

Introduction au dossier – Usages de la réflexivité en philosophie allemande

Augustin Dumont

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038202ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038202ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Dumont, A. (2016). Introduction au dossier – Usages de la réflexivité en philosophie allemande. *Philosophiques*, 43 (2), 183–184.
<https://doi.org/10.7202/1038202ar>

Introduction au dossier – Usages de la réflexivité en philosophie allemande

AUGUSTIN DUMONT

Université de Montréal

La notion de *réflexivité* a été investie de manière persistante aussi bien par ladite philosophie classique allemande (*klassische deutsche Philosophie*), qui court de Kant à l'aube du marxisme, que par la philosophie allemande contemporaine (des écoles néokantiennes à la dernière École de Francfort en passant par la phénoménologie). Décliné de différentes manières (*Reflexivität, Nachdenken, Überlegung*, etc.) selon le contexte argumentatif, un tel concept a ceci de particulier qu'il n'est jamais mobilisé, dans ces traditions, comme simple adjuvant au raisonnement. En effet, il est bien plutôt indicatif de ce que la philosophie allemande voit dans le retour sur soi de la pensée le cœur de son héritage de la modernité. Il ne s'agit pas tant, dans ce cadre, d'ériger la réflexivité en garante d'une position de surplomb que le sujet serait supposé avoir vis-à-vis de ses propres représentations du monde, comme on le croit parfois, que d'en faire le vecteur d'une libération du sujet. Loin de confiner à la dimension illusoire de maîtrise ou de contrôle de son monde par le sujet, le geste réflexif signale qu'il n'y a pas de retour *sur* soi qui ne serait *ipso facto* invitation à penser *par* soi-même, et ainsi à *libérer* la raison de toute hétéronomie.

Le présent numéro de *Philosophiques* entend proposer à ses lectrices et lecteurs quelques variations libres sur ce que le recours à la réflexivité a pu rendre possible dans la pensée allemande. De la conception kantienne de la *Critique* (sur laquelle revient Charlotte Sabourin) à l'idée d'une clarification (*Klärung*) réflexive chez Adorno (sur laquelle se penche Franck Fischbach), la philosophie allemande classique et contemporaine se garde de voir dans la réflexion le retour tardif, voire optionnel, d'une pensée fatiguée sur ses propres opérations dans le sens. S'il en est ainsi, c'est parce que l'*Aufklärung* demeure, par-delà toutes les critiques dont elle a pu faire l'objet chez eux, le point de référence des philosophes allemands de la réflexivité. Le projet moderne d'une émancipation de l'argument d'autorité et des tutelles traditionnelles qui s'exercent sur la pensée passe pour ainsi dire de lui-même à la puissance à l'époque des Lumières. La raison éclairée est celle dont l'essence consiste précisément à faire retour sur soi, non pas seulement dans l'après-coup, mais afin d'engager ici et maintenant un rapport au monde qui soit un rapport à la fois critique et créateur de possibles. Chez Fichte, l'agir en général, dont la connaissance (l'*acte* de connaître) devient une modalité, se définit précisément comme pure et absolue autoréflexivité. C'est là la source de toute légitimation de la connaissance comme aussi de sa possibilisation

(ce point de vue architectonique est ici médité par Alexander Schnell). Il convient de ne lire en un tel projet nulle consécration d'une pensée autarcique, complaisamment repliée sur elle-même, tant la réflexion a intrinsèquement à voir avec le problème de l'altérité (ce que montre Augustin Dumont). La pensée fichtéenne en impose, au fond, pour une véritable systématique des points de vue, laquelle s'appuie de la manière la plus féconde sur les concepts de vie et d'absolu (ce que montre Quentin Landenne). De manière générale, la réflexivité apparaît comme un opérateur central dans la constitution d'une pensée dont l'horizon est toujours le monde commun et les conditions du vivre-ensemble (ce qu'Olivier Tinland met en évidence dans le « kantisme » de Habermas).

Les Lumières et la part d'ombre de la raison pure

Charlotte Sabourin

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038203ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1038203ar>

[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

Sabourin, C. (2016). Les Lumières et la part d'ombre de la raison pure.
Philosophiques, 43 (2), 185–206. <https://doi.org/10.7202/1038203ar>

Résumé de l'article

Cet article vise à souligner l'importance du rôle joué par la conception kantienne des Lumières dans la *Critique de la raison pure*. On verra en effet que la connaissance de soi au coeur du projet critique gagne à être comprise en relation avec l'idée de penser par soi-même. Cette connaissance de soi dévoile cependant certaines erreurs tenaces commises par la raison, qui doivent précisément être rectifiées sous peine de compromettre la liberté de penser. La conception kantienne des Lumières nous permettra ainsi de faire sens de la nature réflexive de l'entreprise critique.

Les Lumières et la part d'ombre de la raison pure

CHARLOTTE SABOURIN

Université McGill

charlotte.sabourin@mcgill.ca

RÉSUMÉ. — Cet article vise à souligner l'importance du rôle joué par la conception kantienne des Lumières dans la *Critique de la raison pure*. On verra en effet que la connaissance de soi au cœur du projet critique gagne à être comprise en relation avec l'idée de penser par soi-même. Cette connaissance de soi dévoile cependant certaines erreurs tenaces commises par la raison, qui doivent précisément être rectifiées sous peine de compromettre la liberté de penser. La conception kantienne des Lumières nous permettra ainsi de faire sens de la nature réflexive de l'entreprise critique.

ABSTRACT. — The aim of this paper is to show that the Kantian conception of enlightenment plays an important role in the *Critique of Pure Reason*. I will show that the self-knowledge central to Kant's critical philosophy can be better understood by considering it in relation with the idea of thinking for oneself. Moreover, this self-knowledge reveals some deep-rooted errors made by pure reason that must be rectified in order not to compromise freedom of thought. I will thus use Kant's conception of enlightenment to make sense of the reflexive nature of the critical project.

Introduction¹

Si elle a longtemps été mise à l'écart de l'entreprise critique et conséquemment discutée de façon plutôt superficielle, la conception kantienne des Lumières fait aujourd'hui l'objet d'un regain d'intérêt. Cette popularité croissante porte généralement sur le rôle des Lumières dans la philosophie pratique; de fait, dans *Qu'est-ce que les Lumières?* son texte le plus connu sur la question, Kant associe volontiers les Lumières à ce qu'on pourrait qualifier, suivant Fleischacker, d'« acte moral² » — celui de la sortie d'un état de minorité. De la même façon, dans *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Kant évoque volontiers l'influence que doivent exercer les Lumières sur les principes de gouvernement³. On peut en retirer que les Lumières kantiennees sont indubitablement appelées à intervenir en matière de morale et de religion.

1. Au vu de l'importance attachée par Kant au fait de *penser en commun*, je tiens à remercier Augustin Dumont (Université de Montréal) pour sa relecture attentive et ses remarques judicieuses.

2. Fleischacker, « Kant's Enlightenment » dans *What is Enlightenment?* p. 16.

3. *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Ak. VIII, 28. À l'exception de la *Critique de la raison pure*, les références aux œuvres de Kant sont effectuées suivant la pagination des *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe) [Berlin : Walter de Gruyter, 1902ff.] Les traductions utilisées sont incluses à la bibliographie.

Nous souhaitons pour notre part insister davantage sur leur ancrage dans la philosophie théorique en soulignant le rôle qu'elles viennent jouer dans le projet même de la *Critique de la raison pure*. Cette association entre Lumières et critique n'est certes pas nouvelle — Michel Foucault la suggérait lui-même en 1978 dans une conférence intitulée « Qu'est-ce que la critique ? », en y décrivant la critique kantienne comme « prolégomène à toute *Aufklärung* présente et future⁴ ». Foucault distingue cependant critique et Lumières en décrivant la première comme « l'idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ses limites » et en associant les secondes à une sorte d'acte de courage⁵. Nous espérons plutôt montrer que les Lumières possèdent une dimension éminemment théorique, d'emblée à l'œuvre dans la *Critique de la raison pure*, et qui vient faire sens du caractère réflexif de l'entreprise critique. Ce que nous regardons ici comme réflexivité n'est pas qualifié comme tel par Kant, mais joue néanmoins un rôle de premier plan dans la *Critique*, puisqu'il s'agit du nécessaire retour sur soi de la raison. Cette réflexivité fait ainsi partie intégrante du projet philosophique kantien ; elle englobe à la fois la tâche de connaissance de soi que la raison doit mener à bien, et la nécessaire rectification des erreurs qu'elle commet. Les Lumières nous permettront de faire sens de cette réflexivité en l'associant au fait de penser par soi-même.

Nous procéderons pour ce faire en trois temps. Il conviendra d'abord de voir en quoi la conception kantienne des Lumières, qui ne devait être exposée qu'en 1784, se trouve déjà préfigurée dans le projet philosophique de Kant. Ce projet repose en effet sur l'idée de penser par soi-même — et ce, tant dans la *Critique de la raison pure* que dans des œuvres antérieures. En effet, les doctrines philosophiques préétablies, en étant le produit d'une « raison étrangère » plutôt que de notre propre raison, ne peuvent que faire l'objet d'une connaissance « historique ». Contre l'inculcation de telles doctrines, Kant insiste plutôt sur l'importance d'apprendre à philosopher. Nous proposerons ensuite, sur cette base, une mise en relation de la connaissance de soi qui fait l'objet de la *Critique de la raison pure* avec l'idée fondamentale de penser par soi-même. La tâche de connaissance de soi menée par la raison prend en effet la forme d'une connaissance des lois qui gouvernent son pouvoir de connaître ; à ce titre, elle peut et doit être comprise par rapport à la liberté de penser caractéristique des Lumières kantiennes. L'opuscule *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* fournira d'utiles précisions à ce sujet, car Kant y définit la liberté de penser non plus uniquement par rapport à des enjeux pratiques comme c'était le cas dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* mais bien comme le fait de chercher en soi-même la pierre de touche de la vérité et en soulignant l'importance, à cet égard, des lois régissant notre pouvoir de connaître. Car la liberté de penser sans lois, sur le plan

4. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », p. 41.

5. *Ibid.*, p. 41.

spéculatif, est celle du « génie » — qui valse dans la *Schwärmerei* et la superstition. Enfin, on verra que les Lumières possèdent une dimension négative qui se révèle fort utile à la rectification de certaines erreurs tenaces évoquées dans la *Critique de la raison pure*. Ces erreurs, et tout particulièrement celle que cause l'inévitable apparence transcendantale, doivent être prises en considération dans le retour sur soi qui caractérise les Lumières à l'œuvre dans la *Critique*; car, bien loin d'être instantanée, cette réflexivité, en ce qu'elle se heurte à un obstacle persistant à la source de l'erreur, doit être comprise comme une entreprise toujours réitérée.

1. Les Lumières kantiennes avant 1784. Une conception éclairante de la philosophie

Une première observation s'impose : comme on le sait, la conception kantienne des Lumières n'a été exposée en bonne et due forme qu'en 1784, avec la parution de « Qu'est-ce que les Lumières ? ». On peut donc se demander à quel point il est légitime d'espérer la voir déjà à l'œuvre dans la première édition de la *Critique de la raison pure*. Or Kant se servait déjà du terme d'*Aufklärung* (ainsi que du verbe correspondant, *aufklären*) en 1781 — mais en un sens quelque peu différent de celui qu'il devait revêtir à compter de 1784. Si Kant fait déjà, dès la première édition de la *Critique*, quelques remarques sur l'avènement prochain des Lumières (par exemple, lorsqu'il prédit, dans sa préface, « une prochaine transformation » et « une prochaine avancée » des Lumières dans les sciences⁶), la plupart de ses remarques en la matière se rapportent plutôt à une « clarification » (ou éclaircissement) de concepts qu'au mouvement des Lumières proprement dit⁷. Cette entreprise de clarification est d'ailleurs au cœur d'un passage de la « Discipline de la raison pure » où Kant nous rappelle que la raison, en philosophie, doit éviter d'emprunter les méthodes de la mathématique :

Ce sont là de vaines prétentions qui jamais ne peuvent aboutir, mais qui bien plutôt doivent faire revenir la philosophie à son dessein de découvrir les illusions d'une raison méconnaissant ses limites et ramener, par l'intermédiaire

6. *Critique de la raison pure* (ci-après : CRP), AX. Les références à la *Critique de la raison pure* sont effectuées suivant la pagination standard A/B correspondant aux éditions de 1781 et 1787.

