il est possible que l'énoncé *soit vrai* alors qu'il n'existe aucune propriété morale. Or, selon Nelson, un énoncé qui peut être vrai même si les propriétés normatives n'existent pas n'est pas un énoncé proprement normatif:

Une proposition n'est pas une proposition normative (*Ought-proposition*) si elle ne contient aucun engagement moral, c.-à-d. si elle n'affirme pas qu'une action est juste ou injuste, vertueuse ou viciieuse, etc. Une manière de préciser cette idée est de dire [...] qu'une proposition ne contient pas d'engagement moral si elle est compatible avec le nihilisme moral ou la théorie de l'erreur morale.¹⁵

Notre réponse à ce point est moins aisée. En effet, nous sommes forcés d'admettre que la logique propositionnelle ne permet pas de distinguer les cas où la négation d'un énoncé normatif ($\neg OA$) est vraie en vertu de la vérité

15. "[A] proposition is not an Ought-proposition if it carries no moral commitment, i.e., if it does not claim that some action is right or wrong, virtuous or vicious, etc. One way of spelling this out is to say [...] that a proposition carries no moral commitment if it is compatible with moral nihilism or an error theory of ethics." (Nelson, 1995, pp. 557-558).

de la théorie de l'erreur et les cas où cette même négation est vraie en vertu de l'existence d'une *permission* correspondante — à savoir, la permission de faire $\neg A$. Par exemple, la logique propositionnelle ne permet pas de distinguer la situation où il est faux que « Jean a le devoir moral de rendre visite à sa grand-mère » parce que les devoirs moraux (et les autres propriétés normatives) n'existent pas, et la situation où cet énoncé est faux parce qu'il est *permis* à Jean de ne pas rendre visite à sa grand-mère. Or, la première situation est compatible avec la théorie de l'erreur morale, alors que la seconde situation ne l'est pas.

La différence entre les deux situations ne pouvant pas être expliquée au moyen de la logique propositionnelle de premier ordre, il est nécessaire, selon nous, de faire appel à la logique des prédicats. De surcroît, nous pensons que la théorie de l'erreur ne peut être formulée adéquatement qu'à l'aide d'énoncés *de second ordre* au sujet de la vérité ou fausseté d'énoncés de premier ordre.¹⁶

Plus concrètement, il nous faut distinguer la vérité des énoncés normatifs négatifs et la vérité de la théorie de l'erreur morale de la manière suivante :

La théorie de l'erreur morale	$\neg(\exists a)(Oa)$
Un énoncé normatif négatif	$(\exists a)(\neg Oa)$

Ces deux propositions traduisent l'énoncé « l'action *a* n'est pas obligatoire » tout en spécifiant différemment sa signification. Selon la première proposition, l'énoncé signifie « l'action *a* ne possède pas la propriété d'être moralement obligatoire » — ce qui n'implique *pas* que l'action ait la propriété d'être moralement permise. Selon la seconde proposition, l'énoncé signifie « l'action *a* possède la propriété morale d'être non obligatoire » — ce qui implique qu'elle a la propriété d'être moralement permise.

L'avantage de différencier ces deux manières de formaliser l'affirmation que « *a* n'est pas obligatoire » est que leurs implications nous permettent de caractériser, de manière appropriée, à la fois le nihilisme moral et l'interdéfinissabilité des termes normatifs que nous trouvons en logique déontique. Une conséquence souhaitable de cette implication est qu'une négation d'obligation reste un énoncé normatif. En effet, selon cette approche :

$$(T1) \quad \neg(\exists a)(Oa) \text{ implique } \neg(\exists a)(P\neg a)$$

Cette implication est cohérente avec le nihilisme moral, selon lequel *n'importe quel énoncé normatif* est faux, qu'il s'agisse d'une obligation, d'une permission ou d'une interdiction. Ainsi, selon (T1), s'il est faux que

16. Le fait que la théorie de l'erreur morale ne puisse être formulée que comme une théorie de second ordre n'est pas étonnant : cela montre simplement que la doctrine de l'erreur morale est une doctrine *métaéthique* alors que les énoncés normatifs négatifs appartiennent à l'éthique normative.

Gilles a le devoir moral de venir en aide à un étranger dans le besoin, il est également faux que Gilles a la permission morale de ne pas lui venir en aide.

Et la négation de la négation de l'énoncé, à savoir $\neg\neg(\exists a)(Oa)$, implique simplement la fausseté de la théorie de l'erreur. Nous voyons donc que la théorie de l'erreur doit être formulée au moyen de la logique des prédicats; quelle que soit la nature de l'attribution de propriétés normatives au sein d'un énoncé normatif, cet énoncé sera toujours faux.

Notre approche permet également de rendre compte du fait que la vérité d'un énoncé normatif négatif n'est pas compatible avec la théorie de l'erreur morale. En effet, en vertu de l'inter-définissabilité des termes déontiques, elle implique la vérité d'autres énoncés normatifs positifs. En effet:

(T2) $(\exists a)(\neg Oa)$ implique $(\exists a)(P\neg a)$

(T2) signifie, par exemple, que si Gilles n'a pas le devoir moral de venir en aide à un étranger dans le besoin, alors Gilles a la permission morale de ne pas lui venir en aide. Cette implication est compatible avec la logique déontique, selon laquelle l'absence d'obligation signifie quelque chose de véritablement normatif, à savoir la permission de ne pas faire A. Comme il est évident dans cette formalisation, les énoncés normatifs négatifs ne sont pas compatibles avec la négation de l'énoncé existentiel *dans son ensemble*. Leur vérité est donc incompatible avec le nihilisme moral.

En outre, dans cette formalisation la double négation de l'énoncé normatif se caractérise comme suit: $(\exists a)(\neg\neg Oa)$. Et cette double négation implique l'obligation de faire A, qui est un énoncé proprement normatif.

Conclusion

La loi de Hume interdit l'inférence d'une conclusion normative sur la base de prémisses exclusivement descriptives. À l'encontre de cette loi, nous avons vu que plusieurs philosophes ont proposé des *principes sémantiques de transition* (PST). Selon ces principes, il existe une relation conceptuelle entre certaines notions descriptives et certaines notions normatives. Cette relation rend possible un passage conceptuel de prémisses descriptives à une conclusion normative. Nous avons vu également que l'un de ces PST, à savoir le principe «devoir-implique-pouvoir» (DIP), rencontre une difficulté particulière: les conclusions normatives inférées sur la base de DIP sont toutes des *négations de normes*. Or, selon certains auteurs, les négations de normes ne sont pas de véritables normes.

Le but de l'article consistait à montrer que les négations de normes sont de véritables normes et que, de ce fait, DIP permet bien de tirer des conclusions normatives sur la base de prémisses descriptives.¹⁷ Pour appuyer

17. Bien entendu, il est nécessaire de formuler adéquatement le principe DIP. En effet, si l'on choisit la formule $(\exists a)(Oa) \rightarrow (\exists a)(Pa)$, alors nous rencontrons le problème soulevé par l'objection de Mark Nelson: la conclusion d'un argument fondé sur l'usage contraposé de DIP,

notre thèse, nous avons d'abord avancé deux raisons formelles de penser que les négations de normes sont de véritables normes : (1) l'inter-définissabilité des termes normatifs et (2) la double négation. Dans un second temps, nous avons répondu à une objection de Mark Nelson, selon laquelle les négations de normes ne peuvent pas être de véritables normes car leur vérité est compatible avec la théorie de l'erreur morale.

Pour répondre à cette objection, nous avons montré que, en formalisant la théorie de l'erreur au niveau approprié, c'est-à-dire en tant que théorie *de second ordre* portant sur les énoncés normatifs de premier ordre, il devient évident qu'une négation de norme n'est pas compatible avec la théorie de l'erreur. Cela indique, encore une fois, qu'une négation de norme est un énoncé normatif à part entière. En conclusion, le principe DIP permet bien d'obtenir une conclusion normative sur la base de prémisses purement descriptives.

Bibliographie

- Anscombe, E. (1958). « Modern Moral Philosophy ». *Philosophy*, 33(124), p. 1-19.
- Bélanger, M. (2011). *Existe-t-il des dilemmes moraux insolubles ?* Paris : L'Harmattan.
- Boyd, R. (1996). « How to be a Moral Realist ». Dans S. a. DARWALL, *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches* (p. 105-137.). New York : Oxford University Press.
- Brandt, R. (1979). *A Theory of the Good and the Right*. Westminster, MD : Prometheus Books.
- Brink, D. (1989). *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Clavien, C. (2007). « Comment les données scientifiques et les théories évolutionnistes transforment l'éthique normative ». Dans C. CLAVIEN, & C. EL-BEZ, *Morale et évolution biologique ; entre déterminisme et liberté* (p. 220-244). Lausanne : PPUR.
- Foot, P. (2001). *Natural Goodness*. Oxford : Clarendon Press.
- Frankena, W. K. (1939). « The Naturalistic Fallacy ». *Mind*, 48(192), 464-477.
- Fritz, A. (2009). *Der Naturalistische Fehlschluss*. Freiburg (CH) : Academic Press Freiburg.
- Gardies, J.-L. (1987). *L'Erreur de Hume*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Geach, P. (1956). « Good and Evil ». *Analysis*, 17, p. 32-42.
- Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Clarendon : Oxford University Press.
- Hintikka, J. (1969). « Deontic Logic and its Philosophical Morals ». Dans J. HINTIKKA, *Models for Modalities: Selected Essays* (p. 184-214). Dodrecht : Reidel.
- Hume, D. (1973 (1740)). *Traité de la nature humaine*. (A. Leroy, Trad.) Paris : Aubier.

à savoir la conclusion $\neg(\exists a)(Pa)$, serait compatible avec le nihilisme moral. Si nous adoptons la formulation $(\exists a)(Oa \rightarrow Pa)$, alors la conclusion d'un raisonnement basé sur l'usage contraposé du principe, à savoir la conclusion $(\exists a)(\neg Oa)$, n'est pas compatible avec le nihilisme moral, car elle signifie qu'il est permis de ne pas faire *a*. Laquelle des deux formulations choisir ? La première ne rend pas compte de la relation conceptuelle entre « devoir » et « pouvoir » que le principe DIP est censé exprimer. Or, il s'agit de l'interprétation de DIP étudiée dans cet article.

- Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford : Oxford University Press.
- Jackson, F. (1998). *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford : Oxford University Press.
- Jaquet, F., & Naar, H. (2019). *Qui peut sauver la morale? : Essai de métaéthique*. Paris : Les Éditions d'Ithaque.
- Kelsen, H. (1945). *General Theory of Law*. Cambridge : Harvard University Press.
- Kripke, S. (1971). « Identity and Necessity ». Dans M. K. MUNITZ, *Identity and Individuation* (p. 135-164). New York : New-York University Press.
- Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth : Penguin Books.
- Nelson, M. (1995). « Is It Always Fallacious to Derive Values from Facts? ». *Argumentation*, 9, p. 553-562.
- Nelson, M. (2003). « Who Needs Valid Moral Arguments? ». *Argumentation*, 17, p. 35-42.
- Nelson, M. (2007). « More Bad News for the Logical Autonomy of Ethics ». *Canadian Journal of Philosophy*, 37(2), p. 203-216.
- Ogien, R. (2001). « Le Rasoir de Kant ». *Philosophiques*, 28(1), p. 9-25.
- Pigden, C. R. (1990). « Ought-Implies-Can: Erasmus, Luther and R.M. Hare ». *Sophia*, 29(1), p. 2-30.
- Prior, A. N. (1960). « The Autonomy of Ethics ». *Australasian Journal of Philosophy*, 38(3), p. 198-206.
- Railton, P. (1986). « Moral Realism ». *The Philosophical Review*, 95(2), p. 163-207.
- Scheffler, S. (1992). *Human Morality*. New York : Oxford University Press.
- Schroeder, M. (2005). « Realism and Reduction: The Quest for Robustness ». *Philosophers' Imprint*, 5(1), p. 1-18.
- Schulthess, D. (1986). « Une conception de l'objectivité du mal ». Dans R. KAEHR, & J. HAINARD, *Le mal et la douleur* (p. 171-180). Neuchâtel : Musée d'ethnographie.
- Searle, J. (1964). « How to Derive "Ought" from "Is" ». *The Philosophical Review*, 73, p. 43-58.
- Sinnott-Armstrong, W. (1984). « "Ought" Conversationally Implies "Can" ». *The Philosophical Review*, 93(2), p. 249-261.
- Sturgeon, N. (1988). « Moral Explanations ». Dans G. SAYRE-MCCORD, *Essays in Moral Realism* (p. 229-255). New York : Cornell University Press.
- Tappolet, C. (2011). « La normativité des concepts évaluatifs ». *Philosophiques*, 38(1), p. 157-176.
- Thompson, M. (1995). « The Representation of Life ». Dans R. HURSTHOUSE, G. LAWRENCE, & W. QUINN, *Virtues and Reasons* (p. 247-296). Oxford : Clarendon Press.
- Tranöy, K. E. (1957). « An Important Aspect of Humanism ». *Theoria*, 23(1), p. 37-52.
- von Wright, G. H. (1963). *Norm and Action: a Logical Enquiry*. New York : Routledge and Kegan Paul.
- Wedgwood, R. (2006). « The Meaning of 'Ought' ». Dans R. SHAFER-LANDAU, *Oxford Studies in Metaethics* (Vol. 1, p. 127-160). Oxford : Oxford University Press.
- Williams, B. (1972). *Morality* (éd. Editions Kindle). New York : Cambridge University Press.

Le réel fait-il un sens ?

Étude critique de *Documentalité* de Maurizio Ferraris

Jim Gabaret

Volume 48, numéro 1, printemps 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077841ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077841ar>

[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

Gabaret, J. (2021). Le réel fait-il un sens ? Étude critique de *Documentalité* de Maurizio Ferraris. *Philosophiques*, 48(1), 153–168.
<https://doi.org/10.7202/1077841ar>

Étude critique

Le réel fait-il un sens ?

Étude critique de *Documentalité* de Maurizio Ferraris

JIM GABARET

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Pour dire le monde, laisser le monde se dire ?

*Documentalité*¹ est la traduction de l'ouvrage *Documentalité* paru en 2009 et considéré comme un des grands livres du philosophe italien Maurizio Ferraris, père du « nouveau réalisme » dont il a signé le *Manifeste*², penseur de l'*Émergence*³, et ici de l'ontologie sociale et de ses liens avec l'ontologie naturelle. Le livre, riche mais toujours enlevé et pédagogique dans les nombreux récapitulatifs qu'il offre de ses thèses, se donne d'emblée deux buts. Premièrement, distinguer les *familles d'objets*, des objets naturels aux objets idéaux et sociaux, pour différencier l'être et le savoir de façon réaliste, comme il se trouve que certains objets sont plus dépendants que d'autres des sujets connaissants. Deuxièmement, poser la *loi constitutive* des objets sociaux, afin de comprendre leur genèse dans la *documentalité* que nos sociétés produisent toujours plus abondamment.

L'ontologie de Ferraris ne prétend pas dire à la réalité ce qu'elle devrait être ni l'aligner sur les règles de l'esprit, comme l'ont fait à tort tous les idéalistes, du kantisme à l'irréalisme goodmanien ou au postmodernisme derridien. L'ontologique précède l'épistémologique, et la réalité sa science. Ces rappels permettent à Ferraris de revaloriser un certain « bon sens » contre les projets métaphysiques les plus excessifs et éloignés du réel. Le philosophe, loin d'étudier d'abord le *sujet* pour trouver en lui les catégories qui dicteront au réel ses normes, se contentera, en bibliothécaire de l'infinité du réel, de former un *catalogue descriptif* — et non constructif ou prescriptif, c'est-à-dire *révisionniste* — des *objets*. Partant d'observations quotidiennes sans y mettre de soi, comme un ethnologue en retrait, il ne dit plus rien en son nom mais doit laisser la parole au monde.

Humilité extrême, ou prétention insensée à parler au nom du réel lui-même ? C'est en tout cas *littéralement* que le monde prend la parole pour se dire, dans l'ontologie de Ferraris⁴. En effet, comme on le lisait déjà dans *Émergence*, le monde est à la fois en train d'exister, et en permanence aussi

1. Ferraris, Maurizio, *Documentalité*, Paris, Cerf, 2021.

2. Ferraris, Maurizio, *Manifeste du nouveau réalisme*, Paris, Hermann, 2014.

3. Ferraris, Maurizio, *Émergence*, Paris, Cerf, 2018.

4. Ferraris, Maurizio, *Documentalité*, p. 273.

en train de s'enregistrer: c'est le réel qui fournit sa documentation à l'ontologue. Ce dernier n'a qu'à lire un livre du monde qui n'a certes été écrit par personne, le monde n'ayant ni Dieu ni maître, mais s'est autoconstitué en inscriptions de lui-même.