7. Voir à ce sujet l'étude approfondie de Kreimendahl, « Kants vorkritisches Programm der Aufklärung ». Il y expose en détail les racines de la notion d'*Aufklärung* entendue comme clarification conceptuelle, en soulignant qu'elle n'avait pas encore acquis la dimension émancipatrice qui caractérisera les Lumières kantiennes proprement dites. Ce qui doit être éclairé est, en ce cas, moins l'humanité ou le siècle que la raison elle-même — et cet « éclaircissement » est surtout à comprendre comme entreprise épistémologique. L'analyse de Kreimendahl est elle-même fort éclairante ; mais il nous semble malgré tout que cette clarification conceptuelle puisse s'insérer dans une conception des Lumières déjà à l'œuvre dans la première *Critique*, puisqu'elle est fondée, comme on le verra, sur l'idée de se fier à sa propre raison plutôt qu'à une autorité extérieure.

d'une clarification [*Aufklärung*] suffisante de nos concepts, la présomption de la spéculation à une connaissance de soi-même modeste, mais solidement étayée⁸.

Quoique Kant ne définisse pas cette clarification conceptuelle dans la *Critique*, on peut considérer qu'elle englobe non seulement la détermination des limites de l'application des concepts, obtenue grâce à l'exposition des concepts d'espace et de temps et à la déduction des concepts purs de l'entendement, mais aussi une réflexion transcendante sur ces mêmes concepts — laquelle consiste à en déterminer le lieu, c'est-à-dire la source dont ils sont issus (sensibilité ou entendement). Ainsi, quoique l'*Aufklärung* entendue comme clarification conceptuelle ne soit évidemment pas équivalente à l'*Aufklärung* de 1784, elle s'inscrit d'emblée dans l'esprit de l'entreprise critique⁹. Le passage de la « Discipline » cité plus haut montre par ailleurs que la clarification conceptuelle participe d'une nécessaire connaissance de soi-même — laquelle doit être effectuée par la raison elle-même et non par une autorité extérieure, comme c'est le cas des philosophies non critiques. C'est d'ailleurs ce que met en évidence un passage subséquent de la Discipline :

[II] y a quelque chose de fortement absurde dans le fait d'attendre de la raison un éclairage [*Aufklärung*] et de lui prescrire pourtant à l'avance de quel côté il lui faut nécessairement se diriger¹⁰.

De fait, c'est par la critique que la raison doit devenir « éclairée » [*aufgeklärte*] (cf. A755/B783), puisque c'est par elle que la raison procède à l'examen de son propre pouvoir de connaître et, ce faisant, remonte à la source de ses jugements et de ses concepts. Quoiqu'on gagne à distinguer l'*Aufklärung* en tant que clarification conceptuelle de la conception plus achevée des Lumières, elle semble bel et bien préfigurer l'idée de penser par soi-même, qui, comme on le verra à présent, est constitutive non seulement du projet des Lumières, mais aussi de la conception kantienne de la philosophie.

En effet, bien qu'elle vienne mobiliser cette caractérisation de l'*Aufklärung* comme clarification, la *Critique de la raison pure* nous semble s'inscrire tout de même dans une conception générale de la philosophie reposant sur un thème fondamental des Lumières kantienne — soit l'idée de penser par soi-même. De fait, Kant n'a pas attendu 1784 pour mettre de

8. CRP, A735/B763. Voir aussi, parmi les occurrences les plus significatives de *Aufklärung/aufklären* : A537/B565 ; A747/B775 ; A755/B783 ; A848/B876.

9. À ce sujet, on se rapportera avec profit à l'article « La philosophie kantienne de l'histoire et la ruse des Lumières » de C. Piché, qui souligne, suivant Timmermann, la présence du participe passé *aufgeklärt* dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* à propos du concept de volonté bonne, lequel nécessite « moins d'être inculqué que simplement éclairci » (cf. Ak. IV, 397).

10. CRP, A747/B775. Nous suivons ici la traduction de Renaut. Soulignons cependant que Tremesaygues et Pacaud traduisent ici *Aufklärung* par « des lumières », tout comme, d'ailleurs, Guyer et Wood (« *enlightenment* »).

l'avant une telle vision de la philosophie, déjà évoquée dans un passage de la *Critique* devenu célèbre :

On ne peut donc, parmi toutes les sciences rationnelles (*a priori*) apprendre seulement que la mathématique, mais jamais la philosophie (si ce n'est historiquement) : en fait, pour ce qui concerne la raison, on ne peut apprendre tout au plus qu'à *philosopher* (A837/B865)¹¹.

En effet, plutôt que l'apprentissage de doctrines, c'est un exercice de la raison bien particulier qui doit, pour Kant, caractériser la philosophie. Cet exercice vise certes, dans la *Critique*, à paver la voie à une philosophie entendue comme système (c'est-à-dire : comme unité des diverses connaissances sous une idée¹²) — un système caractérisé par la mise en œuvre des principes universels de la raison, qui sont, on s'en doute bien, ceux mis au jour par la *Critique de la raison pure*. Mais la philosophie englobe également une propédeutique indissociable du système : l'entreprise critique elle-même. Celle-ci consiste en un examen, mené par la raison elle-même, de ses propres principes quant à leurs sources, afin d'attester de leur validité. C'est là, on s'en doute, une contribution majeure de la *Critique de la raison pure* — ainsi que, comme nous l'apprend l'Architectonique, un droit qui doit toujours être réservé à la raison¹³. Ainsi, la philosophie englobe bel et bien une doctrine, si on entend par là le système achevé constitué par la mise en œuvre des principes universels de la raison — mais cette doctrine doit toujours être accompagnée d'une critique, c'est-à-dire d'un examen adéquat, effectué par la raison, de son propre pouvoir de connaître¹⁴.

Ce que Kant reproche aux doctrines de ses prédécesseurs est précisément d'avoir voulu se dispenser d'une telle critique — qui aurait pourtant montré l'inexactitude des principes sur lesquels elles sont fondées. C'est en ce sens que le système de Wolff, par exemple, ne peut faire l'objet que d'une connaissance « historique » : du point de vue de celui qui l'examine, il s'est toujours constitué « d'après une raison étrangère¹⁵ ». Tout dogmatisme propose ainsi une connaissance pure par concepts, mais sans investiguer la source de ces principes ou la façon dont la raison les aurait obtenus : bref, en croyant pouvoir se passer de cette propédeutique que constitue l'examen du pouvoir de connaître lui-même. Le dogmatisme se repose ce faisant non sur

11. Voir aussi la même remarque dans l'*Annonce du programme des leçons de M. E. Kant durant le semestre d'hiver* (1765-1766) (ci-après : *Annonce*) : « L'enfant, au terme de sa scolarité, était habitué à *apprendre*. Il pense maintenant qu'il va *apprendre la philosophie*, mais c'est impossible, car il doit désormais *apprendre à philosopher* » (Ak. II, 306).

12. CRP, A832/B860 ; voir aussi à ce sujet B27 sq.

13. CRP, A838/B866.

14. Par ailleurs, Piché montre bien, contre Lyotard, que, bien que Kant distingue soigneusement doctrine et critique, les deux notions ne sont pas radicalement opposées : de fait, la première *Critique* en contient une, la Doctrine transcendante de la faculté de juger (ou analytique des principes) (« The Philosopher-Artist: A Note on Lyotard's Reading of Kant », p. 155).

15. CRP, A836/B864 ; l'italique est de moi.

sa propre raison, mais bien sur une raison étrangère ; alors que c'est en notre propre raison qu'il convient de chercher la pierre de touche de la vérité — ce qui est, on le verra, une idée fondamentale de la conception kantienne des Lumières. D'où la participation de la clarification conceptuelle évoquée plus haut à cette conception de la philosophie. Cette insistance sur l'usage de notre propre raison plutôt que sur l'apprentissage de doctrines historiques a en outre de fortes répercussions sur le plan pédagogique, puisqu'elle suggère que l'élève doit être amené graduellement à penser par lui-même.

Enfin, il est intéressant de constater que l'importance d'apprendre non pas *la philosophie*, mais bien à philosopher était déjà soulignée par Kant bien avant la *Critique*, dans l'annonce du programme de ses leçons du semestre d'hiver 1765-1766. Il y insiste en effet sur l'importance de former l'entendement de l'élève et de guider ce dernier pour qu'il parvienne à philosopher par lui-même plutôt que de lui inculquer des doctrines préétablies. C'est précisément parce qu'on a négligé cette formation essentielle de l'entendement que, nous dit-il,

il n'est pas rare de rencontrer des savants (à proprement parler des gens qui ont fait des études) qui montrent peu d'entendement, et c'est pourquoi les académies envoient par le monde plus d'esprits insipides que n'importe quel autre corps social¹⁶.

Kant s'y montre tout aussi sévère vis-à-vis de la tradition philosophique, qui ne doit être utilisée, précise-t-il, que dans le but d'apprendre à l'élève à porter lui-même un jugement sur les auteurs à l'étude. Ce qui doit être au centre de l'enseignement de la philosophie est bien plutôt « la méthode pour réfléchir et décider *par soi-même*¹⁷ ».

L'importance rattachée au fait de penser par soi-même n'est donc pas uniquement exploitée dans les textes consacrés spécifiquement aux Lumières, puisqu'il s'agit d'une idée que Kant rattache à sa conception même de la philosophie — et bien avant 1784. Cette association est constante : on peut la remarquer jusque dans son cours de logique, alors qu'il précise qu'« on n'apprend à philosopher que par l'exercice et par l'usage qu'on fait soi-même de sa propre raison¹⁸ ». La nécessité de penser par soi-même est ainsi pour lui constitutive de la philosophie. Notons au passage que Kant est tout à fait conscient de la difficulté inhérente à cette entreprise : penser par soi-même n'est pas un exercice naturel ou quelque chose qui irait de soi, au contraire — l'entendement doit y avoir été adéquatement préparé. L'importance pour les Lumières d'exercer l'entendement à cet égard sera d'ailleurs soulignée dans *Qu'est-ce que les Lumières?*¹⁹, un sujet sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

16. *Annonce*, Ak. II, 306.

17. *Annonce*, Ak. II, 307.

18. *Logique* Jäsche, Ak. IX, 25-26.

19. *Qu'est-ce que les Lumières?* (ci-après : *QL*), Ak. VIII, 36.

2. Penser par soi-même et se connaître soi-même.

La *Critique* peut ainsi d'emblée être comprise sur la base d'un projet philosophique anticipant certains aspects de la pensée des Lumières telle qu'elle sera exposée à compter de 1784 — sans bien sûr cesser d'évoluer. Nous aimerions à présent montrer que cette pensée des Lumières permet également de thématiser le caractère réflexif de l'entreprise critique, laquelle vient mobiliser une nécessaire connaissance de soi de la raison. Cette connaissance de soi est, comme on le verra, intrinsèquement reliée au fait de penser par soi-même.

Le texte kantien le plus célèbre portant sur les Lumières est et restera sans doute *Qu'est-ce que les Lumières?* — pour des raisons évidentes. Kant y livre l'essentiel de sa conception de l'*Aufklärung*, qui, comme le confirmera son intervention subséquente dans la querelle du panthéisme, diffère grandement de celles de ses contemporains, Mendelssohn au premier chef²⁰. Or les thèmes abordés dans l'opuscule de 1784 concernent en grande partie la mise en œuvre des Lumières dans un contexte social et politique, ce qui peut donner l'impression que la conception kantienne des Lumières est intrinsèquement pratique — ou, du moins, limitée à l'usage pratique de la raison. En effet, dès le premier paragraphe du texte, Kant situe résolument les Lumières dans un contexte pratique et social — ce qui, doit-on le souligner, est peu habituel chez l'auteur des trois *Critiques*:

Les Lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. Elle est due à notre propre faute quand elle résulte non pas d'un manque d'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. Sapere aude! Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement! Voilà la devise des Lumières²¹.

Par ailleurs, tout en soulignant la responsabilité de chacun vis-à-vis son propre état de minorité (puisque c'est par « paresse » et par « lâcheté » qu'on y demeure confiné), il faut noter que Kant insiste tout particulièrement, dans cet opuscule, sur ce que *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* qualifiera d'« obstacles extérieurs » pouvant entraver la progression des Lumières²². En

20. Zöller prend cependant soin de souligner que la position de Kant ne rompt pas complètement avec celle de Mendelssohn — tous deux associant les Lumières au progrès de la connaissance ainsi qu'à la destination de l'humanité (« Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft », p. 87).

21. *QL*, Ak. VIII, 36; trad. modifiée.

22. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* (ci-après: *QO*), Ak. VIII, 147. Le résultat peut apparaître un peu paradoxal: ainsi, pour Kant, chacun est responsable de son propre état de minorité, tout en y étant parfois maintenu de force par un tuteur bienveillant. Le cas des femmes est particulièrement intéressant à cet égard: Kant prend la peine de mentionner dans

effet, *Qu'est-ce que les Lumières?* est consacré plus particulièrement à l'étude du rapport entre Lumières et liberté civile: « Or, pour répandre ces lumières, il n'est rien requis d'autre que la *liberté*; et à vrai dire la plus inoffensive de toutes les manifestations qui peuvent porter ce nom, à savoir celle de faire un *usage public* de sa raison dans tous les domaines²³. » La distinction bien connue entre usage public et usage privé de la raison vient en effet mobiliser une conception particulière de la liberté d'expression: Kant la juge nécessaire à la diffusion des Lumières, mais seulement en ce qui concerne l'usage public de la raison — c'est-à-dire, celui qu'on en fait « en tant que *savant*, devant l'ensemble du public *qui lit*²⁴ ». L'usage privé de la raison, effectué dans le contexte strict d'une charge civile ou de fonctions professionnelles, peut quant à lui demeurer limité²⁵.

De fait, la liberté civile ou liberté d'expression est si étroitement liée au projet des Lumières qu'on gagne sans doute à comprendre celles-ci dans un contexte social et politique. Mais cela peut donner l'impression que tout se joue sur le plan pratique, alors que, comme le montrera *Qu'est-ce que*

Qu'est-ce que les Lumières? que la *plupart* des êtres humains, incluant *toutes* les femmes, sont en état de minorité (Ak. VIII, 36) — sans plus d'explication. Cet exemple de Kant pourrait être compréhensible s'il constituait une simple constatation portant sur le statut social des femmes, mais son insistance sur la responsabilité de chacun (et chacune) dans son propre état de tutelle rend difficile d'en faire une interprétation charitable. J. G. Hamann reviendra précisément sur cet exemple pour illustrer le paradoxe de la position kantienne dans une lettre à C. J. Kraus (18 décembre 1784), alléguant que cette idée d'un état de tutelle dans lequel toutes les femmes se maintiendraient d'elles-mêmes n'est pas près d'être acceptée de ses trois filles!

23. *QL*, Ak. VIII, 36.

24. *QL*, Ak. VIII, 37. Kant insistait d'ailleurs déjà sur ce libre usage public de la raison dans la *Discipline de la raison pure*, dans un passage abondamment discuté: « À cette liberté appartient donc aussi celle d'exposer publiquement au jugement ses pensées et les doutes que l'on ne peut réduire soi-même, sans être pour autant décrié comme un citoyen agité et dangereux. C'est là un point qui se trouve déjà compris dans le droit originnaire de la raison humaine, laquelle ne connaît pas d'autre juge qu'à nouveau l'universelle raison humaine, où chacun a sa voix; et dans la mesure où c'est de cette dernière que doivent provenir toutes les améliorations dont notre état est susceptible, un tel droit est sacré et il ne peut y être attenté » (CRP, A752/B780).

25. Kant justifie cette limitation de l'usage privé de la raison en expliquant que certains membres d'une communauté doivent, dans le cadre de leurs fonctions, se laisser diriger passivement en vue de l'intérêt du groupe. Cela implique qu'ils se soumettent alors à une autorité extérieure (celle de leur supérieur) plutôt qu'à l'autorité de leur propre raison — d'où, selon O'Neill, le choix du terme « privé »: « Il s'agit d'usages privés [*“deprived”*] (*privatus*), car incomplets, de la raison. Il y a dans de tels rapports une prémisses tacite, injustifiée et non critiquée de soumission face à l'autorité » conférée par une fonction. L'antithèse de ces usages privés et partiels de la raison doit être un usage public plus complet de la raison, qui refuse fermement cette dépendance envers des autorités puissantes, mais infondées, au profit d'une autodiscipline » (*Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, p. 17; ma traduction). Kant laisse malgré tout en suspens, du moins dans ce texte, la question de savoir si cette limitation de l'usage privé de la raison est nécessaire aux Lumières — il précise, en Ak. VIII, 37, que la limitation de l'usage privé de la raison est *favorable* aux Lumières, mais rajoute quelques lignes plus bas que cet usage privé « peut souvent être très étroitement limité sans pour autant entraver notablement le progrès des Lumières ».

s'orienter dans la pensée? s'il est vrai que la contrainte civile nuit à la liberté de penser, elle est pourtant loin d'en constituer la seule menace. Cette constatation doit cependant être comprise dans le contexte plus large des circonstances ayant mené à la parution de l'opuscule. On se souvient qu'il constitue en effet l'unique intervention publique de Kant dans la célèbre querelle du panthéisme opposant, au premier chef, Mendelssohn et Jacobi — mais impliquant nombre d'autres philosophes au passage, comme, par exemple, Wizenmann, dont Kant évoque les *Résultats de la philosophie de Jacobi et de Mendelssohn*. Kant ne se résoudra à intervenir dans la querelle qu'en octobre 1786 avec la publication, dans la *Berlinische Monatsschrift*, de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Désirant tout à la fois défendre la *Critique de la raison pure* contre les accusations de spinozisme portées par Jacobi et communiquer sa propre perspective sur la querelle et sur les Lumières, Kant doit s'expliquer non seulement avec Mendelssohn, dont les vues sont déjà mises à mal par les critiques de Jacobi et de Wizenmann, mais aussi avec Jacobi et le concept de *Schwärmerei* (exaltation de l'esprit²⁶) que Kant lui prête — tout en l'associant non à un irrationalisme proprement dit, mais bien à une raison qui ne reconnaîtrait plus aucune loi. Kant articule ce concept de la façon suivante :

Nous autres, en hommes du commun, nous appelons « exaltation de l'esprit » [*Schwärmerei*] la maxime dès lors admise de l'invalidité d'une raison souverainement législatrice ; mais ces favoris de la bonne nature [la nomment] : « illumination » [*Erleuchtung*]²⁷.

C'est sur cette base que la troisième section du texte de Kant vient s'opposer à la figure du « génie » de Jacobi, qui verse inévitablement, pour lui, dans cette exaltation de l'esprit. Kant y fait valoir que le génie, à force de rejeter l'idée d'une raison régie par des lois (quelles qu'elles soient) au nom de la liberté de penser, en viendra malgré lui à anéantir cette dernière en asservissant la raison aux faits. Le génie veut en effet aller au-delà des limites prescrites par la raison elle-même, ce qui le pousse à les outrepasser et à les déclarer nulles et non avenues — et, ce qui est plus grave encore, il en encourage d'autres, par ses belles paroles, à suivre son exemple. Or, pour Kant, la raison est ainsi faite qu'elle ne peut supporter très longtemps un tel état de non-loi : ceux qui cherchent à l'y maintenir, pour peu qu'ils voudront s'accorder entre eux, seront forcés d'avoir recours à une nouvelle forme de légalité, celle que permettent les faits, sombrant ainsi dans la superstition.

Le petit texte de Kant ne se veut évidemment pas une exposition détaillée des positions de ses adversaires, mais propose plutôt une interprétation (assez libre) du conflit et des dérives auxquelles on peut s'attendre de part et d'autre. Cette interprétation permet néanmoins de mieux circons-

26. Nous suivons ici la traduction de Renaut.

27. *QO*, Ak. VIII, 145 ; trad. modifiée.

croire la liberté de penser telle que l'entend Kant. Car dans la troisième section de son opuscule, Kant s'oppose à Jacobi précisément sur le terrain de la liberté de penser, en la définissant par contraste avec trois états : i) celui de la contrainte civile, sur laquelle, on l'a vu, *Qu'est-ce que les Lumières ?* insistait davantage ; ii) celui de la contrainte exercée sur la conscience par des tuteurs, tout particulièrement en matière de religion — un aspect également très important dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* ; et iii) la menace que représente une raison sans lois, que Kant contraste avec l'état d'une raison qui s'impose à elle-même de nécessaires restrictions dans le domaine de la pensée²⁸. Sur ce point, on l'a vu, Kant et le « génie » (ou, plus exactement : Kant et l'interprétation kantienne du génie) ne peuvent s'accorder. Mais ces développements rajoutent une dimension substantielle à la liberté de penser caractéristique des Lumières kantienne, qui doit ainsi être comprise comme toujours régie par des lois : les lois de la raison elle-même. La liberté de penser est en effet menacée non seulement par toute contrainte civile limitant l'usage public de la raison et par l'état de minorité intellectuelle dont profitent les tuteurs, mais aussi par tout usage de la raison qui outrepassse ses propres lois. C'est sur cette base que Kant introduit un aspect supplémentaire de sa conception des Lumières dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* dans une note qu'il vaut la peine de citer dans son intégralité :

Penser par soi-même signifie : chercher la pierre de touche de la vérité en soi — c'est-à-dire en sa propre raison. Et la maxime de toujours penser par soi-même est l'*Aufklärung*. Cela suppose bien moins que ne se l'imaginent ceux qui veulent voir l'*Aufklärung* dans les connaissances acquises ; elle consiste plutôt en un principe négatif de l'usage de la faculté de connaître et il arrive souvent que celui qui est abondamment pourvu de connaissances soit le moins éclairé sur leur usage²⁹.

Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? vient ainsi confirmer que les Lumières ont un rôle à jouer non pas seulement dans l'usage pratique de la

28. La symétrie est ici rompue, car Kant ne parle plus, dans ce troisième point, de contrainte s'opposant à la liberté de penser. De fait, on peut remarquer que le raisonnement semble ici renversé, puisqu'il suggère que la liberté de penser doit comporter en elle-même une forme de contrainte : celle des restrictions que s'impose la raison elle-même par l'entremise des lois régissant son pouvoir de connaître. C'est cependant la raison qui s'impose cette contrainte à elle-même, par contraste avec la contrainte imposée de l'extérieur qui guette inmanquablement une raison sans lois et qui la pousse vers l'asservissement aux faits. Cette forme de contrainte auto-imposée sur le plan théorique ne va pas sans rappeler la contrainte liée à la loi morale dans la sphère pratique, mais il convient, malgré tout, de distinguer les deux formes de législation à l'œuvre. Seule la seconde est une autolégislation proprement dite ; les lois régissant l'usage théorique de la raison pure sont quant à elles des lois que la raison « trouve » ou découvre en elle. Au sujet de cette distinction complexe, il vaut la peine de prendre connaissance de l'analogie proposée par O. Höffe entre raison pure et républicanisme (« La raison kantienne est-elle républicaine ? Essai de lecture politique de la *Critique de la raison pure* »).

29. QO, Ak. VIII, 147n.

raison, mais également en ce qui a trait à son usage théorique. Chercher la pierre de touche de la vérité en soi³⁰, c'est ni plus ni moins le projet de la *Critique de la raison pure* et ce pourquoi la raison y procède à un examen de son propre pouvoir de connaître. Cette importante dimension réflexive de l'entreprise critique prendra la forme, comme le suggérerait le passage de la Discipline cité plus haut, d'une « connaissance de soi-même modeste, mais solidement étayée³¹ », devant prendre la place des vaines prétentions à la spéculation. Or, cette connaissance de soi [*Selbsterkenntnis*] n'est pas aisée à accomplir : c'est en fait la tâche « la plus difficile de toutes » évoquée dans la première préface³² — Kant, en 1796, la qualifiera même de « travail herculéen³³ ». Il faut noter que cette connaissance de soi n'est pas à entendre comme une connaissance de soi subjective ou individuelle — et en aucun cas comme l'aspiration à une connaissance de soi par la conscience intérieure que nous avons de nous-mêmes. On sait qu'il s'agit là, pour Kant, d'une dérive de la psychologie rationnelle, qui croit pouvoir élargir la connaissance que nous avons de nous-mêmes en prenant l'unité de l'aperception du sujet pour une intuition du sujet lui-même, en tant que substance. Or, l'unité de l'aperception ne fournit précisément pas d'intuition du sujet : d'où le fait que la catégorie de la substance ne puisse s'y appliquer³⁴. La connaissance de soi qui nous intéresse ici est plutôt à la fois celle de tout être raisonnable et d'aucun en particulier : il s'agit, à proprement parler, du « soi » de la raison elle-même³⁵. De fait, la connaissance de soi dont est capable la raison doit passer par un processus de légitimation, car les critères qu'elle met au jour doivent valoir et pouvoir être reconnus par tout être raisonnable.