Cette position, qui paraît d'abord cohérente avec son réalisme, a l'avantage d'amener Ferraris à proposer une théorie continuiste des objets naturels et sociaux qui les tienne tous pour réels, mais qui fasse droit à la spécificité des seconds cependant. Ils existeraient en somme dans la continuité des premiers, mais nécessiteraient d'être lus comme des documents par les humains, et enrichis par leurs écritures et enregistrements propres.

Les thèses de l'ouvrage ne sont en revanche pas sans poser problème. D'après Maurizio Ferraris, ces objets sociaux se distinguent en effet des objets naturels *par leur dépendance au sujet*; si l'humain disparaissait de cette planète, les rites, institutions et conventions disparaîtraient avec lui. Mais dans le même temps, ces objets sociaux ne doivent pas être le fruit d'une simple *construction par le sujet*, sans quoi leur objectivité ne tiendrait pas: il faut au contraire faire valoir la construction ou plutôt la sédimentation *spontanée* des objets sociaux et des esprits des sujets dans un même mouvement d'accumulation de signes (gestes, pratiques, rites, souvenirs, inscriptions iconiques, verbales, écrites) dans le réel, qui sont autant d'enregistrements d'abord insignifiants mais qui gagneraient leur signification *d'eux-mêmes*, c'est-à-dire par leur capacité à s'accumuler et à prendre sens du fait de leur nombre. C'est donc placer le sens des objets et des jugements que nous émettons sur eux *dans le réel lui-même* plutôt que dans nos actes de *donation de sens*. Or il s'agit d'une confusion de l'ontologie et du sémantique qui s'avère peut-être regrettable pour le projet réaliste.

Réalisme, objectivisme, herméneutique

Réalisme. L'ouvrage s'ouvre au premier chapitre (« Catalogue du monde ») par une définition de l'ontologie comme *catalogue* du monde de la vie. Elle témoigne de l'attirance de l'auteur pour le fourmillement des choses, puisque Ferraris dit préférer, à l'atomisme ascétique de Quine, le libéralisme ontologique d'un Meinong, qui admet des objets actuels, passés, inexistantes, impossibles ou idéaux⁵. Ses modèles de catalogues, de celui de Paul Otlet à Google, ont à la fois une ambition universaliste et un attrait pour le particulier et les *listes*.

Mais ces listes ne vont pas sans un *ordre*. C'est à ce titre que le catalogue est aussi *classement*. L'ontologue qui veut trouver l'ordre du monde ne devra pas en chercher la source par le haut, en Dieu ou l'Esprit. L'ontologie est en effet distincte de l'épistémologie, contrairement à ce que nous a fait croire le logocentrisme du « sophisme transcendantal » que

5. *Ibid.*, p. 46.

Ferraris attribue à Kant⁶, à savoir la croyance dans le pouvoir de construction du monde du sujet, dont les sciences ont produit des lois que le philosophe croit pouvoir retrouver dans l'expérience perceptive et de là dans le réel. Or le réel est extrathéorique, surprenant, irrégulier, et inamendable : il ne cède pas à la pensée.

L'ontologue devra donc voir l'ordre émerger des choses mêmes. Il faut pour cela faire confiance à notre expérience quotidienne de celui-ci : c'est spontanément que nous reconnaissons des catégories comme les objets, et en leur sein les vivants, les personnes, les esprits ou les institutions. Cette expérience n'est pas toujours traversée de science, mais bien au contraire est d'abord *esthétique* plutôt que *logique*, souvent ni conceptualisée ni verbalisée dans les habitudes, croyances, perceptions, imaginations, désirs, appréciations et actions qui peuplent nos journées, voire non conceptualisable. Loin que la réalité soit toujours déjà mise en forme par nos concepts, il y a très souvent une rencontre directe avec un donné pur, et ce donné n'est pas désordonné. L'ordre du catalogue ontologique qu'entend dresser Ferraris le sera donc d'après les principes immanents du réel : celui-ci est la totalité des individus, qui appartiennent à des classes au titre d'*exemplaires*, parce qu'ils en sont justement membres et principe de classification à la fois.

Objectivisme. Comme l'explique le premier chapitre, les individus sont soit des sujets, soit des objets. Les premiers sont des êtres qui ont des représentations, les seconds n'en ont pas. Il y a trois types d'objets : naturels, idéaux et sociaux. Les deux premiers sont indépendants des sujets : les naturels parce qu'ils existent dans l'environnement physique, les idéaux parce que les humains les *découvrent* mais ne les *inventent pas* (un théorème, par exemple, reste vrai même si personne ne le connaît). Mais les objets sociaux dépendent des sujets. Qu'ils soient des choses matérielles (« quasi-artefact » dans le cas des objets naturels socialisés ou « artefact » pour les productions humaines instrumentales ou artistiques) ou des objets immatériels comme les croyances, coutumes ou institutions (à la base toujours matérielle d'ailleurs, dans la *documentalité* qui les constitue ou les régle — inscriptions, documents, institutions), ces objets sociaux n'existent pas si personne ne les pense. En ce sens, Ferraris note page 10 que le transcendantalisme kantien ne s'applique pas aux objets naturels mais peut s'appliquer à ces objets sociaux. Pour autant, ces objets sociaux ne sont pas subjectifs : il ne suffit pas que je ne pense plus à ma dette pour que cet objet social disparaisse, par exemple, car il a une objectivité intersubjective et institutionnelle réelle. Ils sont l'objet central du livre car Ferraris veut comprendre comment ces objets, qui sont les plus importants pour notre bonheur ou malheur (car notre existence sociale et même matérielle dépend souvent de contrats, de dettes, de relations économiques, politiques ou morales socialement normées), sont à la fois construits et suffisamment

6. Ferraris, Maurizio, *Goodbye Kant!*, Paris, L'Éclat, 2009.

objectifs et réels pour affecter notre vie en profondeur (car il ne suffit pas que je n'y croie plus pour que leur réalité disparaisse de mon existence).

Herméneutique. Cette objectivité s'ancre dans la *documentalité* qui fonde les objets sociaux. Insister sur ce point permet à Ferraris de rejeter deux formes naïves de réalisme⁷. Tout d'abord, on ne peut pas endosser un *réalisme fort* à la manière platoniste de Reinach⁸ à l'endroit des objets sociaux. Dire qu'on les *découvre* comme les objets idéaux et que la structure de la promesse par exemple, loin d'être inventée, se déploie d'elle-même aussi nécessairement qu'un théorème, reviendrait à englober les objets sociaux dans le domaine des objets idéaux en leur donnant une éternité qu'ils n'ont pas, et négliger la contingence des applications culturelles concrètes des grands archétypes sociaux. Mais on ne peut pas non plus endosser un *réalisme faible* à la Searle⁹ et affirmer que les objets sociaux n'existent que par une transfiguration des objets matériels opérée par l'intentionnalité collective (c'est-à-dire l'esprit) afin qu'ils deviennent, dans un contexte social, autre chose que des objets naturels (un morceau de papier devenant de la monnaie dans un contexte monétaire social par exemple). Comme l'explique Ferraris, il y a des objets sociaux qui ne s'appuient sur aucun objet matériel à transfigurer. C'est par exemple le cas des *dettes* qui, en tant qu'*absences* plutôt que *présences*, ne « possèdent pas de contrepartie physique¹⁰ », même si elles reposent sur des traces, structures d'ordre supérieur qui ne sont pas à proprement parler des objets physiques et peuvent justement renvoyer à ce qui est absent. De plus, « l'intentionnalité collective » n'existe quasiment jamais, à part dans les phénomènes de foule. On n'a pas besoin d'esprit collectif pour produire des objets sociaux : il faut simplement qu'un *acte* soit *enregistré*. Or il arrive que l'enregistrement se fasse tout seul, « sur le tas » : il en va ainsi des coutumes et habitudes qui s'enregistrent d'elles-mêmes dans une tradition implicite, sans que personne ne le décide.

C'est pourquoi Ferraris, ancien derridien, emprunte à l'herméneutique un certain *textualisme* qu'il développe au chapitre 3 (« Objets sociaux »). On ne peut pas dire, comme le faisait l'herméneutique constructiviste, que rien n'existe en dehors du texte, et Ferraris récuse le *textualisme fort*¹¹ pour avoir oublié l'indépendance des objets naturels. Par contre, « rien de *social*

7. Ferraris, Maurizio, *Documentalité*, p. 189.

8. Reinach, Adolf, *Les fondements a priori du droit civil*, Paris, Vrin, 2004.

9. Searle, John, *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.

10. Ferraris, Maurizio, *Documentalité*, p. 210.

11. Voir Nietzsche, Friedrich, *Fragments posthumes 1886-1887*, 7 [60]; Derrida, Jacques, *Signature, événement, contexte*, Communication au Congrès international des Sociétés de philosophie de langue française (Montréal, août 1971); Lyotard, Jean-François, *La Condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit, 1979; Rorty, Richard, *La Philosophie et le miroir de la nature* (1979), Paris, Seuil, 2017; Foucault, Michel, *Les Mots et les choses* (1966), Paris, Gallimard, 1990.

n'existe en dehors du texte», et Ferraris prétend donc à un *textualisme faible*¹². La règle constitutive des objets sociaux est à ce titre « Objet = Acte Inscrit ». Les objets sociaux sont le résultat d'*actes sociaux* (qui impliquent au moins deux personnes) caractérisés par le fait d'être *inscrits* sur le papier, un fichier d'ordinateur, voire simplement dans nos têtes. Parler d'*actes* n'implique pas une construction du social par les sujets car ceux-ci font partie du processus d'inscription sans en être à la source, et leur mémoire elle-même n'est traitée que comme un support d'inscription parmi d'autres. L'objet *promesse* est l'acte *promettre* inscrit dans la *mémoire*; l'objet *mariage* est l'acte de *jurer* inscrit dans les *registres* et/ou la *mémoire*; l'objet *symphonie* l'acte de *composer* inscrit sur une *partition*¹³.

Matérialisme, mémoire et écriture

Matière est mémoire. Si tout du réel n'est pas construit, mais que le social l'est, sans pour autant être construit *par l'esprit des sujets*, quoique les objets sociaux dépendent de ces sujets parce qu'ils sont faits de documents qui doivent être *lus*, il faut encore comprendre comment les inscriptions se forment d'elles-mêmes plutôt que par l'esprit des sujets, qui ne sont nécessaires qu'à leur réception. Ferraris en fait la genèse d'une manière très inspirée de Bergson. *Émergence* citait déjà *Matière et mémoire*¹⁴ et défendait que l'enregistrement est une manière d'être du réel lui-même, qui tout en existant s'itère, se réitère et s'altère, chaque état de la matière contenant tous les états passés précédents qui ont mené jusqu'à lui, avec toutes les causes qui lui ont donné ses attributs, de sorte qu'on puisse dire que la matière est mémoire. Ici, *Documentalité* fait de nouveau référence à Bergson, en en défendant une lecture « matérialiste¹⁵ » : le cerveau, « tablette que nous avons dans la tête¹⁶ », est une technique naturelle qui permet de comprendre comment la nature matérielle, avant qu'en émergent des esprits humains, s'est spontanément sédimentée en signes d'elle-même dans ce que Ferraris appelle « l'archi-écriture », dont les écritures humaines et la pensée qui naîtra avec elle ne sont que les suites.

Matérialisme du social. Cela mène Ferraris à une description originale de la socialité humaine et du langage qui en est la condition. La culture débute très tôt : on n'a pas à penser que des esprits individuels ont dû se développer, puis chercher à s'exprimer, à communiquer et à s'allier pour former société. La société se fonde non sur la communication, mais sur l'enregistrement. Dès les débuts de l'humanité, des enregistrements ont eu lieu sous la forme d'imitations, d'abord gestuelles et préverbaux peut-être,

12. Ferraris, Maurizio, *Documentalité*, p. 189.

13. *Ibid.*, p. 223.

14. Ferraris, Maurizio, *Émergence*, p. 32.

15. Ferraris, Maurizio, *Documentalité*, p. 303.

16. *Ibid.*, p. 274.

donnant lieu ensuite au langage et à des comportements et rites sociaux qui se sont faits sur le tas, avant qu'on y pense et qu'on les conceptualise. La société est pensée en regard d'un « état de nature » où l'esprit humain n'existe pas encore, mais se sédimente peu à peu grâce à l'accumulation de souvenirs inscrits et documentés par des pratiques sociales qui mènent peu à peu du matériel au spirituel. C'est en ce sens que l'auteur peut dire que « la lettre précède l'esprit¹⁷ ». Cela explique que l'écriture soit si importante, et avant elle l'archi-écriture, cette sphère d'enregistrements qui précède et entoure l'écriture. Le cerveau, en ce sens, est déjà une technique naturelle d'enregistrement, une tablette où s'écrivent nos expériences, dans la mémoire. Ce n'est qu'une fois nos intuitions fixées par le souvenir et l'écriture que nous disposons de sujets et de prédicats avec lesquels penser et que nos concepts disposent de contenus.

Matérialisme de l'esprit. C'est une véritable théorie matérialiste et inscriptionnaliste de l'esprit que propose ici Ferraris, fondée par ce qu'il nomme *l'ichnologie*, la doctrine de la trace : « les significations, les contenus, les valeurs, tout ce que l'on représente plus ou moins confusément comme « esprit », naît de l'itération technique et de l'archi-écriture qui la rend possible¹⁸ ». Il ne s'agit pas de la thèse — qui paraîtrait de bon sens mais que Ferraris récuse — selon laquelle les valeurs, significations et croyances humaines sont des donations de sens contextuelles au réel d'après des dispositifs notamment sociaux, car Ferraris *autonomise* ces dispositifs de toute donation de sens humaine, leur donnant bien plutôt une existence naturelle à même le réel qui s'enregistre lui-même, de sorte que ces sens et valeurs apparaissent du côté du réel et non des sujets qui les appréhendent.

Ces sujets sont en effet doublement seconds par rapport aux signes qu'ils sont certes capables de lire mais qu'ils n'ont pas créés (puisqu'ils sont bien plutôt créés par ces signes) : non seulement la phylogenèse de l'esprit humain et son apparition à la préhistoire s'expliquent par l'accumulation d'archi-écritures puis d'écritures, mais l'ontogenèse de l'esprit individuel est déterminée par les traces et les objets sociaux qui vont donner à l'individu ses croyances et ses désirs, du souvenir de ses expériences à la conviction de certaines vérités en passant par l'ambition d'un projet de vie, qui se forge souvent dans les lectures, discussions entre amis, récits de soi, écriture de journaux et autres dispositifs signifiants. L'esprit est une table qui recueille des inscriptions. Mais une table *réflexive*, capable de lire la table du monde aussi, que ce soit dans l'expérience, ses *traces* (toute incision sur un arrière-plan), ses *enregistrements* (les traces dans l'esprit comme table) et ses *inscriptions* au sens technique (les traces en tant qu'elles sont accessibles à au moins deux personnes), et d'y trouver leur sens.

17. *Ibid.*, p. 400.

18. *Ibid.*, p. 287.

Ce matérialisme est ambigu quant à la place qu'il réserve à l'esprit. Une trace n'est pas *subjective* et entièrement construite, puisqu'il ne suffit pas que j'y croie, qu'aucun sujet spécifique n'est nécessaire à son existence, et qu'elle est plutôt intersubjective. Mais Ferraris reconnaît que les objets sociaux sont plus dépendants des sujets que les objets naturels. C'est parce qu'il faut un mécanisme mental intentionnel pour les lire comme *signe*. En effet, il n'y a pas de traces en soi, mais seulement pour des esprits capables de les reconnaître : « si l'on élimine de ce contexte l'esprit qui a imposé cette fonction de trace (qui a fait valoir ce X comme Y), il ne nous reste plus qu'un objet physique muet¹⁹ ». Pourtant, selon Ferraris, ce n'est pas notre intentionnalité qui leur *donne* leur statut de traces ; c'est seulement qu'elle les *lit* comme traces. Il refuse la thèse searlienne d'une donation de sens intentionnelle à l'origine des objets sociaux, et doit donc décrire une codépendance des sujets-esprits et des inscriptions qui grâce à eux prennent un sens social : l'esprit n'est lui-même fait que de traces et ne peut donc leur avoir donné leur être sémiotique, mais seulement leur lecture sémantique. Il y a ici un étrange cercle logique, car y aurait-il un sens à découvrir à des traces si elles n'étaient pas justement déjà sensées, en tant que traces ? Mais quelque chose peut-il être une trace s'il n'existe pas d'esprit vivant pour la lire comme telle, sur une planète dépourvue de vie par exemple ?

Matérialisme du Spirituel. Au-delà de notre esprit psychologique, c'est l'Esprit hégélien qu'on peut refonder dans la documentalité, qui mériterait une « phénoménologie de la lettre²⁰ » pour Ferraris. Plutôt qu'un « esprit pentecôtiste » qui descend « du haut », il émerge des documents : l'esprit subjectif des individus se résout dans la lettre ; l'esprit objectif (famille-société civile-État) dans la bureaucratie, car faire famille c'est accumuler des documents, et il en va de même pour l'identité, la nationalité, ou le statut économique. Les documents « au sens fort » sont des inscriptions d'actes, les « faibles » sont enregistrements de faits. Cette documentalité a des finalités soit pratiques, soit esthétiques pour les œuvres. Celles-ci sont le lieu où les inscriptions se font le plus individuelles, et l'individualité se manifeste en particulier dans la signature, dont l'analyse est l'objet du dernier chapitre de l'ouvrage (« Idiomes »). C'est là que l'Esprit Absolu est atteint, affirme Ferraris en restant ici assez traditionnellement dans la lignée du « Spirituel dans l'Art », quoique son Esprit s'entende en un sens inscriptionnaliste plus matérialiste qu'autrefois.

Le problème est que Ferraris ne prend peut-être pas suffisamment acte du rôle des esprits des sujets face aux inscriptions et documents qui sont partout dans la réalité et forment, d'après lui, quand ils sont lus, le réel social. Les signes et documents, s'ils sont désinvestis de l'esprit de l'agent, peuvent-ils encore faire sens ? L'esprit objectif, la *Sittlichkeit* et les institutions

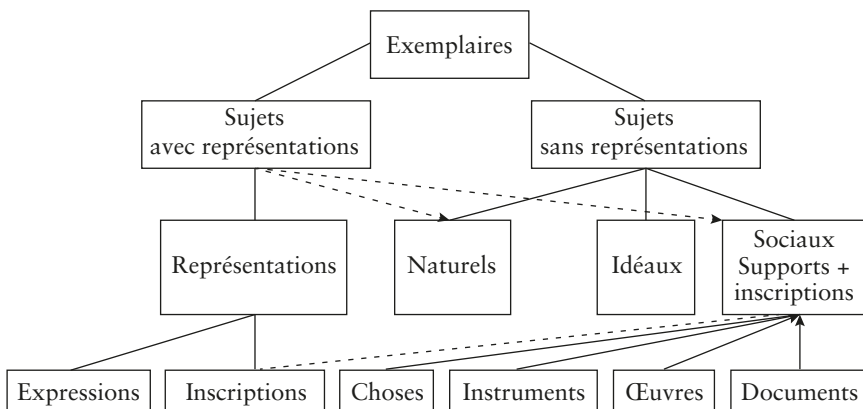
19. *Ibid.*, p. 307.

20. *Ibid.*, p. 391.

ne tiennent pas tout seuls et peuvent manquer d'incarnation dans la philosophie du droit de Hegel²¹, si l'esprit des sujets sociaux ne les habite plus. De même, nos lointains écrits personnels, quand ils ne sont plus qu'une trace de moments et d'idées passées dont nous ne nous rappelons plus, ne sont plus que des textes vidés des souvenirs qui en faisaient l'importance et la pulpe, et des mots anonymes qui ne raniment plus rien. Ils peuvent perdre de leur sens, parce qu'ils ne sont jamais l'exact synonyme de la mémoire vivante du sujet, mais doivent au contraire se nourrir de ses donations de sens par le souvenir, la compréhension et l'appréciation d'un lecteur qui n'est pas simple récepteur en la matière. Les phrases auront certes encore une signification, si elles respectent les règles grammaticales et que la langue est encore en usage, mais les expériences décrites auront perdu tout rapport avec les expériences vécues du lecteur présent, qui sera face à un «sens mort» comme le spécialiste des Étrusques face à leur «langue morte». C'est ce qui donne une impression de vanité aux actions du héros de *Memento* de Christopher Nolan que Ferraris cite en note : il obéit aveuglément aux mémorandums qu'il s'est laissés, faute de n'avoir plus aucun souvenir, mais ce faisant, il ne sait même plus vraiment pourquoi il doit faire confiance à ce qui est écrit, et sa mission, se venger de l'assassin de sa femme qui a causé également sa perte de mémoire, paraît insensée, parce qu'un projet écrit sur des post-its sans plus être vécu par le sujet est comme désinvesti de toute sa portée.

Une ontologie de l'exemple

Si les catégories fondamentales de l'ontologie de Ferraris semblent d'abord être le sujet et l'objet, et au sein de ce dernier les spécifications en objets naturels, idéaux et sociaux, on voit bien dans le tableau qu'il présente au début de l'ouvrage²² que la catégorie la plus fondamentale du réel est «l'exemplaire» :



21. Hegel, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit* (1820), trad. Kervégan, Paris, PUF, 1998, Partie III.

22. Ferraris, Maurizio, *Documentalité*, p. 16.

On catalogue toujours des *exemplaires*, que ce soit des entités concrètes dans des catalogues d'art ou des exemples de genres zoologiques : des *individus généralisables*. C'est le rôle de l'ontologue. Si Ferraris s'intéresse aux objets, c'est qu'ils sont des individus qui peuvent être des exemples permettant de généraliser sans avoir recours à des universaux. Un objet social comme « le mariage » est d'abord un *ectype*, un exemple individuel concret de cérémonie de mariage, qui par le biais d'un *inscripteur*, un document signé et le souvenir enregistré par les témoins, va référer à un *archétype*, l'institution du mariage ou plus généralement les grands types que sont la promesse, le pari, l'obligation, etc., qui ont des lois structurelles internes.

Donner l'exemple : de Goodman à Ferraris. Pour défendre son réalisme, Ferraris affirme que ce n'est pas lui qui donne à certains objets leur statut exemplaire en vertu d'une logique *a priori*, de règles de l'esprit ou d'un quelconque présupposé idéaliste, mais que c'est en fait le réel qui *donne l'exemple* à l'ontologue qui veut dire le monde. Il entre ici dans un débat avec Nelson Goodman, dont il fait un représentant central de l'idéalisme constructiviste postmoderne qu'il entend combattre. Goodman affirme dans *Manières de faire des mondes*²³ que c'est dans un contexte toujours à définir intersubjectivement qu'un échantillon prend le sens d'un exemple précis et parvient à *exemplifier* des traits spécifiques. Pour montrer l'absence d'évidence d'un échantillon et la nécessité de se mettre d'accord sur ce qu'il doit exemplifier, il invente les mésaventures de Mary Tricias : celle-ci veut refaire son salon, commande une large quantité de tissu en le demandant « comme l'échantillon », et reçoit des milliers de petits morceaux de tissu que le marchand prétend avoir passé la nuit à couper, comme si l'échantillon exemplifiait la taille de la marchandise à livrer. Pour Goodman, on ne peut pas dire de quelles propriétés un échantillon est échantillon sans se mettre d'accord en contexte : « Être-un-échantillon-de, ou exemplifier, est un peu quelque chose comme une relation du type être-un-ami ; ce qui distingue mes amis n'est pas une simple propriété ou même un faisceau de propriétés identifiables, mais d'être, pour un moment, en relation d'amitié avec moi²⁴ ».

Ferraris a pourtant l'air de nier cet *être-relationnel* de l'exemple. Il rétorque que la plupart du temps, l'exemplification ne pose pas problème et est « évidente » dans l'objet même. Il y a peut-être quelques cas litigieux, mais trop peu pour qu'un sujet soit nécessaire à l'exemplification. « Celui qui, face à un échantillon d'étoffe, penserait qu'il est important du point de vue de sa forme et de ses dimensions plutôt que par le tissu, ou bien vit dans

23. Goodman, Nelson, *Manières de faire des mondes* (1978), Paris, Gallimard, Folio essais, 2006.

24. *Ibid.*, p. 97.

une culture différente de la nôtre, ou bien est à vrai dire un peu bizarre, et on ne construit pas de théories philosophiques sur des cas limites²⁵ ».

L'argument de Ferraris est pourtant discutable : être « bizarre » ne se juge que d'après une norme intersubjective ; être « d'une autre culture » est plus encore lié à des normes culturelles. N'est-ce pas admettre que l'exemplarité d'un objet vient moins de lui-même que *de ce que les locuteurs ont en commun dans leurs normes culturelles* ? Certes, on ne philosophe pas avec des exceptions, et les anecdotes qui servent d'exemples à Goodman sont peut-être des inventions *ad hoc*. Mais n'a-t-on pas besoin du *jugement* de deux sujets pour qu'un objet devienne un *symbole* entre les deux interlocuteurs ? Ferraris semble l'admettre mais parle d'un jugement qui ne serait pas déterminant, de la règle au cas, mais réfléchissant²⁶, de l'individu au général, de sorte que le sens qu'il y aurait à tirer du cas semble s'imposer *de lui-même*. Il peut alors affirmer que l'objet, par exemple une œuvre d'art, s'impose comme « canonique », et va représenter un mouvement, sans qu'on ait pu le prévoir *a priori* : il faut que l'objet soit apparu concrètement dans le monde pour devenir, par sa propre légalité intrinsèque, « typique » d'un type qui ne lui préexistait pas.

Ferraris affirme la préexistence de l'objet sur l'idée, et il fait de l'objet une chose duale, à la fois individu concret et norme, car « il y a, à l'intérieur de l'exemple, un individu qui est en même temps un principe de généralisation : un cas et une règle (pensons à la notion de « classique »), mais également une règle et une exception (...), voire parfois même une réalité et une idéalité (il est rare qu'un exemple de père soit un père exemplaire)²⁷ ». En somme, chez Goodman, la nature exemplaire de l'échantillon ne peut venir de lui seul, mais doit être construite, sans quoi on peut toujours se tromper, et c'est donc, par un reste de kantisme peut-être, notre représentation qui donne son sens et sa normativité au réel. Chez Ferraris au contraire, le réel est déjà une norme.

Cette opposition à Goodman se prolonge dans la confrontation de Ferraris avec Searle. Selon Achille Varzi²⁸, ce dernier emprunterait à Goodman la nécessité d'une *intentionnalité* pour faire d'un objet quelconque un objet d'art *ready-made* dans un certain contexte, et l'étendrait aux objets sociaux, en en faisant des produits d'une donation de sens social. Pour Ferraris, si ce phénomène social de *redéfinition* est certes fréquent, il ne peut être pris comme loi constitutive du social²⁹. Une chose est définie comme un objet social dans un certain contexte non pas d'abord en raison de ce contexte, ou

25. Ferraris, Maurizio, *Documentalità*, p. 26-27.

26. *Ibid.*, p. 27.

27. *Ibid.*, p. 28.

28. Varzi, Achille, « Il Denaro è un'opera d'arte (o quasi) », *Quaderni dell'Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa*, vol. 24, 2007, p. 17-39.

29. Ferraris, Maurizio, *Documentalità*, p. 219.

des sujets qui le créent, mais en raison de sa nature de *document*. L'or est ainsi une matière qui a longtemps valu comme l'objet social « argent » dans le contexte de l'économie de l'étalon-or, mais ce n'était pas arbitraire : c'est que contrairement à l'eau ou au sable, il forme des documents maniables, résistants et modelables. Il était parfait pour les inscriptions, mais a finalement été remplacé par les billets puis le numérique, preuve de la véritable nature documentaire de l'objet social « argent ». L'argent est cet objet social qui doit favoriser les échanges, qui doit donc être maniable, quantifiable et durable, et l'or, comme il exemplifiait ces propriétés, a pu être un exemple d'argent à un moment donné de l'histoire. Ici, c'est comme si le fait de pouvoir être un document faisait déjà des objets des documents, indépendamment des sujets qui contextuellement peuvent leur donner un tel sens.

Ferraris, un anti-goodman, ou un goodmanien qui s'ignore ?

Il semble qu'on puisse mener une double critique à l'encontre des thèses de Ferraris. Il est d'abord possible de remettre en cause l'opposition qu'il trace entre son réalisme et le constructivisme de Goodman. Ce dernier affirmait dans *Manières de faire des mondes* que si sa position peut être qualifiée de « relativiste », au sens où les objets artistiques, sociaux et même les mondes sont toujours en relation avec des dispositifs descriptifs symboliques qui, en les découpant, les dépeignant ou les décrivant d'une certaine façon plutôt que d'une autre, sont en train de les *construire*, elle est néanmoins un relativisme « sous contraintes de rigueur³⁰ ». En effet, les sujets ne peuvent décider arbitrairement du sens de n'importe quel objet. Goodman considère ainsi sa position vis-à-vis de l'art d'« objectiviste » et il s'oppose à des conventionnalistes comme George Dickie qui ferait de *n'importe quel objet* une « œuvre d'art » dès lors que les institutions du monde de l'art l'auraient déclaré³¹. Goodman n'est pas si institutionnaliste que ne le dépeint Ferraris, puisqu'il dit qu'il y a de plus ou moins bons candidats pour être une œuvre d'art, selon que l'objet ait ou non les « symptômes de l'art³² ». Il s'agit en particulier de la propension de l'objet à pouvoir se lire, d'une certaine richesse de signes, de modes de symbolisation et de sens internes à l'objet en question. En cela, on pourrait dire que Ferraris et Goodman partagent une intéressante attention aux lois et propriétés internes de l'objet, dont Ferraris déclare également faire la « symptomatologie³³ », et à leur propension à devenir supports de signes.

30. Goodman, Nelson, *Manières de faire des mondes*, p. 12.

31. Dickie, George, « Defining Art », *American Philosophical Quarterly*, vol. 6, n° 3, juillet 1969 (p. 253-256).

32. Goodman, Nelson, *Manières de faire des mondes*, p. 101.

33. Ferraris, Maurizio, *Documentalité*, p. 351.

Les deux admettent à la fois une certaine dépendance du social vis-à-vis des sujets, et en même temps une objectivité du réel qui sert de base au social, notamment dans la densité syntaxique et sémantique qu'enregistre l'objet (dont les traces et signes peuvent en effet traduire le sens inscrit par l'artiste, le sens intrinsèque au matériau, le sens du représenté, et les sens que peuvent y lire les spectateurs, dans l'œuvre ouverte, même s'ils sont guidés par le sens de l'œuvre elle-même). Ferraris s'oppose simplement à Goodman quand ce dernier affirme qu'il faut une *donation de sens* aux échantillons, aux œuvres d'art, et sans doute à beaucoup d'objets sociaux, pour qu'ils aient un sens réel.

Sur ce point, on ne voit pas vraiment pourquoi Ferraris refuse d'endosser une position similaire. Il semble vouloir sauter cette étape, en mettant le sens multiple et notamment social des choses dans ces choses elles-mêmes, dans le réel, mais il est alors peu convaincant sur l'évidence de ces significations. Il n'explique guère pourquoi on se trompe souvent sur elles ou pourquoi elles évoluent. Or si l'on peut parfois supposer que ces erreurs ou évolutions sont celles de nos *lectures* face à un sens des objets qui resterait le même, il y a bien des cas aussi où c'est plutôt l'inverse : nous avons affaire à un même phénomène, par exemple une nappe d'hydrocarbures qui surgit de la terre, mais un animal n'y voit rien d'autre que des sédiments boueux, un marin antique de la naphte pour calfater son bateau, le moine médiéval une huile pour sa lampe, l'industriel moderne un combustible pour moteur à essence, et les hommes à venir y verront autre chose encore peut-être, sans qu'il y ait de sens à dire que les anciens se trompaient ni à imaginer toutes ces fonctions en puissance dans la chose. Comme le dit Goodman³⁴, les « dispositions » qu'on attribue aux choses, comme dire d'un objet qu'il est « inflammable », ne sont que des projections linguistiques et pratiques dérivées de nos contrefactuels irréels reposant sur des habitudes inductives sédimentées dans nos usages verbaux comme : « Si j'y avais mis feu, dans les bonnes conditions de combustion, l'objet aurait brûlé ». Faire ces rappels ne revient pas à un relativisme constructiviste anti-objectiviste qui affirmerait que tout dépend de nos manières de dire le monde, et qu'une chose n'existe pas avant qu'on lui donne un nom, un concept et donc une signification dans nos propositions. Les réalités naturelles sont premières par rapport à nos manières de nous y référer. Mais le sens *social* et *humain* qu'on leur donne en leur trouvant des usages et en les insérant dans nos descriptions sociales du monde n'est pas réellement *contenu* dans la chose comme un de ses possibles avant qu'on ne lui donne ce sens. La masse liquide pétrolière existait avant même l'apparition de l'homme, mais dire qu'elle était déjà lisible en puissance comme « pétrole », au sens moderne qu'impliquent nos catégories pratiques et ontologiques, semble excessif en regard d'une position de demi-mesure qui dirait plutôt que notre concept de pétrole n'a

34. Goodman, Nelson, *Faits, fictions et prédictions* (1955), Paris, Éd. De Minuit, 1985.

certaines pas inventé la chose, mais que cette chose n'aurait jamais été comprise comme « pétrole » avec tous les sens sociaux qu'on lui prête avant que des humains ne l'observent et ne lui donnent ce sens.