C'est précisément là, nous semble-t-il, le sens qu'il faut donner à certaines remarques de prime abord un peu étonnantes de Kant, comme par exemple celle de l'idée d'un débat « à mener avec soi-même » évoquée à la fin

30. La *Réflexion* n° 6204, dont Adickes situe la rédaction entre les années 1780-1789, propose une remarque similaire : « Être éclairé signifie : penser par soi-même, chercher en soi-même la pierre de touche [suprême] de la vérité [de mon jugement. Le fondement de l'assentiment ; car je dois en répondre.] C'est-à-dire dans les principes. » (Ak. XVIII, 488 ; trad. S. Grapotte) Kant y souligne par ailleurs que la *Schwärmerei* consiste à rechercher la pierre de touche de la vérité dans les sensations de l'esprit, tandis que la superstition la recherche dans les faits.

31. CRP, A735/B763.

32. CRP, AXI.

33. Dans un très beau passage de son opuscule *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie* : « [...] mais à nul autre qu'au philosophe de l'intuition, qui effectue ses démonstrations non pas grâce au travail herculéen de la connaissance de soi, de bas en haut, mais, franchissant d'un bond ce travail, de haut en bas, grâce à une apothéose qui ne lui coûte rien, à nul autre il ne peut venir à l'esprit d'affirmer sa supériorité : car il parle là sous sa propre autorité, et c'est pourquoi il ne doit en rendre compte à personne » (Ak. VIII, 390).

34. Voir notamment en CRP, A366 et B421.

35. La personnification de la raison est un procédé courant dans l'œuvre de Kant : c'est d'ailleurs sa « vanité de beaucoup savoir » qui est à l'origine de l'entreprise critique (CRP, B21).

de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* — débat visant à établir s'il est « possible de prendre pour un principe universel de l'usage de la raison celui en vertu duquel on admet quelque chose ou bien encore la règle qui dérive de ce que l'on admet³⁶ ». Cette image va d'ailleurs tout à fait dans le sens d'une remarque bien connue de la *Critique de la raison pure* insistant sur le fait que rien ne peut se soustraire à la critique, car « la raison n'a pas d'autorité dictatoriale, mais ne fait jamais reposer sa décision que sur l'accord de libres citoyens, dont chacun doit pouvoir exprimer ses objections, voire son *veto*, sans retenue aucune³⁷ ». Cette remarque ne doit bien sûr pas être reçue en un sens littéral : l'autorité de la raison et de ses principes ne repose pas sur une sorte de délibération démocratique qui permettrait de retenir comme principe de la raison tout ce qui ferait consensus. Au contraire, il ne fait aucun doute que Kant adhère à une conception classique de la vérité entendue comme accord entre une connaissance et son objet³⁸. L'une des retombées positives de la logique transcendantale est précisément d'avoir montré que les principes de l'entendement, en rendant possible à la fois l'expérience et les objets de l'expérience³⁹, sont non seulement vrais *a priori*, mais encore « la source de toute vérité⁴⁰ » — puisqu'en rendant possibles les objets de l'expérience, ils rendent du même coup possible l'accord de notre connaissance avec ces objets. C'est donc, en ce sens, les concepts purs de l'entendement qui constituent la référence avec laquelle les objets doivent s'accorder, et non l'inverse.

Et de fait, la légitimité des principes de la raison doit être attestée par des procédures en bonne et due forme, comme le font les déductions de la *Critique de la raison pure*. Mais leur autorité devrait pouvoir être *constatée* par tout être raisonnable, du moins en principe⁴¹. On l'a vu, Kant n'insinue pas que la critique soit le fruit d'un consensus : il nous rappelle plutôt qu'il existe une pluralité d'êtres raisonnables et que ceux-ci, pour peu qu'ils soient en mesure de se soumettre librement à la critique, devraient pouvoir arriver aux mêmes résultats⁴² — par opposition, par exemple, à une doctrine philo-

36. *QO*, Ak. VIII, 147n.

37. *CRP*, A739/B767.

38. Voir notamment en A58/B82 : « La définition nominale de la vérité, selon laquelle elle consiste dans la conformité de la connaissance avec son objet, est ici accordée et présupposée ».

39. Car « les conditions de la *possibilité de l'expérience* en général sont en même temps conditions de la *possibilité des objets de l'expérience* » (A158/B197).

40. *CRP*, A237/B286.

41. Rappelons tout de même que la *Critique de la raison pure* n'est pas une œuvre vouée à être populaire, non seulement à cause de la grande complexité des enjeux qu'elle aborde, mais également parce que les questions qu'elle soulève sont peu susceptibles d'intéresser le grand public (qui « n'entend absolument rien à de si subtils travaux »); elle s'adresse avant tout aux académiciens, lesquels sont les plus à risque de spéculer à tort et à travers sur tout ce qui touche au domaine de la raison pure (A746/B774; voir aussi AXVIII et BXXXIV).

42. C'est dans une perspective similaire que R. Meerbote redéfinit, dans « Kant's Use of the Notions "Objective Reality" and "Objective Validity" », la notion de validité objective en

sophique dont la raison étrangère fait autorité (comme le suggérerait le passage en CRP, A836/B864 discuté plus haut)⁴³. Ce qui vient d'ailleurs mobiliser le sens commun tel que le présente la troisième *Critique*, c'est-à-dire cette faculté qu'ont les êtres humains de tenir compte du mode de représentation d'autrui, « pour en quelque sorte comparer [leur] jugement à la raison humaine tout entière⁴⁴ ». La raison ne peut être réellement universelle que si chacun y « a sa voix » et peut « exposer publiquement au jugement ses pensées et ses doutes⁴⁵ ». La *Critique de la raison pure* respecte en ce sens l'exigence de publicité posée par *Qu'est-ce que les Lumières?* La première préface soulignait déjà, dans une note bien connue, l'importance de ne rien soustraire au « libre et public examen » de la raison⁴⁶. Cette exigence de publicité implique que la raison ne se soumette qu'à sa propre autorité, et non à l'autorité extérieure caractérisant les usages simplement privés de la raison⁴⁷.

C'est sur la base de telles indications et dans la perspective des Lumières kantienne que certaines conceptions de la raison comme « collective » ou « pluraliste » ont été proposées. Onora O'Neill conçoit ainsi l'autorité de la raison pure comme une « tâche collective », semblable à celle d'une autorité politique (*Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, p. 18 sq.); et Allan Wood, contre la lecture habermassienne, évoque une raison kantienne pluraliste, qui nécessiterait interaction et communication avec autrui pour se développer et parvenir à maturité (*Kant's Ethical Thought*, p. 301 sq.). Ces deux interprétations suggèrent ainsi une raison pure fortement inspirée du modèle des Lumières, comprises comme une forme d'éducation publique et collective⁴⁸. De fait, malgré le caractère individualiste de l'injonction à penser par soi-même, Kant souligne à maintes reprises le caractère collectif des Lumières, comme par exemple lorsqu'il remarque qu'il est plus facile pour un public d'accéder aux Lumières que pour un individu isolé, et ce, en raison précisément de la présence de quelques

la fondant sur un critère de communicabilité, permettant ainsi de tenir compte des développements de A820/B848 - A824/B852.

43. Au sujet du parallèle maintes fois constaté entre raison spéculative et politique chez Kant, voir notamment O'Neill (*Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*) et Höffe (« La raison kantienne est-elle républicaine ? Essai de lecture politique de la *Critique de la raison pure* »).

44. *Critique de la faculté de juger* (ci-après : CFJ) Ak. V, 293.

45. CRP, A752/B780.

46. CRP, AXIn.

47. Voir O'Neill (*Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, p. 17). Sur l'usage que fait Kant des notions de public et de publicité, on consultera avec profit les études exhaustives de Davis (« Kant's Different "Publics" and the Justice of Publicity ») et Laursen (« The Subversive Kant: The Vocabulary of "Public" and "Publicity" »).

48. Sur la conception kantienne de l'éducation dans le contexte du projet général des Lumières, on peut aussi consulter l'étude de R. Loudon (« Education » dans *The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us*).

individus éclairés au sein d'une communauté, qui peuvent, de par leur exemple, en encourager d'autres à sortir de leur état de minorité. Par ailleurs, un très beau passage de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* consacré à la liberté d'expression vient également insister sur l'importance de la contribution d'autrui à nos réflexions :

[Penserions]-nous beaucoup, et penserions-nous bien, si nous ne pensions pas pour ainsi dire en commun avec d'autres, qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres? Aussi bien, l'on peut dire que cette puissance extérieure qui enlève aux hommes la liberté de communiquer publiquement leurs pensées, leur ôte également la liberté de penser [...] ⁴⁹.

Il nous semble cependant nécessaire de préciser que, dans une perspective kantienne, l'apport d'autrui se révèle particulièrement significatif pour tout ce qui touche à des questions d'ordre empirique : croyances, opinions, jugements subjectifs en général, etc. La confrontation de nos propres pensées avec celles d'autrui se révèle alors particulièrement profitable, en ce que nos jugements peuvent en bénéficier. Mais il est bien certain que les principes *a priori* issus de la raison pure ne peuvent, quant à eux, subir une telle amélioration ; si amélioration il y a, elle doit se situer plutôt dans l'usage que nous faisons de ces principes. La question serait donc de savoir si la communication de nos pensées peut rendre notre raison plus apte à cerner et à appliquer des principes *a priori*. On peut distinguer, à ce niveau, le travail de l'entendement et celui de la faculté de juger : Kant définit le premier comme « le pouvoir des règles » et le second comme le pouvoir de subsumer sous des règles, soit « de distinguer si quelque chose s'inscrit ou non sous une règle donnée (*casus datae legis*) ». Or, si les règles régissant l'usage de l'entendement peuvent être enseignées et apprises, l'usage de la faculté de juger est, quant à lui, un pouvoir « qui ne se peut nullement apprendre, mais seulement exercer ⁵⁰ ». Il faut néanmoins préciser que les jugements étudiés dans la *Critique de la raison pure* sont des jugements déterminants : à ce titre, la philosophie transcendantale doit être en mesure d'indiquer les cas *a priori* pour lesquels une règle doit être appliquée — et c'est là précisément le rôle de l'Analytique des principes. Celle-ci doit donc servir de canon pour la faculté de juger en lui enseignant « comment appliquer à des phénomènes les concepts de l'entendement ⁵¹ », lesquels contiennent la condition de règles *a priori*. L'exercice de la faculté de juger doit donc, dans le contexte de la *Critique de la raison pure*, demeurer strictement encadré — ce qui ne va d'ailleurs pas sans rappeler le fait que la liberté de penser doit toujours, pour Kant, s'imposer à elle-même certaines restrictions, contrairement à la liberté de penser sans lois du « génie ». Dans ce contexte, la confrontation de nos

49. QO, Ak. VIII, 144.

50. CRP, A133/B172.

51. CRP, A132/B171.

propres pensées avec celles d'autrui peut peut-être contribuer, dans une certaine mesure, à développer notre raison — voire à parvenir à une meilleure connaissance des règles régissant notre entendement et à aiguïser notre faculté de juger. Mais il semble moins crucial d'insister sur l'importance de penser en commun en ce qui concerne les principes *a priori* de la raison⁵².

3. La nécessaire dimension négative des Lumières

La nécessaire connaissance de soi qui vient sous-tendre l'entreprise critique gagne ainsi à être comprise dans la perspective offerte par la conception kantienne des Lumières — ce qui permet, par le fait même, de souligner leur contribution à l'usage théorique de la raison. Il vaut la peine de rajouter à cette analyse un aspect supplémentaire : la nécessité de concevoir la réflexivité à l'œuvre dans la *Critique* comme tâche commandant une perpétuelle rectification de la raison par elle-même. C'est dans cette perspective que nous examinerons finalement d'un peu plus près l'importante dimension négative des Lumières, qui rejoint celle de la *Critique de la raison pure* en ce qu'elle a pour principale fonction de venir corriger une propension de la raison à l'erreur, causée essentiellement par son penchant [*Trieb*]⁵³ à élargir ses connaissances de façon illimitée.