Nos usages et nos façons de nous représenter les possibles sens et fonctions des objets sont contextuels et changeants. Cela ne devrait pas être si souvent le cas s'il suffisait de les percevoir comme les objets naturels, sur l'existence et le sens desquels on ne change pas constamment d'avis, dans l'expérience perceptive ordinaire au moins. Ferraris ne rend pas suffisamment compte de ces difficultés. Il reste enfin ambigu sur les cas, dont il admet l'existence, où une réalité sociale est bel et bien définie par son contexte, ce qu'il considère simplement comme l'exception plutôt que la règle du social³⁵, sans le justifier autrement que par l'ensemble des présupposés de son système.

À partir de ce constat, on peut discuter de la tendance de Ferraris à mettre le sens d'être-exemple, d'être-social ou même parfois d'être-moral d'une chose dans cette chose même plutôt que dans la donation de sens du sujet. La bipartition sujet-objet reste peut-être centrale et il se peut qu'on soit obligé de la conserver, sans avoir cependant à endosser un constructivisme postmoderniste, mais en tenant au contraire *par elle* une position réaliste qui est peut-être manquée dès lors qu'on la nie. Ce n'est pas parce que les objets imposent en effet des *contraintes objectives* à nos donations de sens (puisque'ils sont réels) que le sens n'est pas *ce que nous faisons* des objets, donc le produit d'une donation. Cette donation n'est pas une pure fantaisie subjective solipsiste, et on peut être objectiviste en ce sens : à part peut-être pour celui qui ne vivrait que dans ses hallucinations, les donations de sens *correspondent bien* à des structures du réel, et beaucoup d'entre elles sont liées objectivement à des fonctions de survie, de plaisir ou de désir pour nous, d'où l'uniformité de certains jugements humains en la matière. Mais sans sujet, le réel ne serait que ce qu'il est, sans sens ni valeur. Il ne servirait d'exemple à personne. Ne pas reconnaître cela, c'est se rendre incapable d'expliquer pourquoi nos sens sont parfois faux, ou changent, et pourquoi nos exemplifications donnent parfois lieu à des malentendus. Tout n'est pas qu'interprétation, dit Ferraris, et on ne peut que lui donner raison en la matière, puisqu'il faut quelque chose à interpréter, et que ce quelque chose valide certaines fois pour de bon nos interprétations. Mais sans *interprétant*, le réel qui n'est pas interprétation n'aurait pas le sens que nous lui interprétons.

Le sens premier : réalisme sémantique ou idéalisme ?

La position de Ferraris se veut réaliste, incarnant les normes plutôt que d'en faire une donation désincarnée et idéaliste. On peut se demander s'il ne

35. Ferraris, Maurizio, *Documentalité*, p. 212.

s'agirait pas d'un réalisme sémantique indu. On entend en général par « réalisme sémantique » une théorie adéquationniste de la vérité, la définissant comme adéquation de nos hypothèses et concepts avec le réel, théorie qui n'est pas intrinsèquement absurde, en ce qu'elle décrit en effet le fonctionnement d'une partie des énoncés des sciences naturelles, mais qui peut poser problème si on y ajoute le présupposé métaphysique que cette adéquation vient des sens inscrits dans le réel lui-même, et que ces sens peuvent aussi bien concerner la simple existence de l'objet et de ses propriétés physiques que ses fonctions et ses qualités esthétiques, sociales ou morales. Encore une fois, Ferraris est subtil, puisqu'il admet que les objets sociaux sont moins durables et indépendants que les objets naturels, comme ils ne survivraient pas à une disparition de l'espèce humaine, ce qui implique qu'ils ne soient pas à proprement parler « dans le réel ». Et pourtant, l'humain n'est requis que pour *lire* les documents qui semblent s'être amoncelés d'eux-mêmes, avant les esprits humains qui sont conditionnés par eux, de sorte que c'est un devenir-document du réel qui est toujours déjà en germe en lui.

Pour Ferraris, le réalisme consiste à dire que les objets sont premiers, et non l'esprit. « Ce qu'il y a de bien avec les objets, et même simplement avec les objets naturels ou les artéfacts, c'est qu'ils poussent vers une philosophie réaliste, puisqu'en tant qu'objets naturels, ils ont leurs lois et les font respecter et qu'en tant qu'artéfacts, s'ils sont bien construits, ils intègrent leurs fonctions: lorsque je vois une chaise, je n'ai pas besoin d'activer de catégorie, c'est la chaise qui me dit (comme elle le dit au chat) que je peux m'y asseoir³⁶ ». Le fait que même un chat y soit sensible indiquerait cette évidence. On sait pourtant que les chats sont prêts à s'asseoir sur bien d'autres objets moins attendus que les chaises, des radiateurs aux rebords de murets en passant par les claviers d'ordinateur ou la tête de leur maître, ce qui inciterait à ne pas se fier à leur avis. Plus sérieusement, s'il y a une force de ce discours pour ce qui concerne les objets naturels, qui imposent peut-être en effet certaines structures physiques, gestaltiques ou dynamiques à la perception, le faire pour des propriétés intentionnelles comme la signification et plus encore la *fonction* d'un objet est plus hasardeux.

Cela mène certainement Ferraris à un réalisme excessif et plus métaphysique qu'empirique, qui brouille les frontières entre l'intentionnel et le réel et menace de ce fait l'indépendance du réel, qui risque dès lors d'être baigné d'idéalité. Pour lui, les choses possèdent ainsi une *affordance*, un concept qu'il emprunte au psychologue écologiste James Gibson³⁷ et qui signifie « que les objets sont des significations incorporées dans les choses et qu'ils constituent la grande alternative (*sic*) face au transcendantalisme; il

36. Ferraris, Maurizio, *Documentalité*, p. 170.

37. Gibson, James, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Hillsdale, Boston, Erlbaum, 1986.

n'est pas nécessaire d'écrire des pages de mode d'emploi du monde dans notre tête : lorsque nous verrons un tournevis, nous saurons quoi en faire³⁸ ».

L'objet dicte ses usages : c'est le second pas qu'il faut faire dans la critique de la raison sociale. L'auteur s'expose ici à de nombreux contre-exemples, puisqu'il arrive souvent qu'on ne sache précisément pas quoi faire d'un artefact ou d'un objet naturel avant qu'on nous en ait fait voir l'usage. Mais plus encore, il ne paraît pas prendre acte de ce qu'il affirme pourtant à plusieurs reprises de la disparition des objets sociaux en cas de disparition de l'humanité. Un tournevis continuerait-il à être cet objet social qui sert à visser si nous n'étions plus là pour visser ? Si l'on suit la piste des affordances, qui pour Gibson sont directement perceptibles même dans le monde animal, un arbre serait-il vraiment encore un « perchoir pour oiseau » ou un « grattoir pour le dos des ours » en même temps que l'arbre qu'il est, s'il n'y avait plus d'oiseaux ou d'ours sur terre ? Il paraîtrait insensé de le compter, pour la nuit des temps, dans les descriptifs possibles de l'arbre pour des humains du futur n'ayant jamais connu les oiseaux ni même leurs descriptions dans les récits de leurs ancêtres. De même, qui sait quel usage on trouvera à l'avenir de certains objets naturels ou sociaux actuels ? Pourquoi dire que ces usages à venir sont déjà comme en dépôt dans le réel tels des documents en attente d'être lus ? N'y a-t-il pas un immense arbitraire à le dire, sans preuve encore de l'existence à venir de ces usages, et n'est-ce pas une simple illusion rétrospective qui, si l'on est témoin de l'apparition d'un nouveau sens à un objet, nous fera dire qu'il y était toujours déjà ?

À vouloir objectiver les objets sociaux et détacher leur sens de l'arbitraire humain, pour dire que leur sens (d'exemple, et plus généralement d'objet social) s'impose de lui-même, Maurizio Ferraris affirme qu'une chose est en fait toujours *deux* choses : ce qu'elle est, et le sens normatif qu'elle peut avoir. Le dualisme de l'esprit et du réel que Ferraris reproche à l'intentionnalité collective de Searle, en la rapprochant avec sarcasme de la glande pinéale cartésienne³⁹, est remplacée dans *Documentalité* au sein du réel lui-même. Ce faisant, c'est une composante que d'aucuns diraient « spirituelle », et que Ferraris reconnaît lui-même en partie dépendante des sujets-lecteurs, qui est placée dans le grand livre du monde, dans les choses mêmes. Ne risque-t-on pas ici l'idéalisme, comme la conséquence inévitable d'un réalisme sémantique indu ?

Si l'on donne tort sur ce point à Ferraris, doit-on pour autant en revenir à l'irréalisme goodmanien, et dire que le réel est pluriel et toujours construit par nos donations de sens ? Non, car la partie de *Documentalité* sur l'indépendance des objets naturels vis-à-vis de nos constructions tient toujours. Doit-on alors en revenir à Searle, et admettre une intentionnalité collective pour transformer certains objets naturels en objets sociaux ?

38. Ferraris, Maurizio, *Documentalité*, p. 173.

39. *Ibid.*, p. 303.

Disons simplement ici qu'on peut refuser de sémantiser le réel à la manière de Ferraris sans tomber dans le subjectivisme ou le constructivisme social (puisque les objets sociaux ont une objectivité qui ne dépend pas de la croyance de tel ou tel individu et ont des normes non arbitraires), ni occulter la dimension *objective* des objets dont les structures *obligent* nos normes à suivre certaines contraintes — ce qui est vrai du monde naturel perçu au monde social opéré par les hommes. C'est une piste que propose par exemple la philosophie de Jocelyn Benoist, qui dénonce dans *L'Adresse du réel* l'idéalisme sourd des « nouveaux réalistes », et leur propension à mettre dans le réel des propriétés intentionnelles qui relèvent bien plutôt des sujets⁴⁰. Cela ne mène pas à nous enfermer dans nos interprétations subjectives et à saper les fondements d'une connaissance vraie du réel *tel qu'il est*, comme Ferraris semble le craindre du postmodernisme, mais simplement à penser plus en détail les liens entre d'une part nos moyens de connaissance, nos descriptions et nos évaluations du réel, et d'autre part l'organisation de ce dernier, tel qu'on peut la penser indépendamment des significations et des fonctions humaines que nous pouvons lui donner après coup.

40. Benoist, Jocelyn, *L'Adresse du réel*, Paris, Vrin, 2018.

Philippe Chevallier, *Être soi : une introduction à Kierkegaard*,
Genève, Labor et Fides, 2020, 192 pages

Francis Lemelin-Bellerose

Volume 48, numéro 1, printemps 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077842ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077842ar>

[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

Lemelin-Bellerose, F. (2021). Compte rendu de [Philippe Chevallier, *Être soi : une introduction à Kierkegaard*, Genève, Labor et Fides, 2020, 192 pages]. *Philosophiques*, 48(1), 169–172. <https://doi.org/10.7202/1077842ar>

Comptes rendus

Philippe Chevallier, *Être soi: une introduction à Kierkegaard*,
Genève, Labor et Fides, 2020, 192 pages.

En prenant en main cette seconde édition de l'excellent livre de Philippe Chevallier, *Être soi*, nous sommes d'abord saisis par le remaniement de son sous-titre original: *Actualité de Søren Kierkegaard*, en 2011, devient *Une introduction à Kierkegaard* en 2020.

Le lecteur souhaitant s'introduire à l'écriture de Søren Kierkegaard y trouvera tout le matériel nécessaire pour pénétrer l'univers philosophique particulier du penseur danois. Quelques considérations sur sa vie ont pour objet de faciliter l'accès aux dimensions personnelle et intellectuelle de son œuvre. Trois arrêts sont incontournables: l'histoire de famille tragique et mystérieuse, la rupture significative avec Régine Olsen et les années universitaires où balbutie l'intérêt critique pour le romantisme comme pour l'hégélianisme. Kierkegaard découvrira très tôt la vocation qui ne l'abandonnera pas jusqu'à sa mort, celle d'écrivain. Chevallier nous transporte de l'aporie entre le stade esthétique et le stade éthique de *L'alternative* (1843), à l'essor d'une conduite chrétienne des *Œuvres de l'amour* (1847), sans oublier la tension entre le monde personnel et le monde partagé de *Craintes et Tremblements* (1843) et celle entre les vérités subjective et chrétienne des *Miettes philosophiques* (1844). Parallèlement, les références aux papiers personnels et les remarques sur l'usage des pseudonymes apportent la lumière sur certaines catégories existentielles de Kierkegaard et sur ses intentions comme auteur.

Tout au long de cet essai, Chevallier réussit continuellement à élucider certaines notions kierkegaardiennes fondamentales. *Évoquer son actualité* demeure néanmoins l'idée charnière. Le cheminement fluctuant du sujet kierkegaardien, aux prises avec un processus familier dans la forme et énigmatique dans son contenu, «être soi», est encore voué à être reconnu aujourd'hui.

Deux pensées du sujet sont nées de cette intention cartésienne et moderne de «bâtir un fonds qui est tout à moi» (p. 8). L'une, centrifuge, met l'accent sur le verbe bâtir et invite le sujet à s'ouvrir sur un monde — celui de la science. L'autre, centripète, met l'accent sur les profondeurs du «fond» que revendique Descartes sans le dévaler. Personne ne sera surpris d'apprendre que Kierkegaard, désigné par l'histoire de la philosophie comme le «père de l'existentialisme», n'ait pas entrepris une quête vers le monde de la science. Il est toutefois bon de rappeler que son enquête n'aboutit pas non plus à une philosophie de l'*ego*. Contre les systèmes philosophiques, les savoirs objectifs et l'idolâtrie de la masse, mais aussi contre l'égoïsme qui

enroule l'existence autour d'elle-même, c'est via le « tout à moi » de Descartes que Kierkegaard éprouve l'individu. Chevallier se donne donc pour défi de parcourir l'aventure à la fois intime et ostensible dans laquelle Kierkegaard entraîne le sujet moderne. Observons de plus près l'intrigue de cette aventure.

La question angoissante que pose Kierkegaard est la suivante : en quel lieu doit être trouvée l'unicité du sujet ? « Être soi » devient avec le Danois le problème profond de l'existence singulière, à la frontière de la psychologie, de la philosophie et de la théologie. Du premier au dernier chapitre de son essai, Chevallier suit attentivement le développement spirituel et les rencontres transformatrices que fera le sujet kierkegaardien en quête de réponses.

Au premier chapitre (« Kierkegaard en son temps »), le sujet fait la réalisation contraignante qu'il ne dispose pas de son propre principe organisateur et voit en lui-même la volatilité de sa propre identité. En effet, le « chez soi » n'est pas un lieu déjà constitué. Faudrait-il le bâtir, comme le suggérerait Descartes ? La réponse de Kierkegaard est nuancée : la formation identitaire découle moins de la construction que de la décision. « Être soi », c'est d'abord entrer en contact avec soi-même par le biais d'un choix qui nous *engage*. Comme le sujet ne trouve pas en lui le « point archimédique » (p. 33) lui permettant de se rapporter à lui-même, une telle aventure ne se concrétise pas dans le désespoir d'une intimité purement introspective. Comme projet, « se choisir » (p. 64) situe forcément le sujet devant ce qui dépasse le contenu immédiat de sa conscience et les données de la personnalité.

Au-dehors, le sujet voit l'abondance des possibilités d'existence le rattachant au monde. S'il fige à la vue de cette étendue, il se contente de vivre un rapport *esthétique* avec les options qui s'offrent à lui. Toute opportunité transformatrice est éphémère pour le sujet qui renonce à choisir. Si, au contraire, il est amené à emprunter une voie particulière, il se dote alors d'une attitude proprement existentielle. Le choix devient efficace lorsqu'il enracine le sujet quelque part, par rapport à quelque chose.

Au deuxième chapitre (« L'homme ordinaire et l'éthique »), le sujet kierkegaardien découvre, par l'entremise de la conception *éthique* du choix, un lieu où inscrire son existence ainsi qu'une série d'objets dignes d'être considérés. Le soi se rencontre au croisement d'une histoire personnelle qu'il s'approprie et d'un univers social qu'il intègre. Le pseudonyme de l'assesseur Wilhelm, dans la deuxième partie de *L'Alternative*, révèle selon Chevallier le caractère paradoxal d'une première décision existentielle. Accepter sa propre histoire, telle qu'elle se donne au présent, transforme le statut du donné immédiat. En effet, la facticité devient significative seulement une fois que le sujet se l'approprie concrètement. Du point de vue de l'éthique, « devenir soi » requiert la prise de responsabilité devant le milieu duquel nous sommes issus (p. 66).

Comme le rappelle l'auteur, l'appropriation du passé voit son complément dans l'engagement éthique au présent chez Kierkegaard. Par

exemple, le mariage se donne comme initiative représentative du sujet qui se montre éthiquement au grand jour. La quête effrénée du multiple de Don Juan, propre de l'amour romantique, se voit surmontée par la résolution d'aimer toujours, propre de l'amour conjugal. L'existence reconnue publiquement prend une valeur exemplaire et illustre la vie de l'individu sous « le général » (p. 72). En ce lieu, le sujet a l'occasion de s'accomplir manifestement tout en donnant une structure et un sens aux répétitions et aux variations.

L'éthique ainsi comprise s'avère toutefois plus fragile qu'elle ne le semble et son modèle sera remis en doute au troisième chapitre de l'ouvrage (« Fragilité essentielle de l'éthique »). Chevallier rappelle que contrairement à Hegel, pour qui l'individu s'élève vers le concept, ce dernier « vit » de sa reduplication dans l'individu concret chez Kierkegaard (p. 103), ce qui donne lieu à un profond malaise si la tension entre le général et l'individu se voit intensifiée. Le général, constitué d'individualités concrètes, offre l'avantage de permettre une première attestation de soi en tant qu'individu. Or, comme le monde commun requiert une certaine uniformité des sujets manifestes et exemplaires qui le composent, un sacrifice partiel de soi est attendu de tout sujet ainsi déterminé par son adhérence à une communauté.

Le monde éthique serait alors hanté, comme le souligne Chevallier (p. 107), par la possibilité du fait exceptionnel qu'une personne singulière se retrouve à l'extérieur du général non parce qu'elle se refuse à choisir, mais parce que sa vocation ne peut se conformer aux demandes du général. Sitôt remarquée, une telle exception sème le doute à l'intérieur d'un monde incapable d'incorporer ce qui peine à s'exprimer. Lorsque l'individu est appelé à un acte qui n'est pas immanent au monde éthique, le général ne lui est d'aucun secours.

Cette scission entre le sujet comme membre de la communauté éthique et le sujet comme individu singulier révèle ce qui échappe à « l'impératif de manifestation de soi » (p. 74). La stabilité rassurante de l'éthique est dépassée par l'événement, l'improbable et l'instant. Chevallier met ici en contraste Johannes de Silencio, le pseudonyme de *Crainte et Tremblement*, avec l'optimisme de l'assesseur Wilhelm en témoignant de la différence qui est introduite par la vocation de chaque homme. Le cas ultime de cette dissonance individuelle, ce serait, comme l'indique clairement l'auteur, l'histoire du chapitre 22 de la Genèse que Kierkegaard examine à travers Silencio : lorsque Dieu demande à Abraham d'aller sacrifier son fils Isaac, aucune institution n'est disposée à entendre la cause du premier patriarche.

Le quatrième et dernier chapitre (« L'éthique au-delà d'elle-même ») couvre une partie de l'œuvre religieuse de Kierkegaard. Aux yeux de Chevallier, l'une des fonctions de cette œuvre est de délivrer celui dont la liberté est paralysée devant les demandes de conformité du monde commun. Dans les *Œuvres de l'amour*, Kierkegaard nous ferait passer à la définition biblique de l'autre et de l'amour via le commandement de l'évangéliste Matthieu : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mt 22, 39). Alors

que l'amour éthique était le prolongement de l'amour esthétique, un véritable « saut » l'en sépare de l'amour biblique.

En effet, Chevallier démontre d'abord que l'autre n'est plus celui ou celle que le sujet choisit, mais son prochain qui se révèle lorsque le commandement est appliqué. La catégorie du choix est transfigurée par l'amour désintéressé. De plus, un tel amour n'a pas besoin d'être exprimé pour trouver son accomplissement et la manifestation ne décide en rien de la présence effective de l'amour dans un homme. Le commandement biblique dévoile une nouvelle manière de vivre éthiquement. Aucune description exacte de l'acte commandé n'est donnée et l'impératif de la manifestation ne vaut plus. Par cette reconfiguration de la vocation individuelle en tant qu'appel venu d'ailleurs, de l'autre comme son prochain et de l'amour comme commandement qui nécessite la foi, Kierkegaard proposerait, toujours selon l'auteur, de faire une véritable économie de l'existence. La réponse décisive à une exigence ni visible ni intérieure donne lieu à la rencontre du sujet avec lui-même. Il devient un individu singulier en assumant ce qui constitue un non-sens pour l'*ego* : être plus que ce qu'il est.

Ce survol rapide ne rend pas justice à cette interprétation remarquable faite par Chevallier d'une œuvre qui ne renonce jamais à vouloir provoquer de manière constructive le lecteur. Soulevons, pour finir, la question que pose Chevallier sur le rapport entre Kierkegaard et notre monde contemporain : quelle forme de communauté, où chacun est interpellé de la même manière et pourtant en particulier, l'appel à aimer peut-il constituer ? Alors que l'esthète fuyait le général, la vocation à aimer est sous-tendue par une nouvelle idée de la communauté et échappe aussi à l'approche « générale » du vivre-ensemble. Le dispositif kierkegaardien de l'engagement singulier ne coupe pas l'individu du monde partagé : il le porte à reconnaître la nature du « devenir », ce processus continu et discontinu, à l'intervalle des réalités intérieure et extérieure, qui anime chaque sujet, membre d'un monde composé de « tu », et non de « il ».

En signalant la présence de l'idée d'une nouvelle forme de communauté, Chevallier prend indirectement part à l'un des débats actuels les plus intéressants dans le milieu kierkegaardien. Un certain nombre de lecteurs anglophones, dont Martin. J. Matušík, Merold Westphal et J. Michael Tilley, réfléchissent en effet à l'actualité kierkegaardienne et à la pertinence sociopolitique de sa pensée. Or, si la plupart d'entre eux construisent ce domaine d'étude en se détournant du religieux chez Kierkegaard, Chevallier fait émerger la question sociale en respectant la cohérence d'une œuvre dont le caractère religieux n'est pourtant pas dissimulé. Au fond, s'introduire à nouveau à cette pensée qu'est celle de Kierkegaard est peut-être un passage obligé pour réfléchir sérieusement sur son actualité.

FRANCIS LEMELIN-BELLEROSÉ

Université d'Ottawa

Alain Deneault, *Bande de colons. Une mauvaise conscience de classe*, Montréal, Lux, 2020, 211 pages

Jérôme Melançon

Volume 48, numéro 1, printemps 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077843ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077843ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Melançon, J. (2021). Compte rendu de [Alain Deneault, *Bande de colons. Une mauvaise conscience de classe*, Montréal, Lux, 2020, 211 pages]. *Philosophiques*, 48(1), 173–177. <https://doi.org/10.7202/1077843ar>

Alain Deneault, *Bande de colons. Une mauvaise conscience de classe*, Montréal, Lux, 2020, 211 pages.

L'objet philosophique de *Bande de colons* est de réhabiliter le concept de colon et, de là, de proposer une manière de se penser au sein des collectivités politiques présentes sur le territoire revendiqué par l'État canadien — se penser collectivement, et entre les collectivités politiques. Politiquement, il s'agit de « démanteler le Canada », ce pays dont Deneault affirme que « S'il n'existait pas, personne ne voudrait l'inventer » (p. 204) — ou du moins ici d'en démanteler les récits fondateurs. L'essai revêt un style polémique et souvent ironique, suivant en cela et dans ses visées le projet plus large d'une critique des dominations au Canada. Sa méthode a le grand mérite de s'intéresser et aux mythes, et aux faits sociaux, par une approche matérialiste qui le mène à s'interroger sur les pratiques économiques et l'exploitation des ressources qui est montrée comme la source du colonialisme.

Le livre consiste en neuf chapitres de longueur inégale dont les cinq premiers explorent les relations entre les concepts de colonisateur, colon et colonisé. Ce sont d'abord des relations de travestissement : Deneault retrace les opérations mythologiques (qu'on pourrait tout autant dire idéologiques) par lesquelles on efface les différences et les relations de pouvoir qui préexistent et appellent ces travestissements. Ainsi les colonisateurs prennent des rôles de pionniers et s'effacent des représentations populaires, ne se distinguant que par l'ampleur de leur capital mais nullement par leur attitude — devenant de simples entrepreneurs. La même approche critique montre que les colons, surtout canadiens français, cherchent depuis longtemps — depuis la « Conquête » — à se faire voir comme des colonisés. C'est aussi que le régime britannique les avait placés devant la nécessité de disparaître comme groupe distinct, c'est-à-dire de se joindre aux peuples autochtones dans une relation de colonisés, d'extériorité et de domination ou de joindre leur destin à celui des colonisateurs.

Au cours de ces opérations mythologiques, les peuples autochtones seraient quant à eux mobilisés par la Nouvelle-France, transformés en partenaires alors que leurs économies se transforment pour s'adapter aux opportunités d'échange, mais dans un régime d'interdépendance, d'échange humain et non seulement de commerce. Dans les discours et pratiques en Nouvelle-France, l'« Indien » serait ainsi un colon, conditionné de l'extérieur (comme les colons européens), découvrant la possibilité de dominer autrui — rejoignant les colons européens dans l'aliénation et l'exploitation. Les peuples autochtones selon Deneault ne deviendront colonisés de manière brutale qu'au moment de la révolution industrielle, sous le régime britannique, avec les systèmes des réserves et des pensionnats. Il s'agira alors tout simplement, suivant cette dernière opération mythologique, de faire disparaître les colonisés.

Le résultat de ces travestissements est simple : si personne n'est colonisé ni colonisateur et tout le monde est un colon, alors il n'y a plus lieu de parler de colonialisme. On voit donc son effacement. D'où l'importance du travail autour du concept de colon que mène Deneault, qui ébauche les relations de pouvoir et de domination non plus entre des catégories, mais entre des groupes définis par des pratiques avant tout économiques et politiques.

Cette exploration des relations entre colonisateurs, colons et colonisés inclut une réponse à Albert Memmi. Réponse, plutôt que dialogue, puisque peu des travaux de Memmi sont invoqués pour permettre une réplique. C'est avant tout l'intervention de Memmi à Montréal devant des étudiants de l'École des Hautes Études Commerciales, ainsi qu'une préface à une édition québécoise du *Portrait du colonisateur*, qui justifient ce recours. Deneault appuie sur la résistance de Memmi à l'insistance de ses interlocuteurs québécois (notamment issus de *Parti Pris*, avec qui il menait déjà une correspondance) qu'ils seraient eux-mêmes colonisés. Dans les réponses de Memmi, « Le Canadien français fait en réalité figure de prolétaire apatride » (p. 76), sous-catégorie de colon, se situant presque hors des relations coloniales. Deneault contraste cette approche avec celle de Pierre Vallières qui explique le mépris de soi des colons qui en sont venus à utiliser leur statut comme injure (et il ne manque pas par ailleurs d'invoquer le personnage de film d'Elvis Gratton).

De ces oppositions, il fait émerger une conception du colon comme agent d'une entreprise d'exploitation, comme intermédiaire, comme employé et dépendant, « un rouage dans une entreprise impériale de spoliation des biens territoriaux d'autrui, qui ne se fait pas en son nom et dont tout lui échappe. » (p. 79) Il tire un profit, certes limité et précaire, mais néanmoins réel, de sa collaboration. Deneault ébauche ici une théorie du colon comme ni entièrement coupable, ni entièrement victime, comme arraché à sa destinée de participation à une république éventuelle en étant forcé à participer à une entreprise impériale qui le domine et qui continue dans le système canadien. Le colonisateur est plutôt en conflit d'intérêts, en position de profiter de la structure même de l'économie et du système politique : « Il est à la fois celui qui est en position de façonner politiquement et administrativement la colonie, tout en en bénéficiant comme investisseur. » (p. 103) Une telle définition réduit considérablement l'ampleur du concept de colonisateur et fait davantage de place à celui de colon, lié à des bénéfices beaucoup plus réduits et imaginaires. La figure dépolitisée, neutralisée et célébrée du colon se dessine dans les fantasmes et les fictions — celle de Jules Vernes dans *L'île mystérieuse* où n'existent ni colonisateurs, ni colonisés — alors que le colon — notamment celui de l'Abitibi — a une dette envers le colonisateur qui lui permet d'arriver où il se trouve et demeure dépourvu d'autonomie devant les propriétaires.

Deneault présente les colonisés de manière plus ambiguë. Les peuples autochtones apparaissent comme partenaires des Français et Canadiens

français, et colonisés seulement par les Britanniques. L'accent est mis sur le métissage des Français et des citoyens des Premières nations, un métissage dont le récit fait place à celui de leur colonisation *puis* de la séparation des peuples autochtones et des Canadiens français. Ainsi il n'y aurait pas eu de séparation entre ces peuples en Nouvelle-France parce que les gouvernants n'étaient pas occupés à créer une société, seulement à exploiter les ressources du territoire. Cette séparation est imputée seulement à la Grande-Bretagne et au projet canadien. Deneault gomme ainsi la différence entre le métissage et la nation métisse, comme il est malheureusement si habituel de le faire, les « Canadiens fortement métissés des Pays d'en Haut » (p. 64) étant ramenés sur le même plan que Louis Riel, sa pendaison touchant ici les Canadiens français plutôt que la nation métisse en cours d'élaboration politique (notamment par la création d'un gouvernement et par des résistances armées et culturelles).

Les chapitres suivants ont chacun un but plus circonscrit. Au chapitre « Un Congo de Léopold II réussi », le Congo, tel qu'imaginé par le monarque belge en relation au manuel d'administration colonial de James William Bayley Money, sert à comprendre les fantasmes et mythes coloniaux. Deneault brosse un portrait du Canada comme Congo réussi (p. 155), où il est question de *dominion* et aucunement de bien public, et où un « postmodernisme bigarré » et une « confusion historique » (p. 159) n'ont pu permettre que l'ajout d'une légitimation et d'un contrôle populaires sur l'exercice du pouvoir. Le Nouveau-Brunswick sert ensuite d'exemple, au chapitre suivant (« L'Irvingnie, une colonie dans la colonie »), de la proximité contemporaine des pouvoirs économiques et politiques, la province devenant une colonie de l'entreprise et de la famille Irving. L'auteur, de sa position intérieure et à la suite d'autres études déjà publiées, donne à voir les mécanismes par lesquels l'appareil politique sert les colonisateurs plutôt que les citoyens et citoyennes. Enfin, l'idéologie coloniale contemporaine et ses « pièges tendus à l'esprit » (p. 194) font l'objet d'un dernier chapitre (« Histoire et mauvaise conscience de classe »). Par une analogie avec le marxisme, la conscience de soi des colons est montrée comme façonnée par les colonisateurs, tant par l'organisation économique que par les efforts culturels. La conclusion suit l'impératif d'une critique émancipatrice et d'une nouvelle autocompréhension autonome présentées dans ce chapitre : il s'agit de bien mesurer la responsabilité des colons. Deneault aborde rapidement la question d'un nouvel ordre politique, en référence plus directe au républicanisme qui sert de norme politique à plusieurs reprises au fil de l'ouvrage. Un tel ordre dépendra d'une capacité à écouter les peuples autochtones et à trouver des terrains d'entente pour créer des rassemblements de peuples et de groupes appelés à demeurer distincts malgré leurs échanges.

C'est au fil de ces derniers chapitres qu'émergent certains des concepts centraux du livre, mais peut-être sous-utilisés dans l'analyse. Les classes apparaissent brièvement sur le fond d'un portrait de la bourgeoisie

industrielle apatride — l'ensemble des colons à Java étant divisé en classes sociales distinctes. L'idée de royaume sert à comprendre comment les institutions canadiennes continuent d'être impériales plutôt que locales, évacuant toute notion de bien public sauf dans un effort d'autojustification, servant non plus (si cela n'a jamais été le cas) des monarques, mais bien les colonisateurs. La conscience — de classe, de groupe — et l'émancipation sont effleurées par une mention des théories de Lukács, mention qui se concentre sur une série de questions et appelle des développements à venir, sans doute une conversation à avoir en commun.