Comme le précise la note de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* citée plus haut⁵⁴, Kant conçoit les Lumières comme « un principe négatif de

52. En s'inspirant de la deuxième maxime du sens commun présentée au §40 de la *Critique de la faculté de juger*, Wood soutient qu'on ne peut développer sa raison qu'en communiquant avec les autres. Il défend ainsi que « La pensée est en soi une activité sociale car elle doit être critique et tester ce qui est pensé à partir d'une pluralité de points de vue [...] Il est possible d'y parvenir au moyen de l'imagination, mais seulement partiellement, et l'imagination doit en tous les cas être régulièrement stimulée par une communication réelle avec ceux dont on essaie d'adopter la perspective. C'est pourquoi Kant dit que l'existence même de la raison dépend de la liberté de communication » (*Kant's Ethical Thought*, p. 302; ma traduction). Notons que la dernière phrase réfère à un passage de la *Critique* dans lequel Kant ne tient pas exactement les propos que Wood lui prête, puisqu'il y soutient en fait que l'existence de la raison repose sur la liberté de la critique : « La raison doit, dans toutes ses entreprises, se soumettre à la critique, et elle ne peut par aucun interdit attenter à la liberté de cette dernière sans se nuire à elle-même [...] C'est sur cette liberté que repose même l'existence de la raison [...] » (A738/B766; l'italique est de moi). Si l'existence de la raison dépend bel et bien de sa publicité et, pourrait-on ajouter, de sa communicabilité, il faut tout de même souligner que Kant ne pose pas les échanges (réels) entre êtres raisonnables comme indispensables à cet égard. La communication avec autrui est sans aucun doute d'une grande aide lorsqu'il s'agit de penser par soi-même de façon éclairée (et encore davantage pour exercer sa faculté de juger à poser des jugements réfléchis-sants), mais sans pour autant constituer une condition de possibilité de l'existence même de la raison.

53. Voir notamment en CRP, A5/B8 ; B426 ; A708/B736. Soulignons que Kant évoque justement ce « penchant à la connaissance » [*Erkenntnistrieb*] dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* (Ak. VIII, 139n), en ce qu'il est à l'origine du besoin éprouvé par la raison d'aller au-delà des limites de l'expérience.

54. QO, Ak. VIII, 147n.

l'usage de la faculté de connaître », ou, comme l'exposera plus tard la *Critique de la faculté de juger*, d'une « démarche simplement négative⁵⁵ » — confiant ainsi un rôle de premier ordre aux Lumières sur le plan spéculatif. Cette qualification négative a retenu l'attention de maints lecteurs de Kant⁵⁶. Certains, comme Monique Castillo, y voient une forme d'inachèvement : les Lumières seraient ainsi « une pratique naïve de la critique dont la portée n'est que négative » et risqueraient conséquemment de stagner à « un stade prépositiviste d'une simple satisfaction cognitive, négativement limitée au savoir de l'erreur⁵⁷ ». En clair, les Lumières kantienne ne seraient rien d'autre qu'une forme de scepticisme. Or, plutôt qu'une marque de naïveté ou de « simple satisfaction cognitive », l'insistance de Kant sur la dimension négative des Lumières nous semble particulièrement justifiée dans le contexte particulier de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* puisque ce qui est en jeu, dans cet opuscule, est la possibilité de s'orienter dans le « suprasensible » — autrement dit, le rapport de la raison à un savoir qui transgresse les limites de l'expérience et qui constitue pourtant l'objet de prédilection de la métaphysique. Dans ces conditions, les Lumières ne peuvent que coïncider avec le volet négatif du criticisme à l'œuvre dans la Dialectique transcendante⁵⁸ et donnant lieu, en matière de méthode, à une discipline. Une connaissance adéquate de notre pouvoir de connaître permet en effet de confirmer que le type de savoir en jeu dans cet opuscule, comme, d'ailleurs, dans la Dialectique transcendante, en est un qui commande la transgression des limites de l'expérience possible ; dans ce contexte, les Lumières sous-tendant le criticisme doivent nécessairement avoir une portée négative⁵⁹. Nous reviendrons sur les causes de cette erreur.

Précisons cependant que même hors de ces circonstances particulières, les Lumières gagnent à être comprises comme une démarche essentiellement négative sur le plan formel⁶⁰. D'abord, en ce sens qu'elles ne rajoutent rien à la raison qui n'y soit déjà présent, sinon une meilleure connaissance de son

55. CFJ, Ak. V, 294n.

56. Foucault au premier chef (dans son *Qu'est-ce que les Lumières ?* : « Kant définit l'*Aufklärung* d'une façon presque entièrement négative, comme une *Ausgang*, une "sortie", une "issue" », p. 564) ; mais aussi Castillo (*Kant : l'invention critique*), Deligiorgi (*Kant and the Culture of Enlightenment*), Allison (« Kant's Conception of *Aufklärung* »), Fleischacker (« Kant's Enlightenment » dans *What is Enlightenment ?*), etc.

57. Castillo, *Kant : l'invention critique*, p. 15-16.

58. Allison remarque d'ailleurs fort bien ce recoupement entre Lumières et criticisme (« Kant's Conception of *Aufklärung* », p. 233).

59. Kant souligne toutefois, dans sa seconde préface, que même ce caractère négatif possède une utilité positive, puisqu'il permet, en limitant la raison spéculative, de faire place à un usage pratique des idées de la raison pure (CRP, BXXIV) — suivant lequel les idées viennent fournir le moyen de mettre des actions en œuvre, plutôt que de chercher à déterminer un objet de l'expérience.

60. Voir à ce sujet Deligiorgi : les Lumières ne concernent pas le contenu, mais bien la forme ; il s'agit d'une « manière de penser » (*Kant and the Culture of Enlightenment*, p. 57).

propre pouvoir de connaître — les Lumières ne résidant pas dans l'acquisition de connaissances, comme le concevait par exemple Mendelssohn. La note précédemment citée de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* le montre bien :

[...] Cela suppose bien moins que ne se l'imaginent ceux qui veulent voir l'*Aufklärung* dans les connaissances acquises ; elle consiste plutôt en un principe négatif de l'usage de la faculté de connaître et il arrive souvent que celui qui est abondamment pourvu de connaissances soit le moins éclairé sur leur usage⁶¹.

Ce qui ne revient pas à dire que les Lumières soient hostiles au progrès de la connaissance, au contraire ; mais elles se situent plutôt au principe de ce progrès, c'est-à-dire dans l'usage même de la raison. Elles sont en ce sens antérieures à toute acquisition de connaissance.

De fait, et c'est là l'autre composante « négative » des Lumières qui rejoint encore une fois l'entreprise critique : elles ont pour tâche de venir rectifier certaines erreurs compromettant l'usage de la raison. Ces errements de la raison pure sont de plusieurs types, évoqués dans la préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* :

C'est alors uniquement grâce à cette Critique que peuvent être entièrement éradiqués le *matérialisme*, le *fatalisme*, l'*athéisme*, l'*incroyance* des libres penseurs, l'exaltation de l'esprit et la superstition, qui peuvent être universellement dommageables, enfin aussi l'*idéalisme* et le *scepticisme*, qui sont plus dangereux pour les écoles et peuvent difficilement passer dans le public⁶².

Ainsi, si Kant caractérise les Lumières de façon essentiellement négative, ce n'est pas parce qu'elles n'ont pas de retombées positives — comme on l'a vu dans la section précédente, chercher la pierre de touche de la vérité en soi se traduit par l'entreprise de connaissance de soi indispensable à la *Critique* et pouvant certainement être vue comme une réelle avancée —, mais plutôt en raison d'une certaine propension de la raison à l'erreur. Le retour sur soi permettant de corriger cette tendance fait ainsi partie intégrante de l'entreprise critique, tout en s'inscrivant dans la mouvance des Lumières.

Il convient d'abord de remarquer que la superstition et l'exaltation de l'esprit, déjà évoquées précédemment, sont deux types d'erreurs étroitement reliés et auxquels les Lumières kantiennes se proposent expressément de remédier. Dans le contexte de la querelle du panthéisme, l'accusation de *Schwärmerei* visait tout particulièrement Jacobi et consistait en un rejet de toute législation de la raison sous le prétexte d'une illumination. Ce rejet, loin de résulter en une liberté de penser totale, a au contraire pour effet d'asservir encore plus sûrement la raison — puisque, comme on l'a vu, celle-ci ne peut demeurer bien longtemps sans lois et se laisse alors guider par

61. QO, Ak. VIII, 147n.

62. CRP, BXXXIV.

autre chose : en l'occurrence, par des faits empiriques. C'est ainsi que la raison passe de l'exaltation à la superstition, qui est, comme nous l'apprendra la troisième *Critique*, le préjugé caractéristique d'une raison simplement passive. Ce préjugé consiste à « se représenter la nature comme n'étant pas soumise à des règles que l'entendement, à travers sa propre loi essentielle, lui donne comme fondement⁶³ ». Pour celui qui est en proie à la superstition, les réalités naturelles peuvent être expliquées non par des lois, mais bien par le recours à de simples faits — ou même par l'intervention de miracles dans la perspective du *Conflit des facultés* :

La superstition est le penchant à accorder une plus grande confiance à ce qu'on prétend à tort arriver de manière non naturelle plutôt qu'à ce qui se laisse expliquer par des lois de la nature, que ce soit en physique ou en morale⁶⁴.

Contre cette passivité ou hétéronomie de la raison, la *Critique de la faculté de juger* définira les Lumières comme « libération de la superstition » — en clair, comme la sortie d'un état de minorité intellectuelle, passant ainsi par une connaissance adéquate de notre pouvoir de connaître.

Or, il est intéressant de remarquer que dans la *Critique de la raison pure* (toutes éditions confondues), Kant ne parle pas de superstition, mais emploie la notion de *Schwärmerei* en un sens plus large : loin de la limiter au contexte spécifique de la querelle, il l'étend explicitement au domaine de la connaissance et, au final, à tout usage de la raison qui trahirait une méconnaissance de ses lois et des limites de son pouvoir de connaître. De fait, dans un passage presque poétique de l'Analytique des principes, Kant évoque l'image d'un « navigateur exalté » [*herumschwärmenden Seefahrer*], voguant sur « un océan vaste et agité de tempêtes » autour du pays de l'entendement pur et entraîné « dans des aventures auxquelles il ne peut jamais renoncer, mais qu'il ne peut pourtant jamais non plus conduire à leur terme⁶⁵ ». Parmi les allusions les plus significatives à la *Schwärmerei* dans la *Critique*, on peut également rappeler celle portant sur Locke dans le contexte de la Déduction transcendantale. Ainsi, Locke, en dérivant les concepts de l'entendement à partir de l'expérience (ou, pour rejoindre la définition de la superstition : en basant ses explications sur de simples faits), est accusé d'avoir « [ouvert] la porte à l'exaltation de l'esprit [*Schwärmerei*], parce que la raison, une fois qu'elle a des droits de son côté, ne se laisse plus tenir en lisière par de vagues appels à la modération⁶⁶ ». Cette association de l'empirisme lockéen à la *Schwärmerei* n'a de sens que si on comprend cette dernière de façon plus large — en tant que faute commise par la raison à propos de ses propres

63. CFJ, Ak. V, 294.

64. *Conflit des facultés*, Ak. VII, 65n.

65. CRP, A234-236/B294-295. L'aspiration de la raison à un savoir qui dépasserait les limites de l'expérience est aussi associée à la *Schwärmerei* en AXIII; B421; A819/B847.

66. CRP, B128.

capacités et des concepts qu'elle utilise. Hume n'a d'ailleurs pas droit au même traitement, puisque Kant, dans le même alinéa de la Déduction transcendante, précise qu'il a pour sa part su reconnaître que des concepts dérivés empiriquement ne pouvaient permettre d'aller au-delà des limites de l'expérience. Aucune accusation d'exaltation n'est donc portée à son endroit, le scepticisme représentant bien plutôt l'excès inverse — puisqu'il s'empresse de borner l'entendement.

Mais la *Critique de la raison pure* ne se borne pas à poser un diagnostic : elle vient aussi montrer les causes de ces dérives, dont la connaissance se révèle indispensable. Il s'agit d'erreurs plus fondamentales car se rapportant directement à la faculté de juger, et que toute recherche de la vérité doit prendre en considération.