Avec ce projet philosophique, Deneault a absolument raison et parfaitement tort. Il a raison dans sa remise en cause de l'opposition binaire entre colonisateurs et colonisés. Il n'est certes pas le premier à mettre de l'avant une révision des récits sur l'histoire du Canada afin de le montrer comme un pays, un État colonisateur. Plus rare est l'accent placé sur une catégorie qui se retrouverait entre les colonisés et les colonisateurs (comme certains ont pu le faire autour du marxisme pour les classes intermédiaires). Il offre par ailleurs quelques débuts d'explication du refus du concept de colon, qui resteraient à développer.

Toutefois, dans sa manière de mener ce projet, Deneault a aussi tort. C'est qu'avant tout il continue la logique de la colonisation en obfusquant la présence autochtone. Les peuples autochtones sont certes mentionnés à plusieurs reprises, mais on compte sur les doigts d'une main le nombre de références faites à des penseur.e.s et théoricien.ne.s autochtones. En général, le discours sur les peuples autochtones continue de leur enlever tout choix, de diminuer l'ampleur de leur résistance, en les présentant comme s'étant simplement adaptés aux dynamiques coloniales, laissant de côté les résistances continues au colonialisme et les manières de le circonvenir qui ont permis la résurgence contemporaine — et une nouvelle critique du colonialisme de peuplement.

Le choix des sources donne par ailleurs l'impression d'un Canada monolithique, et manque notamment le travail conceptuel, historique, politique, qui devance le sien sur le concept de *settler* dans le même but d'une transformation par démantèlement des récits, des identités et du système politiques. Cette absence est regrettable, surtout que le travail de Deneault suggère une voie peu empruntée qui sépare et met en relation les concepts de *settler* et *colonizers*, trop souvent utilisés comme synonymes. Le choix de Memmi comme référence théorique fait aussi manquer tout le travail sur les catégories coloniales intermédiaires qu'a pu faire Fanon et qui se fait depuis par plusieurs penseur.e.s du néo-colonialisme et de la décolonisation.

Deneault tait par ailleurs généralement le rôle colonisateur des Canadiens français et des Québécois, leur participation non seulement en tant que colons mais également en tant que colonisateurs, que ce soit par l'État, par le clergé, par la participation à divers moments de l'expansion

économique et industrielle du système capitaliste — et au minimum la reprise du rôle de colonisateur comme élément central de la longue révolution tranquille. La Nouvelle-France est peinte comme un facteur de déstabilisation, amenant certes des bouleversements et défis de taille, mais de manière involontaire. Les critiques de Deneault sont lancées en effet vers l'État canadien et l'État néo-brunswickois, répondant au contexte où il travaille et vit, mais plaçant le Nouveau-Brunswick dans le rôle d'une illustration d'un colonialisme canadien plutôt que provincial, lié au contrôle des ressources. On peut néanmoins supposer qu'il s'agit pour les autres Canadiennes et Canadiens de se penser *aussi* comme colons — et que les Québécoises et Québécois étant aussi Canadien.ne.s, l'ensemble des jugements pourrait tout aussi bien s'appliquer à leur situation.

Entre ces deux pôles d'évaluation, il n'en demeure pas moins que l'ouvrage pose les bonnes questions et montre plusieurs des contradictions tant philosophiques qu'historiques du colonialisme canadien. Il effectue un travail conceptuel tout à fait nécessaire qui fait de ce livre un ouvrage incontournable auquel les philosophes qui s'intéressent à la politique, à l'histoire et à la culture gagneront à se confronter. Il s'agit désormais de complexifier encore les relations entre différents groupes de colonisateurs, colons, et colonisés, et de penser la part de volonté et de collaboration au système présentes chez les colons. Une interrogation plus approfondie pourrait ainsi mener plutôt à une théorisation des colons comme *et coupables, et victimes*.

JÉRÔME MELANÇON

Université de Régina

Catherine König-Pralong, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019, 253 pages.

L'ouvrage de Catherine König-Pralong est le fruit de deux approches historiographiques complémentaires. Issue d'une communauté d'historiens de la philosophie médiévale, l'auteure adopte dans ses recherches une posture réflexive sur la constitution d'une représentation de son corpus médiéviste par l'historiographie des XVIII^e et XIX^e siècles. Elle la généralise peu à peu pour interroger d'un point de vue global, avec une nouvelle génération de chercheurs, une certaine conception de la philosophie élaborée par cette même historiographie.

Avec *La Colonie philosophique*, König-Pralong poursuit cette démarche en interrogeant les ressorts de la constitution disciplinaire de l'histoire de la philosophie qui se caractérise dès le XVIII^e siècle par une « réflexivité de second ordre » (p. 22), car elle s'élabore consciemment et se légitime comme rationalité nouvelle en se démarquant d'autres formes de

Philosophiques

philosophiques

Catherine König-Pralong, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019, 253 pages

Sarah Bernard-Granger

Volume 48, numéro 1, printemps 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077844ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077844ar>

[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

Bernard-Granger, S. (2021). Compte rendu de [Catherine König-Pralong, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019, 253 pages]. *Philosophiques*, 48(1), 177–182. <https://doi.org/10.7202/1077844ar>

économique et industrielle du système capitaliste — et au minimum la reprise du rôle de colonisateur comme élément central de la longue révolution tranquille. La Nouvelle-France est peinte comme un facteur de déstabilisation, amenant certes des bouleversements et défis de taille, mais de manière involontaire. Les critiques de Deneault sont lancées en effet vers l'État canadien et l'État néo-brunswickois, répondant au contexte où il travaille et vit, mais plaçant le Nouveau-Brunswick dans le rôle d'une illustration d'un colonialisme canadien plutôt que provincial, lié au contrôle des ressources. On peut néanmoins supposer qu'il s'agit pour les autres Canadiennes et Canadiens de se penser *aussi* comme colons — et que les Québécoises et Québécois étant aussi Canadien.ne.s, l'ensemble des jugements pourrait tout aussi bien s'appliquer à leur situation.

Entre ces deux pôles d'évaluation, il n'en demeure pas moins que l'ouvrage pose les bonnes questions et montre plusieurs des contradictions tant philosophiques qu'historiques du colonialisme canadien. Il effectue un travail conceptuel tout à fait nécessaire qui fait de ce livre un ouvrage incontournable auquel les philosophes qui s'intéressent à la politique, à l'histoire et à la culture gagneront à se confronter. Il s'agit désormais de complexifier encore les relations entre différents groupes de colonisateurs, colons, et colonisés, et de penser la part de volonté et de collaboration au système présentes chez les colons. Une interrogation plus approfondie pourrait ainsi mener plutôt à une théorisation des colons comme *et coupables, et victimes*.

JÉRÔME MELANÇON

Université de Régina

Catherine König-Pralong, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019, 253 pages.

L'ouvrage de Catherine König-Pralong est le fruit de deux approches historiographiques complémentaires. Issue d'une communauté d'historiens de la philosophie médiévale, l'auteure adopte dans ses recherches une posture réflexive sur la constitution d'une représentation de son corpus médiéviste par l'historiographie des XVIII^e et XIX^e siècles. Elle la généralise peu à peu pour interroger d'un point de vue global, avec une nouvelle génération de chercheurs, une certaine conception de la philosophie élaborée par cette même historiographie.

Avec *La Colonie philosophique*, König-Pralong poursuit cette démarche en interrogeant les ressorts de la constitution disciplinaire de l'histoire de la philosophie qui se caractérise dès le XVIII^e siècle par une « réflexivité de second ordre » (p. 22), car elle s'élabore consciemment et se légitime comme rationalité nouvelle en se démarquant d'autres formes de

rationalité. L'objectif principal de l'ouvrage est ainsi de réaliser une « histoire interdisciplinaire de l'histoire de la philosophie » (p. 22) en analysant comment cette dernière s'est constituée comme discipline autonome en dialoguant avec d'autres disciplines.

König-Pralong propose de réintégrer l'émergence disciplinaire de l'histoire de la philosophie à son contexte socioculturel, c'est-à-dire à l'ensemble des représentations structurant le monde savant des XVIII^e et XIX^e siècles. L'originalité de la démarche réside ainsi dans son approche interdisciplinaire. L'identité de l'histoire de la philosophie s'élabore sur un mode colonialiste par appropriation ou rejet d'autres disciplines et cultures. À l'ampleur disciplinaire de la recherche s'ajoute donc un large panorama géographique. Mais la méthode et les concepts mobilisés permettent de joindre l'ambition de l'approche et la spécificité de l'objet. En élargissant les perspectives disciplinaires et spatiales, l'auteure propose une extension de la définition canonique de l'histoire de la philosophie, qui produit du même coup une relativisation de celle-ci à d'autres disciplines et cultures. Ce travail présente donc une double originalité. D'une part, au regard de l'ampleur de l'objet étudié. D'autre part, dans la constitution du corpus, étudié *via* une méthode analytique qui se particularise dans l'étude de cas paradigmatiques permettant de tirer des conclusions plus heuristiques que celles auxquelles nous permettrait de parvenir une démarche exhaustive.

L'introduction pose les jalons méthodologiques qui structurent l'ensemble de la vaste enquête présentée dans l'ouvrage. Elle prend pour point de départ des textes produits autour de 1800, qui véhiculent « une conception géopolitique de la philosophie » en forgeant et développant l'idée d'une « colonie philosophique » (p. 12). Cette idée permet de déterminer le rôle de la philosophie « dans la légitimation de l'impérialisme intellectuel qui caractérise une partie des sciences européennes modernes » (p. 12). Elle précise ensuite l'usage qu'elle fait de la notion de « double colonisation savante » (p. 13). Sa première forme, la *territorialisation* culturelle, renvoie au développement hégémonique de la raison *européenne* par appropriation ou distinction d'avec de prétendues cultures asiatique, américaine ou africaine, jugées ancestrale, primitive ou irrationnelle. Sa seconde forme, la *colonisation* du passé, désigne un mouvement d'appropriation d'une tradition culturelle qui situe l'Europe dans l'histoire du progrès en excluant le passé qui, comme le Moyen Âge, n'irait pas dans le sens d'un développement téléologique de la raison européenne. Finalement, l'auteure applique cette notion à l'étude de l'écriture de l'histoire de la philosophie afin de proposer une « histoire du savoir avec des idées » (p. 17).

Les deux premiers chapitres prolongent l'introduction et interrogent l'émergence disciplinaire de l'histoire de la philosophie entre 1730 et 1880. Les quatre chapitres suivants analysent sa dimension interdisciplinaire en élargissant le corpus étudié en conséquence.

Le chapitre I: «La raison philosophique moderne et ses historiens (1730-1830)», porte sur les mécanismes œuvrant à l'institutionnalisation de l'histoire de la philosophie au début du XIX^e siècle, sous l'impulsion de Meiners et Tiedemann puis de Degérando et Cousin. L'émergence disciplinaire de l'histoire de la philosophie contribue à «la consolidation de la philosophie» elle-même (p. 27). En faisant l'histoire de la rationalité, les philosophes et historiens légitiment *leur propre* rationalité comme étant la rationalité. Le premier chapitre de l'ouvrage démontre l'existence, chez les savants des XVIII^e et XIX^e siècles, d'une conscience de leur propre démarche d'appropriation culturelle du passé et de territorialisation européenne de la rationalité. König-Pralong en vient ainsi à esquisser la figure ou le «*self*» de l'historien de la philosophie européen, qui apparaît à la fois comme «juge et ethnographe», «professeur et pionnier», «généalogiste et évangéliste». Lorsque l'historien de la philosophie prend, par exemple, une posture de «juge et ethnographe», il se présente à la fois comme juge impartial des «errances de la raison» (p. 37), pour légitimer la sienne, et comme ethnographe du passé philosophique envisagé sur le mode d'une «terre exotique et sauvage» (p. 38), pour légitimer la modernité rationnelle.

Le chapitre II: «La subjectivité de l'historien en question (1830-1880)», interroge plus précisément l'élaboration d'un «*self*» scientifique. Cette notion, en partie reprise à E. Goffman, désigne ici la subjectivité de l'historien de la philosophie en tant qu'il est non seulement philosophe, mais également auteur d'une histoire de la philosophie. On assiste, au milieu du XIX^e siècle, à une «crise de l'objectivité»: l'historien de la philosophie adopte une posture critique vis-à-vis de sa propre démarche et cherche à en justifier la légitimité scientifique. C. König-Pralong retrace ainsi les justifications méthodologiques de la pratique historiographique dans l'école historique allemande de Prantl, chez les précurseurs autrichiens de l'approche analytique et dans l'école néokantienne. Cette «faillibilité» assumée devient ainsi la marque d'une «supériorité épistémologique» (p. 64) en ce qu'elle témoigne d'une conscience de la nécessité «d'une purification qui permet de retrouver en soi la rationalité universelle» (p. 65). De l'autre côté du Rhin, Cousin construit un *self* français de l'historien de la philosophie qui s'incarne dans un éclectisme méthodologique doublé d'une théâtralité de la pratique philosophique qui semble paradoxalement a-méthodique. Ainsi, le critère de scientificité de l'histoire de la philosophie est contemporain de l'élaboration et de l'analyse d'une subjectivité scientifique historiquement située au terme d'un processus de civilisation.

Cette première partie de l'ouvrage peut être lue selon deux points de vue: l'auteur adopte une approche diachronique (1730-1880) dans laquelle elle identifie des régularités qui permettent une lecture synchrone de l'émergence disciplinaire de l'histoire de la philosophie. Celle-ci nous invite à suivre C. König-Pralong dans un geste réflexif consistant à interroger «la constitution et [les] transformations du *self* de l'historien de la philosophie»

(p. 31) et à identifier les différentes formes d'appropriations philosophiques servant cette émergence disciplinaire.

L'auteure étudie ensuite l'élaboration de l'histoire de la philosophie par rapport à quatre autres disciplines (les sciences naturelles, la linguistique, l'ethnologie et la géographie) et propose de reconstruire « des chantiers d'interdisciplinarité » (p. 22). Cette approche permet de relever la situation équivoque de la philosophie au XIX^e siècle, qui « se tient alors en équilibre sur une ligne de crête, entre spécialisation disciplinaire et revendication d'un savoir holistique » (p. 29). L'analyse interdisciplinaire de l'histoire de la philosophie s'accorde ainsi avec les caractéristiques de l'objet étudié.

Le chapitre III: « Altérité, races et hybridations. L'histoire de la philosophie naturalisée », se donne pour objectif d'analyser un double processus de naturalisation de la philosophie à l'aube du XIX^e siècle. Ce processus est d'une part géographique: « la philosophie est naturalisée européenne »; et d'autre part épistémologique, par emprunt d'outils théoriques à « l'histoire naturelle » (p. 82). L'emprunt d'outils théoriques aux sciences de la nature permet aux historiographes du XVIII^e et du XIX^e siècle (Tiedmann, Tennemann et Degérando) de produire des histoires comparées des systèmes de philosophie selon le modèle de la biologie classificatoire et de la botanique. Le traitement naturaliste de la pensée arabe aboutit à une typologisation ambivalente de celle-ci dans l'histoire de la philosophie européenne. Elle est en effet à la fois radicalement exclue de la modernité rationnelle, comme une « greffe rejetée » (p. 102), et intégrée positivement à l'histoire européenne comme « terre en jachère » (p. 100) ou « souche active » permettant une « hybridation culturelle » (p. 104) qui correspondrait historiquement au passage du Moyen Âge à la modernité.

Le chapitre IV: « Généalogie philosophico-linguistique. Du français moderne au latin scolastique », examine le rapport entre l'histoire de la philosophie et la linguistique. Le début du XIX^e siècle philosophique voue un intérêt particulier à cette discipline: l'analyse comparative des langues sert une ambition nationaliste. Cette « exacerbation des nationalismes » (p. 113) par la linguistique passe paradoxalement par de vifs échanges franco-allemands, dont une partie du chapitre retrace les enjeux (p. 122-126). Deux processus sont alors privilégiés par les philologues du XIX^e siècle: d'une part, la réinscription de la langue nationale dans une généalogie linguistique servant de légitimation culturelle (le latin scolastique ou le grec); d'autre part, l'élaboration d'une identité linguistique nationale comme incarnation d'une identité intellectuelle, chez Schlegel, Humboldt, Hauréau, Cousin ou Rémusat.

Le chapitre V: « La philosophie comme nature et culture », revient sur les mécanismes de naturalisation de la discipline historiographique. König-Pralong analyse l'usage, par les historiens de la philosophie, de l'ethnologie et de l'histoire des cultures pour élaborer une définition spécifiquement européenne de la rationalité moderne. L'essentialisation d'une philosophie

européenne comme foyer d'une civilisation rationnelle est issue d'un processus de naturalisation d'une culture, c'est-à-dire d'un ensemble de représentations et de pratiques intellectuelles communes qui définissent un « *self* collectivisé au niveau supranational, "occidental" » (p. 149). Cette autoessentialisation présente au moins cinq critères : une dimension sécularisée, un héritage du XVIII^e siècle et des Lumières, un rythme rapide contre la lenteur orientale, une capacité d'autoexamen et des origines grecques (p. 150). L'auteure nous avertit toutefois quant à la particularité de l'objet analysé : il s'agit d'un processus d'identification interne à un champ intellectuel donné animé par un but déterminé — légitimer un certain type de rationalité. Les résultats présentés ne permettent par conséquent pas de conclure à un propos systématique sur l'ensemble des milieux intellectuels et sociaux européens.

Le chapitre VI : « Géographie contre psychologie. Jules Michelet et Victor Cousin », analyse une interaction franco-française entre Michelet, représentant de la « géographie historique » et Cousin, celui de l'éclectisme comme méthode historiographique. D'une part, le rapport de la philosophie et de la géographie atteste d'une parenté méthodologique entre les deux disciplines. D'autre part, il révèle une analogie disciplinaire consistant, pour la philosophie, à se spatialiser en cartographiant les savoirs. C. König-Pralong retrace les interactions entre géographie et histoire de la philosophie et leurs effets sur lesdites disciplines : depuis l'histoire universelle qui marque les XVIII^e et XIX^e siècles, à un « *spatial turn* » dès la fin du XIX^e siècle, qui confirme l'opérativité des outils géographiques en histoire de la philosophie. Dans ce cadre, Cousin apparaît comme un interlocuteur privilégié pour Michelet. Celui-là propose une histoire psychologisante des civilisations, centralisée et annexée à la rationalité philosophique. Michelet promeut au contraire à partir des années 1850 une histoire des périphéries décentralisée, sur le modèle oriental ou germanique, incarnant des civilisations modernes et libres.

La conclusion propose un bilan synthétique dans lequel l'auteure identifie cinq caractéristiques principales de l'institutionnalisation de l'histoire de la philosophie : elle est universitaire ; elle est une spécialisation de l'histoire à la discipline philosophique ; elle est ambassadrice de la « raison critique moderne » ; elle donne ses objectifs à la philosophie et elle est interdisciplinaire (p. 206). König-Pralong illustre ces caractéristiques en présentant le parcours intellectuel d'un théologien et intellectuel allemand de la moitié du XVIII^e siècle, Franz Nikolaus Steinacher, dont la biographie et les productions scientifiques représentent les ressorts de la constitution disciplinaire de l'histoire de la philosophie. La conclusion propose ainsi un dernier exercice pratique de décolonisation du passé de l'historiographie philosophique européenne en présentant un acteur de l'institutionnalisation de cette discipline, qui n'a ni page Wikipédia, ni portrait numérisé par Google.

Par cette enquête, König-Pralong réaffirme la nécessité d'une analyse des XVIII^e et XIX^e siècles afin de comprendre nos pratiques actuelles d'historiens de la philosophie. Elle relève en effet l'ampleur des ressorts mobilisés par les historiographes de ces siècles pour établir l'autonomie institutionnelle de leur discipline et une certaine représentation de la rationalité occidentale. Les pistes et outils proposés par l'ouvrage présentent des possibilités fécondes afin d'engager « l'historien de la philosophie dans une critique de sa propre rationalité » (p. 210). Il peut ainsi être pertinent de poursuivre trois pistes ouvertes par l'ouvrage. La première consisterait à réinvestir certains outils méthodologiques, comme les concepts de « *self* », de « territorialisation culturelle » ou de « colonisation du passé », afin de questionner l'émergence disciplinaire de l'histoire de la philosophie au niveau national. La deuxième consisterait à réinvestir la perspective interdisciplinaire en l'appliquant à une approche internaliste des textes canoniques de l'histoire de la philosophie. La troisième consisterait à réinterroger les textes sans en réduire l'intention à la seule volonté d'impérialisme *philosophique*, mais en envisageant l'élaboration d'une communauté culturelle s'incarnant dans un ensemble de productions scientifiques.

SARAH BERNARD-GRANGER

École Normale Supérieure de Lyon

Yael Peled et Daniel M. Weinstock (dir.), *Language Ethics*,
Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2020,
240 pages.

Language Ethics est un ouvrage édité par Yael Peled et Daniel M. Weinstock regroupant les contributions de sept chercheurs qui se sont réunis dans le cadre d'un colloque en 2011. L'objectif de ce colloque, et de l'ouvrage collectif qui nous parvient, était de proposer un nouvel angle de réflexion philosophique autour des questions linguistiques. Une perspective qui serait plus à même de rassembler les différents travaux sur les langues et le langage que l'on retrouve dans les différents champs du savoir. Cette perspective serait celle de l'éthique du langage.

Dans son introduction à l'ouvrage, Peled explique le choix de ce terme notamment dans le but de se distancier de la notion de justice linguistique. Bien qu'important, le concept de justice ne permettrait pas de rendre compte de l'ensemble des enjeux qui sont soulevés par les questions linguistiques. Par exemple, il ne nous permet pas de répondre aux situations trop particulières pour les grandes théories de la justice linguistique (p. 10). À une échelle individuelle, que devraient faire les locuteurs de deux langues différentes qui se rencontreraient ? Quels éléments contextuels devraient influencer leur décision ? Bien entendu, il ne s'agit pas de laisser totalement

Philosophiques

philosophiques

**Yael Peled et Daniel M. Weinstock (dir.), *Language Ethics*,
Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2020,
240 pages**

Xavier Boileau

Volume 48, numéro 1, printemps 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077845ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077845ar>

[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

Boileau, X. (2021). Compte rendu de [Yael Peled et Daniel M. Weinstock (dir.), *Language Ethics*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2020, 240 pages]. *Philosophiques*, 48(1), 182–187. <https://doi.org/10.7202/1077845ar>

Par cette enquête, König-Pralong réaffirme la nécessité d'une analyse des XVIII^e et XIX^e siècles afin de comprendre nos pratiques actuelles d'historiens de la philosophie. Elle relève en effet l'ampleur des ressorts mobilisés par les historiographes de ces siècles pour établir l'autonomie institutionnelle de leur discipline et une certaine représentation de la rationalité occidentale. Les pistes et outils proposés par l'ouvrage présentent des possibilités fécondes afin d'engager « l'historien de la philosophie dans une critique de sa propre rationalité » (p. 210). Il peut ainsi être pertinent de poursuivre trois pistes ouvertes par l'ouvrage. La première consisterait à réinvestir certains outils méthodologiques, comme les concepts de « *self* », de « territorialisation culturelle » ou de « colonisation du passé », afin de questionner l'émergence disciplinaire de l'histoire de la philosophie au niveau national. La deuxième consisterait à réinvestir la perspective interdisciplinaire en l'appliquant à une approche internaliste des textes canoniques de l'histoire de la philosophie. La troisième consisterait à réinterroger les textes sans en réduire l'intention à la seule volonté d'impérialisme *philosophique*, mais en envisageant l'élaboration d'une communauté culturelle s'incarnant dans un ensemble de productions scientifiques.

SARAH BERNARD-GRANGER

École Normale Supérieure de Lyon

Yael Peled et Daniel M. Weinstock (dir.), *Language Ethics*,
Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2020,
240 pages.

Language Ethics est un ouvrage édité par Yael Peled et Daniel M. Weinstock regroupant les contributions de sept chercheurs qui se sont réunis dans le cadre d'un colloque en 2011. L'objectif de ce colloque, et de l'ouvrage collectif qui nous parvient, était de proposer un nouvel angle de réflexion philosophique autour des questions linguistiques. Une perspective qui serait plus à même de rassembler les différents travaux sur les langues et le langage que l'on retrouve dans les différents champs du savoir. Cette perspective serait celle de l'éthique du langage.

Dans son introduction à l'ouvrage, Peled explique le choix de ce terme notamment dans le but de se distancier de la notion de justice linguistique. Bien qu'important, le concept de justice ne permettrait pas de rendre compte de l'ensemble des enjeux qui sont soulevés par les questions linguistiques. Par exemple, il ne nous permet pas de répondre aux situations trop particulières pour les grandes théories de la justice linguistique (p. 10). À une échelle individuelle, que devraient faire les locuteurs de deux langues différentes qui se rencontreraient ? Quels éléments contextuels devraient influencer leur décision ? Bien entendu, il ne s'agit pas de laisser totalement

de côté les questions liées à la justice, mais plutôt de considérer celles-ci comme un enjeu parmi d'autres d'une réflexion éthique plus large en matière de langue. Peled et ses collaborateurs ont aussi pour ambition de rompre avec une compréhension idéalisée et platonicienne des langues au profit d'une conception plus nuancée et plus socialement ancrée de celles-ci. Une telle conception devrait, selon eux, ouvrir la porte à une réflexion sur les enjeux linguistiques qui laissent une plus grande place à l'éthique appliquée. On peut dire que le livre accomplit sans difficulté cet objectif.

L'ouvrage est construit autour des contributions des sept chercheurs. Sans tous être des travaux originaux, certains auteurs reprenant en partie ou complètement des articles écrits ailleurs, les contributions réunies ont le mérite d'offrir un tour d'horizon complet de ce que pourrait nous offrir une éthique du langage en abordant des aspects forts différents des enjeux linguistiques existants. La première contribution est celle de Dan Avnon, *What Is (or "Are") Language Ethics*, et est construite autour de différentes expériences éducatives plurilingues conduites en Israël afin de rapprocher les communautés arabes et juives. Avnon se sert de ces expériences concrètes pour illustrer les limites des catégories d'analyses classiques que l'on retrouve au sein de la littérature en matière de justice linguistique. Avnon soulève au moins deux problèmes qui ont surgi lors de ce projet. Comment déterminer la langue d'enseignement d'un cours cherchant à construire une identité civique commune dans un contexte plurilingue ? Comment s'assurer que des bagages linguistiques et culturels différents ne conduisent pas à des interprétations conflictuelles d'un même événement ? Avnon pense qu'une éthique du langage aurait pu aider les intervenants à anticiper ces questions et donc éviter les situations problématiques qui s'en sont suivies. Sans nécessairement nous offrir des réponses définitives, Avnon ne nous expliquant pas concrètement quelles autres solutions auraient pu être proposées par une éthique du langage, la contribution d'Avnon a le mérite d'exposer clairement les problèmes éthiques qui peuvent surgir dans un contexte multilingue.

La seconde contribution au sein de l'ouvrage est celle de John Edwards, *Language: Rights and Claims*. Cette contribution aborde un enjeu totalement différent de celui développé par Dan Avnon : celui des droits linguistiques à l'échelle internationale. La thèse principale d'Edwards est que les théoriciens et militants des droits linguistiques ont tendance à confondre l'existence de demandes linguistiques moralement fondées et l'existence de droits linguistiques équivalents aux autres droits de l'homme. Il montre que les droits linguistiques ne sont que très peu reconnus à l'international et lorsqu'ils le sont, c'est presque toujours dans le cadre de déclarations non officielles et non contraignantes. Il soutient ensuite que le paradigme le plus fertile pour la défense de la diversité linguistique, le paradigme écologique des langues, ne permet pas de fonder des droits, mais tout au plus de justifier des demandes de justice. Ce n'est pas nécessairement un problème aux yeux

d'Edwards, mais cela nous demande néanmoins de reconnaître que la discussion en matière éthique au sujet des langues se situe à un autre niveau que celui des droits et nous force à accepter plus honnêtement son caractère prescriptif. La force de la contribution d'Edwards est son argumentaire déflationniste à l'endroit du langage des droits linguistiques en nous rappelant les dangers et les problèmes liés à la volonté de réunir tous les problèmes de justice dans la grande catégorie des droits humains.

Vient ensuite la contribution de David Robichaud, *Language Ethics: Keeping Linguistic Freedom from Becoming Linguistic Free Riding*, qui se demande s'il peut être moralement incorrect d'utiliser une langue dans certains contextes hors des institutions politiques. Par exemple, un francophone montréalais est-il moralement justifié de refuser de parler en anglais à un anglophone montréalais à Montréal? En partant de cette question, Robichaud veut montrer que nous avons des devoirs linguistiques particuliers à certaines situations. Par exemple, celui de parler la langue commune de l'espace dans lequel nous nous trouvons. Pour justifier cette position, Robichaud avance qu'un anglophone qui utilise les compétences bilingues d'un locuteur francophone afin de lui parler dans une autre langue que le français s'apparente à un passager clandestin. Il profite des efforts d'autrui sans pour autant avoir participé au coût de ces efforts. Outre le fait que Robichaud offre un argument convaincant, sa réflexion nous permet, tout comme le texte d'Avnon, de mieux comprendre les problèmes plus spécifiques sur lesquels une éthique du langage peut s'attarder. La question de la moralité de nos rapports linguistiques à une échelle individuelle nous force à comprendre ces enjeux sous un autre angle que celui des théories de la justice — ces dernières opérant généralement à un niveau d'abstraction où ces problèmes sont rendus invisibles.

Le chapitre de François Grin, *Operationalizing "Diversity" for Language Policy: Meeting Sociolinguistic and Ethical Challenges*, se veut autant un projet de clarification que d'opérationnalisation du concept de diversité. L'une des particularités de la réflexion de Grin est qu'il propose d'adopter une perspective téléologique sur les questions linguistiques et laisse donc de côté les approches déontologiques. L'idée de Grin est que nous devrions moins nous attarder aux différents droits linguistiques que l'on peut accorder à différents groupes et plutôt nous intéresser aux différentes possibilités que l'on pourrait produire au travers de politiques linguistiques précises. Ce passage d'une perspective déontologique à une perspective téléologique de la diversité linguistique permet de réorienter notre réflexion autour des politiques linguistiques qui produisent la diversité la plus optimale en termes de conséquences. En procédant ainsi, nous aurions des incitatifs à chercher des solutions qui minimisent les coûts engendrés par la diversité et qui maximisent les bénéfices produits par cette même diversité linguistique. Outre son argumentaire intéressant, la contribution de Grin a le mérite d'explorer plus en avant la façon dont on

peut comprendre les coûts et les bénéfices de la diversité linguistique et le jeu d'équilibriste auquel les décideurs devraient se soumettre.

À la suite du texte de Grin, on retrouve la contribution d'Helder de Schutter, *Intralinguistic Justice*. Ce texte se démarque par son originalité en abordant une question trop peu souvent abordée : celle des problèmes de justice intralinguistique. La thèse de De Schutter est qu'il existe un espace de justice linguistique au sein même des langues. L'auteur fait la distinction entre la forme standard des langues, soit celle qui est utilisée dans les espaces et les institutions publics, et leurs formes dialectales, soit leur pratique locale ou communautaire. Schutter avance que l'on ne peut pas se prononcer sur les problèmes de justice entre plusieurs langues standards si on ne s'est pas d'abord penché sur les justifications internes à une communauté linguistique en faveur de l'utilisation d'un dialecte plutôt qu'un autre comme forme standard. Pour ce faire, Schutter structure sa réflexion autour de deux questions : devrions-nous standardiser les langues et, si oui, quelle est la méthode légitime pour le faire ? Une fois standardisée, quelle forme de reconnaissance étatique devrait être accordée aux dialectes ? Pour répondre à ces deux questions, Schutter reprend de manière systématique les arguments instrumentaux et identitaires les plus communs en matière de droits linguistiques et les applique à la situation des dialectes. Il arrive à la conclusion que les arguments instrumentaux ne permettent pas de justifier une défense systématique des dialectes face à la forme standard. Cette dernière devrait plutôt être favorisée pour des raisons d'efficacité, de démocratie ou d'égalité des chances. Les raisons identitaires ne nous sont pas d'un plus grand secours pour sauver les dialectes puisque le lien entre identité et dialecte est au mieux très ténu. Schutter en arrive donc à la conclusion que, tout en accommodant les différents dialectes, il faut ultimement favoriser l'adoption d'une forme standard. Sans nécessairement arriver à une conclusion surprenante, l'intérêt de la contribution de Schutter est de nous rappeler qu'il existe des rapports de force et des injustices au sein même d'une communauté linguistique. Les différentes prononciations, structures de phrases ou accents sont autant d'éléments qui peuvent créer des situations d'injustice linguistique même entre deux locuteurs d'une même langue.