On a vu que, pour Kant, la vérité consiste en un accord entre la connaissance et son objet. Or, comme c'est par le jugement que l'objet peut être mis en rapport avec notre entendement, c'est aussi en lui qu'il faut chercher la possibilité de l'erreur : « vérité ou apparence sont, non pas dans l'objet en tant qu'il est intuitionné, mais dans le jugement porté sur lui, en tant que cet objet est pensé⁶⁷ ». De fait, l'erreur ne peut se situer que dans le jugement lui-même, et non dans les sens ou dans l'entendement en eux-mêmes ; la sensibilité se borne à nous donner l'objet et l'entendement, à le penser. La première demeure néanmoins le fondement de l'erreur, puisque c'est par son « influence inaperçue » sur le second que surviennent les jugements erronés. Kant fait allusion pour la première fois à la faillibilité de la faculté de juger dans son introduction à l'Analytique des principes : il y mentionne qu'il appartient à la critique de prévenir les « faux pas » (*lapsus judicii*)⁶⁸ de cette faculté. Ces faux pas peuvent être de plusieurs types : celui de Locke, évoqué plus haut et ayant donné lieu à une exaltation de l'esprit, en est un qui relève de l'amphibologie des concepts de la réflexion⁶⁹. Cet appendice, situé à la charnière de l'Analytique des principes et de la Dialectique transcendante, fait état des erreurs découlant de la confusion entre usage empirique et usage transcendantal de l'entendement. La faculté de juger prétend en ce cas se passer du schématisme et se rapporter directement aux choses en soi ; l'erreur consiste alors à avoir négligé la dualité des sources de la connaissance. C'est la réflexion transcendante qui doit permettre d'y remédier — c'est-à-dire, « l'acte par lequel je rapproche la comparaison des représentations en général de la faculté de connaissance où elle trouve sa

67. CRP, A293/B350.

68. CRP, A135/B174.

69. Au même titre, d'ailleurs, que celui de Leibniz : « Leibniz *intellectualisait* les phénomènes, tout comme Locke, à travers son système de *noogonie* [...], avait globalement *sensualisé* les concepts de l'entendement » (CRP A271/B327).

place, et par lequel je distingue si c'est comme appartenant à l'entendement pur ou à l'intuition sensible qu'elles sont comparées les unes aux autres⁷⁰ ».

Or, ce type d'erreur est presque banal si on le compare à celui qui fait l'objet de la Dialectique transcendante, lequel trahit plutôt une opacité inhérente à la raison. L'erreur abordée dans la Dialectique concerne des principes dont l'usage ne pourra jamais être appliqué à l'expérience : les principes transcendants de la raison pure. Cette erreur, beaucoup plus tenace, est causée par une illusion persistante : l'apparence transcendante. Celle-ci consiste en l'illusion d'une extension de l'entendement pur, qui nous incite en fait à repousser les limites de l'expérience. Et, de par la nature de notre raison, l'apparence transcendante ne peut jamais être complètement dissipée — même une fois mise au jour⁷¹. Il s'agit d'une illusion « qui ne saurait être évitée, pas plus que nous ne parvenons à éviter que la mer nous paraisse plus élevée au large que près du rivage⁷² », et qui donne lieu à un malentendu [*Missverständnis*] de la raison avec elle-même. Mue par son penchant à la connaissance ou, plus exactement, par son penchant à vouloir trop connaître, la raison en vient à se méprendre sur son propre compte, puisqu'elle infère, de ce penchant, la possibilité de faire un usage constitutif des idées de la raison pure. Tout ce à quoi la critique peut aspirer est de nous y rendre plus attentifs et de nous permettre ainsi d'éviter autant que possible ce malentendu de la raison avec elle-même, ce qui est une entreprise au demeurant fort difficile et exigeant un effort constant. L'utilisation transcendante des idées de la raison pure trahit en effet ce que Kant qualifie de « raison paresseuse », soit une raison qui s'autorise certains débordements parce qu'elle considère sa tâche achevée et préfère s'abandonner au repos — ce qui mène à sa corruption et à sa ruine⁷³. Contrairement à ce que Kant dénomme « philosophie expérimentale⁷⁴ », la philosophie transcendante ne possède en effet nul correctif qui lui permette de dissiper aisément le malentendu. On peut ainsi comprendre l'erreur faisant l'objet de la Dialectique transcendante comme symptôme d'un manque de transparence inhérent à la raison, auquel doit impérativement venir remédier la raison critique des Lumières sous peine de graves erreurs — la *Schwärmerei* de la querelle du panthéisme en est un exemple.

70. CRP, A261/B317.

71. J.-L. Nancy qualifie judicieusement l'apparence transcendante de « possibilité pathologique de l'erreur », expliquant que la critique ne peut empêcher la raison de s'abandonner « à cette pulsion qui la porte à juger hors des limites de l'expérience » (« *Lapsus judicii* » ; p. 89). Il suggère par ailleurs, de façon fort intéressante, que la connaissance de ce *lapsus* nous permet elle-même de parvenir à une meilleure connaissance de nous-mêmes.

72. CRP, A297/B354.

73. CRP A689-690/B717-718.

74. Voir CRP A424-425/B452. *Experimentalphilosophie* est parfois corrigé par « physique » ou « philosophie de la nature ».

Ainsi, un problème de taille doit immanquablement venir perturber l'entreprise de connaissance de soi qui fait l'objet des développements de la *Critique de la raison pure* : celui de l'erreur, sous toutes ses formes. Celle-ci, pour être rectifiée, bénéficie d'ores et déjà des Lumières à l'œuvre dans la *Critique*. Rappelons que cette dimension négative ne signifie pas que les Lumières à l'œuvre dans la *Critique de la raison pure* ne constituent pas un apport positif à notre connaissance. Chercher en soi-même la pierre de touche de la vérité de ses jugements se traduit, on l'a vu, par la connaissance de soi qui fait l'objet des développements de la *Critique de la raison pure*. C'est là en soi, nous semble-t-il, une avancée positive (et une de taille)⁷⁵, bien qu'elle porte sur le pouvoir de connaître lui-même et non sur ses objets — et, bien sûr, qu'elle ne puisse jamais permettre de procurer de l'extension à l'entendement. Mais la propension de la raison à l'erreur la plus redoutable de toutes, présentée dans la Dialectique transcendantale, implique que la réflexivité à l'œuvre dans la *Critique* ne puisse jamais être regardée comme une entreprise définitivement achevée. Les Lumières culminent ainsi dans une entreprise permanente de rectification, en raison de ces « erreurs momentanées qui ont sans cesse besoin d'être surmontées » et se traduisant par une « dialectique naturelle et inévitable de la raison pure⁷⁶ » — laquelle n'est pas causée par un manque de connaissances, mais bien par l'illusion décrite plus haut. Si l'erreur peut, à force de persévérance, être surmontée, l'apparence transcendantale elle-même résistera toujours à la connaissance de soi et appelle ainsi une vigilance constante.

Conclusion

On a vu que, même si Kant n'a publiquement exposé sa conception des Lumières qu'en 1784, certains aspects de cette conception étaient déjà bien présents dans la *Critique de la raison pure*, et ce, dès sa première édition. L'utilisation même du terme d'*Aufklärung* faite par Kant à cette époque, bien qu'elle ne corresponde pas exactement à celle qu'il devait en faire à compter de 1784, suggère que la clarification conceptuelle qu'elle commande doit être comprise comme partie prenante d'une conception de la philosophie privilégiant le fait de penser par soi-même à l'inculcation de doctrines préétablies. Lumières et critique nous semblent ainsi devoir se rejoindre dans leur essence même.

75. Nous suivons ici Zöllner (« Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft », p. 90), qui remarque qu'avec la définition de penser par soi-même proposée par *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* les Lumières perdent la tournure strictement privative qu'elles avaient dans *Qu'est-ce que les Lumières?* Dans ce dernier opuscule, le fait de penser par soi-même était en effet conçu comme un geste exclusivement privatif, en tant que libération de la tutelle intellectuelle. À partir de l'opuscule de 1786, les Lumières sont plutôt définies par le fait de chercher en soi la pierre de touche de la vérité.

76. CRP A298/B354-355.

Cette association est d'autant plus frappante si l'on considère les précisions que Kant rajoute à sa conception des Lumières dans le cadre de la querelle du panthéisme avec *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Les Lumières y sont en effet associées au fait de chercher en soi-même la pierre de touche de la vérité, ce qui ne va pas sans évoquer l'entreprise, centrale à la critique, de connaissance de soi — laquelle consiste, on l'a vu, en une mesure adéquate du pouvoir de connaître de la raison. Cette réflexivité à l'œuvre dans la *Critique* commande par ailleurs une légitimation publique, c'est-à-dire, qui doit pouvoir être constatée par tout être raisonnable. La connaissance de soi sous-tendant la *Critique* nous semble ainsi intrinsèquement reliée au fait de penser par soi-même, ce qui confère du même coup une importance prépondérante aux lois devant régir cette liberté de penser de la raison spéculative. Une liberté sans lois, comme celle à laquelle aspire le « génie » dans la perspective de la querelle du panthéisme, est pour Kant une voie sans issue, puisqu'elle est vouée à retomber dans la légalité par tous les moyens possibles — passant ainsi de la *Schwärmerei* à la superstition. Cette importance des lois pour une raison des Lumières souligne non seulement la nécessité de parvenir à une connaissance adéquate de notre pouvoir de connaître, mais également celle de le limiter proprement lorsque c'est nécessaire. Ce dernier aspect ne va pas sans évoquer la dimension négative des Lumières, telle que nous l'avons présentée dans la troisième section. Pour Kant, celles-ci sont appelées à intervenir de façon d'autant plus cruciale lorsque vient le temps de prévenir et de rectifier les dérives de notre faculté de connaître. Nous avons vu que celles-ci sont dues à divers types d'erreurs imputables à notre faculté de juger, la plus redoutable demeurant l'erreur fondamentale de la Dialectique transcendante, qui consiste à faire un usage transcendant des principes de la raison pure — lesquels ne peuvent jamais être appliqués à une expérience possible. Mais cette erreur n'est pas seulement de taille: elle est également particulièrement tenace, en ce que l'apparence transcendante qui la fonde ne pourra jamais être surmontée. Le penchant de notre raison à y succomber commande donc une réflexivité qui fait partie intégrante de la connaissance de soi prescrite par la *Critique*. Car sans elle, c'est la *Schwärmerei* qui guette la raison, comme le préfigure d'ailleurs un passage de l'Architectonique de la raison pure:

En suivant tout le cours de notre Critique, on se sera suffisamment convaincu que, bien que la métaphysique ne puisse pas être le soubassement de la religion, elle doit pourtant en demeurer toujours comme le rempart, et que la raison humaine, qui est déjà dialectique par l'orientation de sa nature, ne peut jamais se passer d'une telle science, qui vient la brider et qui, grâce à une connaissance scientifique et pleinement éclairante [*einleuchtendes*] de soi-même, écarte les dévastations que, sinon, une raison spéculative dépourvue de lois susciterait tout à fait inmanquablement aussi bien dans la morale que dans la religion⁷⁷.

77. CRP A849/B877.

À quelles conditions une philosophie « quasi-transcendantale » est-elle possible ?

Habermas, Kant et le problème de la détranscendantalisation

Olivier Tinland

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande

Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038204ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038204ar>

[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

Tinland, O. (2016). À quelles conditions une philosophie « quasi-transcendantale » est-elle possible ? Habermas, Kant et le problème de la détranscendantalisation. *Philosophiques*, 43 (2), 207–231.
<https://doi.org/10.7202/1038204ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, je me propose de clarifier la manière dont Jürgen Habermas utilise le terme « quasi-transcendantal » dans l'ensemble de son oeuvre. Examinant successivement le projet épistémologique de *Connaissance et intérêt*, l'élaboration de l'« éthique de la discussion » et le « tournant pragmatiste » des dernières oeuvres, j'entends montrer que Habermas, loin d'abandonner une telle manière ambiguë (voire contradictoire) de réactualiser le projet kantien, a tenté, tout au long de son évolution philosophique, de trouver une formulation cohérente de la tension entre la contingence empirique des contextes sociaux de la vie humaine et la nécessité contre-factuelle des prétentions universelles à la vérité et à la validité normative.

À quelles conditions une philosophie «quasi-transcendantale» est-elle possible?

Habermas, Kant et le problème de la détranscendantalisation

OLIVIER TINLAND

Université Montpellier III — Paul Valéry / CRISES EA 4424

RÉSUMÉ — Dans cet article, je me propose de clarifier la manière dont Jürgen Habermas utilise le terme «quasi-transcendantal» dans l'ensemble de son œuvre. Examinant successivement le projet épistémologique de *Connaissance et intérêt*, l'élaboration de l'«éthique de la discussion» et le «tournant pragmatiste» des dernières œuvres, j'entends montrer que Habermas, loin d'abandonner une telle manière ambiguë (voire contradictoire) de réactualiser le projet kantien, a tenté, tout au long de son évolution philosophique, de trouver une formulation cohérente de la tension entre la contingence empirique des contextes sociaux de la vie humaine et la nécessité contrefactuelle des prétentions universelles à la vérité et à la validité normative.

ABSTRACT — In this paper, I intend to clarify the way Jürgen Habermas uses the term “quasi-transcendental” throughout his whole work. Starting from the epistemological project of *Knowledge and Interest*, going on with the elaboration of the “ethics of discussion”, ending with the “pragmatist turn” of the late works, I want to show that Habermas, far from abandoning such an ambiguous (if not contradictory) way of updating the Kantian project, has tried, all along his philosophical development, to find a consistent formulation of the tension between the empirical contingency of social contexts of human life and the counterfactual necessity of universal claims about truth and normative validity.

La trajectoire philosophique de Jürgen Habermas peut être interprétée dans son ensemble comme une vaste tentative d'acclimater la philosophie transcendantale aux contraintes d'immanence empirique d'une pensée nourrie du marxisme, de l'herméneutique, des sciences humaines (sociologie, linguistique, psychologie du développement) et du pragmatisme (Peirce, Dewey, Mead, Putnam, Rorty). Contrairement à Karl-Otto Apel, Habermas n'entend point rejouer, fût-ce sous la forme rénovée d'une pragmatique de la communication langagière, les antinomies classiques de la perspective transcendantale (*a priori/a posteriori*, universel/particulier, nécessaire/contingent, idéal/réel, normatif/factuel, empirique/transcendantal...), mais proposer un modèle original de reconstruction philosophique permettant d'assouplir ces antinomies, d'en émousser le tranchant et de les intégrer dans une démarche théorique qualifiée de «quasi-transcendantale». En usant à maintes reprises de cette expression quelque peu déconcertante¹, l'auteur de la *Théorie de*

1. Expression que l'on associe plus spontanément à la pensée française «post-structuraliste» critiquée par Habermas dans le *Discours philosophique de la modernité*, notamment à Jacques Derrida, qui a beaucoup contribué à en populariser l'usage. Voir aussi Michel Foucault,

l'agir communicationnel installe le socle de sa pensée sur un sol particulièrement instable² et s'expose aux critiques symétriques émanant d'une part de penseurs ayant rompu pour de bon avec la perspective transcendantale (au premier chef Rorty³), d'autre part des tenants d'une philosophie transcendantale soigneusement expurgée de tout élément empirique, notamment d'Apel lui-même.

Ce dernier n'a cessé d'entretenir la « querelle de famille⁴ » qui l'oppose à Habermas depuis plusieurs décennies dans une série d'écrits qu'il a rassemblés au sein d'un recueil intitulé *Auseinandersetzen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* (Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998⁵). Les critiques adressées par Apel à Habermas tournent quasiment toutes autour de la difficulté de faire jouer un rôle transcendantal (c.-à-d. un rôle de démarcation normative permettant d'exhiber des principes ou des structures universels et nécessaires) à des éléments ou à des approches empiriques. Elles sont pour l'essentiel les suivantes : 1) sur le plan de l'éthique de la discussion, le recours au *monde vécu empirique* (*Lebenswelt*) comme substitut à la conscience transcendantale de la loi morale rend impossible la définition d'un critère normatif permettant de reconstruire la moralité du monde vécu d'un point de vue authentiquement *critique* ; 2) sur le plan de la pragmatique formelle du langage, le recours à une perspective

Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, p. 262, qui qualifie la vie, le travail et le langage de « quasi-transcendants ».

2. Habermas reconnaît lui-même que « la formule [...] "quasi transcendants" fait surgir plus de problèmes qu'elle n'en résout » (*Théorie et pratique*, Introduction à l'édition de 1971, trad. G. Raulet, Paris, Payot, 2006, 2, p. 47). David Detmer conclut hâtivement d'un tel embarras que « Habermas abandonne cette formule "quasi transcendantal" dans ses œuvres ultérieures » (in L.E. Hahn (dir.), *Perspectives on Habermas*, Chicago & La Salle, Open Court, 2000, p. 529, n. 28), ce qui, on le verra, est totalement inexact.

3. La critique la plus nette du transcendantalisme habermassien par Richard Rorty se trouve dans l'article « Les assertions expriment-elles des prétentions à une validité universelle? », trad. J. Poulain, in F. Gaillard, J. Poulain et R. Shusterman (dir.), *La modernité en questions*, Paris, Le Cerf, 2006, p. 73-90. Le débat avec Rorty sous-tend la totalité de l'ouvrage *Vérité et justification [VJ]*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001. Voir aussi, dans la même veine, Joseph Margolis, « Vissitudes of transcendental Reason », in M. Aboulafia, M. Bookman et C. Kemp (dir.), *Habermas and Pragmatism*, London/New-York, Routledge, 2002.

4. Selon l'expression de Habermas lui-même, in *Le monde de l'éducation*, n° 290, mars 2001, p. 14-21. Sur les tenants et les aboutissants de cette querelle, voir l'article synthétique de Christian Bouchindhomme, « Une querelle de famille I. Aux sources de la controverse entre Apel et Habermas », in R. Rochlitz (dir.), *Habermas. L'usage public de la raison*, Paris, PUF, 2002, p. 31-66, Jean-Marc Ferry, *Philosophie de la communication 1*, Paris, Le Cerf, 1994 ainsi que Stéphane Haber, *Jürgen Habermas. Une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, p. 306-317.

5. Deux articles de ce recueil ont été (partiellement ou totalement) traduits en français : Karl-Otto Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas*, trad. M. Charrère, Combas, L'Éclat, 1990 ; « La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie de Jürgen Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendantale », trad. J.-Fr. Kervégan, *Les Études philosophiques*, 2001, 1, PUF, p. 67-80.

sociologique sur la communication ordinaire (en lieu et place d'une réflexion transcendantale sur le langage humain) ne permet pas de définir de manière rigoureuse le statut simplement «parasitique» de l'usage *stratégique* du langage par rapport à l'usage principal de celui-ci, à savoir l'usage orienté vers *l'entente*; 3) sur le plan de la théorie de l'État de droit démocratique, le recours à un principe de la discussion moralement neutre se déclinant sous la double forme du principe moral et du principe juridique démocratique semble *incohérent* (un principe neutre ne saurait fonder normativement d'autres principes) et conduit à sous-estimer la *particularité* des États (et de leurs intérêts stratégiques) au profit d'une prétendue universalité de la souveraineté populaire.

Sans ignorer la portée de ces critiques, Habermas a considéré que celles-ci ne devaient leur force qu'à la préservation de présupposés désormais anachroniques de la perspective transcendantale, et qu'à tout prendre l'exposition aux critiques émanant du camp opposé, contextualiste et pragmatiste, constituaient un défi à la fois plus redoutable et plus fécond en vue de l'accomplissement d'une théorie «postmétaphysique» de la vérité et de la validité ayant pour assise la pragmatique formelle de la communication ordinaire. Mon propos consistera ici, moyennant des coupes franches opérées dans le riche corpus de l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel*, à présenter quelques étapes décisives de la définition par Habermas d'un certain rapport au point de vue transcendantal, depuis la théorie des intérêts de connaissance développée dans *Connaissance et intérêt* (1968) jusqu'à l'esquisse d'un authentique «pragmatisme kantien» dans *Vérité et justification* (1999) en passant par l'édification d'une éthique de la discussion traduisant les grands thèmes de la *Critique de la raison pratique* dans un idiome intersubjectiviste et procédural. Ce faisant, je ferai passer au second plan certains aspects de sa pensée déjà amplement traités par d'autres ailleurs (la théorie intersubjectiviste de la vérité, la théorie du droit et de l'État démocratique) pour me focaliser sur la manière dont l'auteur de *Vérité et justification* a tenté d'opérer une reprise critique de l'héritage kantien dans un cadre philosophique adapté aux tendances déflationnistes de la «pensée postmétaphysique»⁶. Il s'agira, au terme de ce parcours, de s'interroger sur le sens et la pertinence d'une telle approche «quasi-transcendantale» telle qu'elle s'est développée et transformée au fil de l'œuvre de Habermas, en se demandant dans quelle mesure le cadre résolument pragmatiste des derniers écrits constitue une réponse convaincante aux difficultés posées par cette reprise sélective et amendée des grandes orientations de la philosophie kantienne. Ce qui revient ni plus ni moins à appliquer la question transcendantale à ce «quasi-kantisme» à visage

6. Sur ce point, voir notamment «Thèmes de la pensée postmétaphysique», in *La pensée postmétaphysique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 35-61. Nous modifions parfois les traductions sans le mentionner systématiquement.

marxiste, intersubjectiviste et pragmatiste : à quelles conditions une philosophie « quasi-transcendantale » est-elle possible ?

I. La radicalisation de la conception kantienne de la critique de la connaissance dans *Connaissance et intérêt*

Le projet et l'architecture interne de *Connaissance et intérêt* (1968) sont explicitement frappés du sceau de la problématique transcendantale de la *Critique de la raison pure*. Le projet de l'ouvrage consiste dans une archéologie du positivisme moderne en vue de proposer une « autocritique radicale de la théorie de la connaissance » permettant de poser à nouveaux frais, dans le cadre d'une théorie critique de la société, la question des « conditions de la connaissance possible⁷ » et de conjurer la dérive scientiste d'une partie de la philosophie contemporaine (notamment sur son versant analytique). Le transcendantal, ici, a un sens *génétique* : il désigne le « ce à partir de quoi » s'édifie la connaissance humaine, sur son double versant positif et critique : il s'agit de remonter, par la réflexion, jusqu'aux conditions rendant possible, simultanément, le déploiement des sciences de la nature, des sciences de l'esprit et des sciences critiques qui ont vocation à éclairer auto-réflexivement la genèse, la portée et les limites des deux précédentes. Dans l'importante postface de l'ouvrage, la perspective transcendantale est clairement défendue à l'encontre de toute réduction empiriste de la théorie de la connaissance : « Les fonctions qu'assume la connaissance à l'intérieur des relations universelles de la pratique vécue ne peuvent, à mon sens, être expliquées que dans le cadre d'une philosophie transcendantale transformée, sans interroger de manière empiriste la prétention à l'*inconditionnalité* de la vérité » (CI, 366). Habermas souligne le caractère central de la référence kantienne pour son projet généalogique en déclarant qu'« avec l'analyse kantienne des conditions subjectives nécessaires de l'expérience possible a été créé un *type* de fondation non objectiviste qu'aucune épistémologie se présentant comme théorie de la connaissance ne devra négliger sans rupture arbitraire de la réflexion » (CI, 342). Le kantisme constitue donc un point de passage obligé pour toute philosophie soucieuse de dégager réflexivement les critères de validité des normes (épistémiques et pratiques) de la conduite humaine.

La confrontation critique avec Kant constitue le point de départ — hégélien — de l'enquête (chap. I, « Critique de Kant par Hegel : radicalisation ou suppression (*Aufhebung*) de la théorie de la connaissance »), et c'est encore elle qui préside à la mise en place des thématiques centrales de la troisième et dernière partie du livre (chap. IX, « Raison et intérêt : retour sur Kant et Fichte »). Le titre même de l'ouvrage constitue une allusion

7. *Connaissance et intérêt* [CI], trad. fr. G. Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976, p. 37.

transparente à la théorie kantienne de l'intérêt pur de la raison⁸ : celle-ci constitue la toile de fond de la généalogie critique du positivisme et permet le couplage d'une réactualisation du thème du primat de la raison pratique chez Kant et Fichte, d'une articulation originale de la conception pragmatiste de la recherche et de la visée pratique de l'herméneutique, et du déploiement d'un horizon émancipatoire de la théorie critique de la société d'inspiration freudo-marxiste. Je commencerai par rendre compte des critiques adressées à la théorie kantienne de la connaissance (1), avant d'envisager la manière dont Habermas entend réactiver, dans une perspective transcendantale rénovée, l'idée d'intérêt de la connaissance (2).

1.

Le point de départ de l'ouvrage réside dans une reconstitution savamment orchestrée du faux départ que constitue la critique hégélienne de Kant⁹ : il s'agit pour Habermas de pratiquer un droit d'inventaire dans ce qui se présente comme une « conception génétique des conditions subjectives de validité des expériences possibles¹⁰ », en validant pour l'essentiel les critiques hégéliennes adressées au criticisme kantien tout en récusant les présupposés spéculatifs (l'engloutissement de la dualité philosophie transcendantale/sciences empiriques dans le monisme spéculatif de la « philosophie de l'identité » et la position dogmatique d'un « savoir absolu » comme norme suprême du vrai) de la métacritique de la théorie de la connaissance déployée dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Une telle stratégie permet de discerner clairement les faiblesses de la conception kantienne de la critique de la connaissance tout en écartant d'emblée la tentation d'exploiter ces faiblesses dans le sens d'un abandon pur et simple de l'*Erkenntnistheorie* (donc de la dualité entre philosophie et science qui rend possible l'élaboration d'un point de vue critique sur les savoirs positifs et leur ancrage dans des contextes socio-historiques déterminés).