La contribution de Daniel M. Weinstock, *Liberalism and Language Policy in "Mere Number Cases"*, nous ramène quant à elle sur des terrains plus connus. Weinstock se demande si l'on peut introduire des politiques linguistiques dans des situations où aucune injustice flagrante n'est présente et où la langue n'est menacée que par le jeu du nombre. Pour répondre à cette question, Weinstock concède dans un premier temps qu'une approche libérale classique devrait nous pousser, dans de telles situations, à refuser d'adopter des politiques linguistiques. La disparition du langage minoritaire n'étant que le résultat de la somme de choix individuels libres et rationnels, le libéralisme n'aurait aucune raison d'intervenir pour limiter ou orienter ces choix. Weinstock pense malgré tout qu'un argument libéral en faveur d'une

intervention est possible. Il décide donc de passer en revue trois perspectives libérales qui pourraient offrir de tels arguments. Il considère ainsi tour à tour les arguments de l'égalitarisme des chances et deux versions d'une forme de paternalisme libéral. C'est l'adoption de l'une de ces deux formes qui permet à Weinstock de proposer un argument en faveur d'une intervention de l'État pour protéger une langue minoritaire menacée par le poids du nombre. Il propose de lire cette situation comme un problème d'action collective: c'est-à-dire que chacun veut conserver le bien collectif, mais personne ne veut être seul à en payer le coût. Ne sachant si les autres vont faire le même sacrifice, chacun agira en maximisant ses gains à court terme au détriment du bien collectif. Les politiques linguistiques permettraient de résoudre ce problème d'action collective tout en respectant les règles du libéralisme. Ces politiques linguistiques assureraient aux individus la collaboration des autres membres du groupe. Ils réaliseraient ainsi leur choix en faveur d'une langue commune particulière sans pour autant s'exposer à être les seuls à en subir le coût collectif. À l'inverse, en l'absence de telles politiques, les individus seraient contraints de choisir une option ayant des conséquences non désirées. Tout en étant plus classique, la contribution de Weinstock offre un argumentaire en faveur des politiques linguistiques qui rompt avec des argumentaires libéraux plus classiques. Elle illustre aussi autrement que le fait Robichaud l'enjeu à la fois individuel et collectif des enjeux linguistiques.

Finalement, c'est le texte de Thomas Ricento, *Language Policy, Political Theory, and English as "Global" Language*, qui clôt ce collectif. L'auteur cherche à montrer qu'il existe une confusion sur le plan de la terminologie employée lorsqu'il est question des enjeux linguistiques. À cette confusion, s'ajoute une sous-utilisation des données empiriques pour réfléchir à ces enjeux. Ces deux lacunes mises ensemble conduisent à la production de mauvaises analyses en matière de politiques linguistiques. Afin d'exposer cette thèse, Ricenton prend comme point de départ les discussions entourant l'usage de l'anglais comme *lingua franca*. Trois positions sont ainsi analysées. Celle qui pense que l'usage international de l'anglais est une forme nouvelle d'impérialisme. Une autre qui pense à l'inverse que l'anglais est un véhicule de mobilité sociale et économique. Et finalement, celle associée à Van Parijs qui pense qu'une langue globale comme l'anglais est nécessaire pour l'établissement d'un demos global et d'une justice globale. Aux yeux de Ricento, chacune de ces positions est problématique pour au moins l'une des trois raisons suivantes: 1) ce sont des positions non falsifiables; 2) elles ont recours à des constructions théoriques mal définies, 3) elles acceptent une doxa sans adopter une perspective critique sur celle-ci. Ricento montre ensuite que l'adoption d'une perspective plus sensible aux données empiriques et évitant les concepts mal définis nous permet d'arriver à une meilleure évaluation de l'impact international de l'anglais. Ni ange ni démon, les impacts positifs et négatifs

de l'anglais comme langue internationale sont plus localisés que ce que les grandes envolées théoriques nous le laissent penser.

Malgré un long moment d'incubation, cet ouvrage collectif livre sept contributions stimulantes et qui, sans se répondre toujours directement les uns aux autres, nous offrent un bon tour d'horizon des différents enjeux liés aux questions linguistiques. L'ouvrage intéressera les chercheurs se spécialisant en philosophie politique et en éthique qui s'intéressent aux enjeux linguistiques. Il est aussi un bon point d'entrée pour un étudiant qui serait soucieux de se familiariser avec les enjeux éthiques autour des langues, bien qu'une connaissance préalable de certains ouvrages phares, notamment *Linguistic Justice* de Philippe Van Parijs, permettra une meilleure compréhension de certaines contributions.

XAVIER BOILEAU

Université de Montréal

Jean-Luc Gouin, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 339 pages.

Avec *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, le chercheur indépendant et essayiste québécois Jean-Luc Gouin nous offre un ouvrage d'une facture très singulière, tant par sa composition, que par son écriture. Si ce livre se veut une introduction générale au système philosophique que nous a laissé G.W.F. Hegel (1770-1831), il est, dans les faits, beaucoup plus que cela. Prenant parfois des allures plus personnelles, fruit d'une « fréquentation soutenue de plus de trente ans de ce phénix du penser (p. XVII) », Gouin nous livre ici une réflexion inspirée et stimulante sur la pensée de ce philosophe allemand qui détonne.

Cet essai tranche d'abord par sa composition. Organisé en sept chapitres, il rassemble des textes déjà publiés ailleurs dans différentes revues savantes pour la plupart bien connues (*Hegel-Studien*, *Revue philosophique de Louvain*, *Philosophiques*, etc.). S'ajoute à cela un bref échange épistolaire peu concluant avec le philosophe français Michel Onfray, un essai à portée ésotérique (dans le sens traditionnel et non péjoratif du terme, soit qui est réservé aux seuls initiés) d'inspiration librement hégélienne (chapitre 4 « Raison océane sur fond de (l'Impensable) », une bibliographie d'initiation à l'œuvre de Hegel, de même que des « scolies » dédiées aux pensées de Marx et de Merleau-Ponty. Dans le cas de ces dernières, pour intéressantes qu'elles soient, leur pertinence dans un essai consacré à Hegel semble ici discutable. Certaines parties, notamment le chapitre 5 (« Sous la coupe des coups et la loupe des loups »), se présentent comme une véritable défense de la pensée de maître contre ses très nombreux détracteurs au cours des deux derniers siècles. Bien menée, cette défense omet toutefois de s'intéresser à certains grands

Jean-Luc Gouin, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 339 pages

Danic Parenteau

Volume 48, numéro 1, printemps 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077846ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077846ar>

[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

Parenteau, D. (2021). Compte rendu de [Jean-Luc Gouin, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 339 pages]. *Philosophiques*, 48(1), 187–190. <https://doi.org/10.7202/1077846ar>

de l'anglais comme langue internationale sont plus localisés que ce que les grandes envolées théoriques nous le laissent penser.

Malgré un long moment d'incubation, cet ouvrage collectif livre sept contributions stimulantes et qui, sans se répondre toujours directement les uns aux autres, nous offrent un bon tour d'horizon des différents enjeux liés aux questions linguistiques. L'ouvrage intéressera les chercheurs se spécialisant en philosophie politique et en éthique qui s'intéressent aux enjeux linguistiques. Il est aussi un bon point d'entrée pour un étudiant qui serait soucieux de se familiariser avec les enjeux éthiques autour des langues, bien qu'une connaissance préalable de certains ouvrages phares, notamment *Linguistic Justice* de Philippe Van Parijs, permettra une meilleure compréhension de certaines contributions.

XAVIER BOILEAU

Université de Montréal

Jean-Luc Gouin, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 339 pages.

Avec *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, le chercheur indépendant et essayiste québécois Jean-Luc Gouin nous offre un ouvrage d'une facture très singulière, tant par sa composition, que par son écriture. Si ce livre se veut une introduction générale au système philosophique que nous a laissé G.W.F. Hegel (1770-1831), il est, dans les faits, beaucoup plus que cela. Prenant parfois des allures plus personnelles, fruit d'une « fréquentation soutenue de plus de trente ans de ce phénix du penser (p. XVII) », Gouin nous livre ici une réflexion inspirée et stimulante sur la pensée de ce philosophe allemand qui détonne.

Cet essai tranche d'abord par sa composition. Organisé en sept chapitres, il rassemble des textes déjà publiés ailleurs dans différentes revues savantes pour la plupart bien connues (*Hegel-Studien*, *Revue philosophique de Louvain*, *Philosophiques*, etc.). S'ajoute à cela un bref échange épistolaire peu concluant avec le philosophe français Michel Onfray, un essai à portée ésotérique (dans le sens traditionnel et non péjoratif du terme, soit qui est réservé aux seuls initiés) d'inspiration librement hégélienne (chapitre 4 « Raison océane sur fond de (l'Impensable) », une bibliographie d'initiation à l'œuvre de Hegel, de même que des « scolies » dédiées aux pensées de Marx et de Merleau-Ponty. Dans le cas de ces dernières, pour intéressantes qu'elles soient, leur pertinence dans un essai consacré à Hegel semble ici discutable. Certaines parties, notamment le chapitre 5 (« Sous la coupe des coups et la loupe des loups »), se présentent comme une véritable défense de la pensée de maître contre ses très nombreux détracteurs au cours des deux derniers siècles. Bien menée, cette défense omet toutefois de s'intéresser à certains grands

penseurs de la tradition philosophique occidentale qui ne se sont pas seulement limités à formuler des critiques circonscrites à l'égard de telle ou telle partie de la pensée de Hegel, mais qui se sont attaqués de front au système hégélien lui-même dans un effort en vue de le « dépasser ». Pensons ici à Kierkegaard ou Heidegger par exemple.

Par-delà la composition, l'écriture elle-même de cet essai détonne. Gouin déploie une écriture très travaillée, puisant à même une très vaste érudition, et dictée par une visée qui semble autant heuristique qu'esthétique. Cela nous donne un texte très dense, d'une lecture exigeante. Cette écriture et l'approche qui la porte nous éloignent du flegme des études notamment anglo-saxonnes sur la pensée de Hegel, dont la prétention à l'hégémonie sur le sujet est critiquée en préliminaire par l'auteur (p. XVI). En soutien à ses propos, Gouin n'hésite ainsi pas à mobiliser dans son écriture de manière pêle-mêle des figures philosophiques bien connues et de grands commentateurs de l'œuvre du penseur berlinois (tels les Heinrich Heine, Frank Rosenzweig ou Bernard Bourgeois par exemple), mais aussi des autorités musicales, notamment de la francophonie (Gilles Vigneault, qui trouve une place privilégiée ici, à côté de Jacques Brel, Robert Charlebois et bien d'autres), de même que des écrivains (Ernst Bloch, Cioran ou Voltaire par exemple). Certaines notes se composent d'une enfilade étourdissante de références littéraires, musicales ou poétiques (exemple de la note 21, p. 132-133), si bien que le lecteur vient à perdre de vue le propos initial. Cela offre un tableau aux couleurs bigarrées, qui, en maints endroits, plutôt que de venir éclairer la pensée de Hegel, donne malheureusement plutôt l'impression d'ajouter une couche d'opacité sur cette pensée déjà complexe et souvent décriée comme peu accessible.

Au surplus, on ne peut manquer de souligner que l'ensemble du texte prend appui sur un appareil de notes d'une extrême lourdeur. Chaque paragraphe, ou presque, est accompagné de notes en bas de pages, certaines d'entre-elles très longues, allant jusqu'à occuper plus de la moitié de la page. À cela s'ajoute de nombreuses notes complémentaires (autrement dit des notes dans les notes) en fin de chapitre, lesquelles viennent bonifier le contenu, déjà très touffu, des notes présentes dans le texte et même, des notes dans les notes complémentaires (voir à la page 63, la note Ω , de la note 25', elle-même rattachée à la note 25 de la page 41...). La majorité de ces notes vise, de manière parfaitement conventionnelle, à appuyer le propos de l'auteur, en mettant de l'avant des sources ou en rendant disponibles au lecteur les passages exacts des textes cités, notamment ceux puisés à même l'œuvre de Hegel — sous la forme de traductions, au demeurant, justes et précises offertes par l'auteur lui-même. On trouvera toutefois à même ces notes en plusieurs endroits des digressions, des discussions parallèles ou des évocations imprécises à des idées, des figures littéraires ou musicales, dont la pertinence pourra quelquefois échapper au lecteur. Au surplus, plusieurs chapitres sont précédés de notes préliminaires et d'appendices. Il en découle

ainsi un système d'écriture très complexe qui rend malheureusement la lecture parfois laborieuse.

Ensuite, s'il détonne par son style, pour ce qui est de son propos, *Hegel. De la logophonie comme chant du signe* apparaît nettement plus convenu. Gouin propose ici une réflexion sur la pensée de l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit*, à travers l'exposition de ce qu'il nomme le « Gyroscopé Sujet — Négativité — Résultat — Réconciliation » ou simplement « matrice de sens SNRR (voir chapitre 2, « De la Logophonie comme chant du signe. Architectonique de la Raison »). Les trois premiers chapitres de l'essai contribuent chacun à leur façon à travailler ce qui représente aux yeux de l'auteur « la clef de voûte de l'idéalisme hégélien ». Ce dispositif explicatif permet d'éclairer la dynamique à l'œuvre dans le déploiement de la Raison absolue, dynamique qui peut apparaître hermétique, sinon tautologique, dès lors que l'on admet, suivant Hegel, que la Raison « est » comme effectivité réelle, tout autant que le réel est déjà en soit « rationnel » (« *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig* »; *Principes de la philosophie du droit*, 1820). Absolue, et donc, n'admettant aucune extériorité radicale, la Raison se déploie ainsi autant chez Hegel comme processus « effectif » — la raison qui est dans la réalité effective —, que comme procédé « idéal » — la Raison qui s'élève graduellement à la conscience d'elle-même. Les « quatre leviers euristiques et fondamentaux (p. 69) » du dispositif imaginé par Gouin permettent d'éclairer les différentes étapes du déploiement dialectique de cette Raison absolue hégélienne. La « logophonie » qui se dévoile ainsi est celle de la Raison (entendue comme λόγος), lorsqu'elle parvient enfin à *se dire à elle-même* ce qu'elle est et ce qu'elle aura été au terme du long périple qui aura été le sien; la pensée de Hegel s'offrant comme le « chant du signe (sic) » de cette Raison au moment où elle parvient à la pleine réalisation d'elle-même (p. 54). Ce dispositif heuristique, s'il ne brille pas par son originalité — mais là n'est pas la prétention de l'auteur —, s'avère efficace, selon nous, pour éclairer « la détermination fondamentale de la philosophie de Hegel (p. 42) », notamment pour un lecteur déjà familier avec celle-ci.

Par ailleurs, on soulignera de nombreuses coquilles dans le texte (« dialectique (p. 41) », « parathèses (p. 12) », « sus pendu (p. 102) ». On serait toutefois tenté d'être indulgent. La composition du texte, avec ses nombreuses incises, ses néologismes, ses nombreuses marques, son recours à toute l'étendue des procédés typographiques, parfois même dans un même paragraphe, son recours à des mots étrangers, etc., devait représenter un réel défi de correction pour les réviseurs linguistiques.

À qui s'adresse cet essai? Assurément pas au lecteur novice de la pensée hégélienne. Celui-ci risque de sortir « étourdi » d'une telle lecture exigeante et alourdie par de très nombreux commentaires. En revanche, le lecteur déjà versé dans l'œuvre de Hegel ou déjà engagé dans un travail exégétique trouvera là un essai stimulant, pour peu qu'il accepte le style

d'écriture particulier de l'auteur. Ce même lecteur pourra toutefois déplorer l'absence de véritable effort de la part de l'auteur pour rendre actuelle la pensée du maître. Le travail de Gouin en faveur de Hegel tend en effet ici à se limiter à consolider le caractère « monumental » de son œuvre, plutôt qu'à faire entrer celle-ci dans un dialogue avec ses successeurs, notamment contemporains.

Quoi penser de ce curieux essai ? Par son style, des plus hétéroclites, sa plume recherchée et sa composition bigarrée, *Hegel. De la logophonie comme chant du signe* ne manque pas d'originalité. La lecture qu'il offre de la pensée hégélienne apparaît éclairante, même si elle peut sembler assez convenue. Sa force réside dans sa capacité à montrer la fluidité du mouvement dialectique qui part de la Raison et qui revient à elle dans une trajectoire complexe marquée de la négativité. On soulignera ainsi la capacité de Gouin, avec le dispositif SNRR qu'il a développé, d'être parvenu à rendre cette fluidité au mouvement dialectique hégélien, que trop souvent, de nombreux commentateurs de l'œuvre saisissent dans la rigidité d'un procédé mécanique.

DANIC PARENTEAU

Collège militaire royal de Saint-Jean