Le procédé critique proposé par Hegel, celui d'une « radicalisation de la critique de la connaissance » par la mise en scène de l'autocritique dialectique de la conscience aux prises avec les différentes configurations (*Gestaltungen*) de la norme du vrai, permet selon Habermas d'exhiber avec pertinence trois présuppositions discutables du criticisme kantien, et au-delà de toute critique de la connaissance « abstraite », c.-à-d. n'ayant point adopté

8. Pour la distinction entre intérêt spéculatif et intérêt pratique, cf. Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, « L'Antinomie de la raison pure », notamment A 466/B 494 sq. Pour la distinction entre intérêt pur pratique et intérêt pathologique, cf. *Fondation de la métaphysique des mœurs*, 2^e section, notamment AK, 413, note.

9. Pour un commentaire de cette critique, voir Garbis Kortian, *Métacritique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, chap. IV, p. 71-79.

10. « Trente ans plus tard : remarques sur *Connaissance et intérêt* », trad. A. Berlan, in E. Renault et Y. Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique ?* Paris, La Découverte, 2003, p. 97.

une posture autoréflexive à l'égard de ses *propres* conditions de possibilité : a) « La première présupposition par laquelle commence une théorie de la connaissance est un concept normatif de la science : une catégorie déterminée de savoir, qu'elle trouve déjà-là (*vorfindet*), vaut pour elle comme connaissance prototypique » (46) ; b) « la seconde présupposition par laquelle commence la critique de la connaissance devient problématique : à savoir la supposition d'un sujet connaissant achevé (*fertigen*), autrement dit un concept normatif du moi » (48) ; c) « la dernière présupposition implicite par laquelle commence une critique abstraite de la connaissance se montre [...] elle aussi insoutenable : la distinction entre raison théorique et raison pratique » (49). Commençons par développer l'examen de ces trois présuppositions afin de préciser le diagnostic critique de Habermas à l'endroit du kantisme à l'époque de *Connaissance et intérêt*.

(a) Toute critique de la connaissance doit présupposer un *critère* de validité de la connaissance scientifique pour être en mesure d'évaluer la légitimité d'une démarche théorique : « l'œuvre d'une critique de la raison pure suppose dès le début l'obligation normative d'une catégorie *déterminée* de savoir » (46). Kant n'y fait pas exception : il s'inspire des succès de la mathématique et de la physique de son temps pour les ériger en paradigmes de la scientificité, en vue de mieux faire ressortir, par contraste avec la « marche sûre de la science », le caractère infructueux des tâtonnements spéculatifs de la métaphysique. Mathématique et physique sont ainsi plus que des *exemples* de savoir réussi chez Kant : ils font office d'authentiques *modèles* de la connaissance légitime pour le « tribunal » de la raison pure. Pour Hegel, au contraire, « à son début, la critique de la connaissance doit s'abstenir d'un préjugé sur ce qui doit valoir comme science » (47) : c'est toute la problématique kantienne du « fait de la science » qui se trouve ainsi récusée, au profit d'une mise à l'épreuve dialectique des prétentions à la scientificité de la conscience connaissante dans l'expérience immanente des contradictions engendrées par le choix d'un critère déterminé de la vérité¹¹. Loin de constituer une norme épistémique absolue, les savoirs « phénoménaux », dont l'émergence coïncide à chaque fois avec une figure déterminée de la conscience en quête de vérité, doivent subir le test implacable de leur consistance spéculative moyennant le déploiement raisonné des contradictions internes impliquées par leur absolutisation épistémologique.

(b) La présupposition d'un critère normatif de toute connaissance valide va de pair, chez Kant, avec la présupposition de la « conscience de soi » comme support de « l'expérience transcendantale de l'autoréflexion », c'est-à-dire d'une

11. Sur cette articulation dialectique de la phénoménalité et de la prétention à la scientificité, voir mon article « La finité réfléchie : la conception hégélienne de l'*Erscheinung* », in L. Perreau (dir.), *Le phénomène*, Paris, Vrin, 2014, p. 137-144.

subjectivité transcendantale posée comme instance fixe de l'autocritique de la raison, dont la provenance spéculative n'est pas interrogée, qui ne saurait dès lors être «transparente à elle-même», inconsciente du «processus de formation» dont elle n'est qu'un résultat provisoire et instable (48)¹². Là contre, Hegel fait valoir l'exigence d'une reconstruction dialectique de l'expérience phénoménologique permettant de situer une telle figure de la subjectivité dans la totalité de ses configurations possibles: alors seulement pourra être conjuré le risque de dogmatisme consistant à absolutiser hâtivement une forme relative et éphémère de l'esprit. Le projet transcendantal ne saurait être maintenu, s'il doit l'être, qu'en étant radicalisé, moyennant la reconstruction dialectique des conditions de possibilité du point de vue en et par lequel s'énoncent les conditions de possibilité de toute connaissance.

(c) Le rejet de la présupposition d'un concept normatif du savoir et de la subjectivité implique à son tour le refus de présupposer comme *donnée* la distinction de la raison théorique et de la raison pratique (ce qui ne revient aucunement, loin s'en faut, à nier la pertinence d'une telle distinction), laquelle n'est qu'une conséquence du refus d'arrimer la critique de la connaissance à sa propre généalogie phénoménologique. Celle-ci se déroule à un niveau logiquement antérieur à la séparation du théorique et du pratique, sous la forme d'une série dialectique de «conversions de la conscience» qui non seulement redessinent sous un jour toujours neuf l'horizon normatif de ce qui peut être su et voulu, mais recomposent perpétuellement, à la racine de l'expérience de la conscience, les significations élémentaires du savoir et du vouloir. Cette conscience, dans laquelle «sont imbriquées catégories de l'appréhension du monde et normes de l'action» (50), parvient à affirmer son identité par-delà la négation déterminée de ses formes de vie successives: «cette identité de l'esprit, qui parvient à la conscience comme identité dialectique, contient *en* elle la distinction que présuppose avec assurance la théorie de la connaissance, entre raison théorique et raison pratique; elle ne peut être définie relativement à cette distinction» (51). Si la conception kantienne de la forme du savoir et du sujet de la connaissance constituent des dogmes inavoués du criticisme, ils ne sauraient constituer l'assise fondamentale d'une distinction figée du théorique et du pratique; ce n'est qu'au sein de «contextes éthiques de vie» surgissant de l'expérience immanente de leurs propres contradictions qu'une authentique autoréflexivité du sujet connaissant peut advenir.

12. Cette perspective critique sous-tend l'ensemble de la théorie hégélienne de l'expérience (*Erfahrung*) comme mouvement dialectique de la conscience, telle qu'elle est notamment développée dans l'introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2005 [*Phéno.*], p. 127 sq. On la trouve appliquée à l'idéalisme transcendantal au début du chapitre V, «Certitude et vérité de la raison», p. 235 sq. Pour un commentaire, voir mon ouvrage *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS, 2013, chap. II, p. 143-157.

2.

Une telle métacritique du criticisme kantien ne saurait pourtant, selon Habermas, déboucher sur un pur et simple abandon de l'*Erkenntnistheorie*, comme semble y inviter la promotion hégélienne du savoir absolu et, à sa suite, les tentatives anti-idéalistes d'abolir l'idée même d'une théorie de la connaissance au nom de l'autarcie épistémologique des sciences positives : l'ensemble du projet intellectuel de *Connaissance et intérêt* consiste précisément dans l'élaboration d'un nouveau cadre de pertinence pour la critique de la connaissance, par-delà les dérives positivistes de l'épistémologie contemporaine. Dans ce dispositif théorique, le concept kantien d'*intérêt de la raison* joue un rôle décisif : par ce biais, Habermas entend préserver une perspective transcendante sur la connaissance tout en mettant à distance les dogmes du criticisme précédemment exhibés et dénoncés. Conformément à l'enseignement de Kant, la mobilisation du concept d'intérêt doit permettre de dépasser l'alternative typiquement positiviste entre la promotion idéaliste d'une connaissance désintéressée et un réductionnisme ôtant à l'entreprise théorique (donc à la théorie critique elle-même) toute validité rationnelle :

[ce concept] ne doit pas plaider en faveur d'une réduction naturaliste des déterminations logico-transcendantes à des déterminations empiriques, il doit au contraire prévenir une telle réduction. [...] Car la connaissance n'est ni le simple instrument de l'adaptation d'un organisme à un environnement changeant, ni l'acte d'un être rationnel pur soustrait aux milieux vivants dans la contemplation (CI, 230-231).

En s'inspirant de Kant et de Fichte (le Fichte des deux introductions à la *Doctrine de la science* de 1797, qui pose clairement l'autonomie du moi comme l'unité pratique du théorique et du pratique et qui est à ce titre « le premier à pouvoir développer le concept d'un intérêt émancipatoire inhérent à la raison agissante elle-même » [CI, 232]), il doit être possible de proposer une « épistémologie générale » mettant en évidence, à même le développement factuel des sciences, la présence d'intérêts de connaissance spécifiques à chaque type d'activité scientifique : l'intérêt technique pour les sciences empirico-analytiques, l'intérêt pratique pour les sciences historico-herméneutiques, l'intérêt émancipatoire pour les sciences critiques (psychanalyse, marxisme)¹³. De tels intérêts ont un statut « quasi-transcendantal » dans la mesure où tout en constituant les conditions de possibilité de toute activité théorique (« transcendental »), ils apparaissent dans le cadre d'une histoire empirique contingente de l'espèce humaine déterminée naturellement et socialement (« quasi ») : comme l'a noté un commentateur perspicace,

13. Pour une présentation synthétique de cette typologie des intérêts de connaissance, voir la conférence « Connaissance et intérêt », reprise dans *La Technique et la science comme « idéologie »*, trad. J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973, p. 145-150.

à l'époque de *Connaissance et intérêt*, «le transcendantal semble enraciné dans "l'homme générique" des *Manuscripts de 1844*¹⁴», le travail social jouant un rôle de condition transcendantale elle-même évolutive de l'objectivité de l'expérience par la transformation perpétuelle de la nature et de l'homme lui-même (*Menschenwerdung*). Le maintien d'une perspective kantiano-fichtéenne dans un cadre post-marxiste constitue ainsi une première tentative d'accommoder la philosophie transcendantale aux contraintes d'autoréflexivité de la théorie dans son contexte socio-historique qui proviennent de l'héritage de la Théorie critique.

Cette première stratégie de réactualisation de la démarche kantienne, en dépit d'un effort notable pour neutraliser les présupposés les plus discutables de celle-ci, se heurte à un certain nombre de difficultés. Outre le fait qu'un tel projet d'épistémologie générale conserve l'idée, problématique pour qui a fait sien les acquis anti-spéculatifs de l'École de Francfort, d'une mise sous tutelle des sciences positives par un savoir philosophique apte à en énoncer les conditions depuis une improbable position («autoréflexive») de surplomb¹⁵, le statut «quasi transcendantal» des intérêts de connaissance semble se monnayer au prix d'un équilibre hautement instable entre l'empirique et l'*a priori*¹⁶. Le «quasi» semble alors suggérer un mixte mal analysé d'immanence et de surplomb, de factualité et de normativité, de matérialité et d'idéalité, dont la traduction sous la forme marxienne d'une «histoire de l'espèce humaine» semble réactiver «l'appareillage conceptuel de la philosophie du sujet», notamment le recours à des «sujets en gros format» incompatible avec les prémisses intersubjectivistes qu'implique l'importance croissante accordée à l'interaction et à la communication¹⁷. C'est ainsi que se trouvent reconduits, sous des dehors matérialistes, des schèmes relevant de la métaphysique de la subjectivité incompatibles avec l'élagage kantien du concept de sujet: trop proche de Kant dans sa conception hiérarchique de la théorie de la connaissance, Habermas s'en éloigne à l'excès dès lors qu'il s'agit de trouver un substitut crédible au défunt sujet transcendantal. Il reviendra à la théorie de la communication, amorcée dès la *Logique des sciences sociales* (1970), de surmonter ces deux défauts de la perspective quasi-transcendantale développée dans les années soixante. Pour autant,

14. Jacques Rivelaygue, «Habermas et le maintien de la philosophie», *Leçons de métaphysique allemande*, t. II, Paris, Grasset, 1992, p. 515.

15. Ce thème a bien été analysé par Stéphane Haber dans ses ouvrages *Habermas et la sociologie*, Paris, PUF, 1998, p. 42 sq. et *Jürgen Habermas. Une introduction*, op. cit., p. 96 sq.

16. Sur ce qui suit, voir l'article de Jacques Rivelaygue, «Habermas et le maintien de la philosophie», art. cit., p. 515 sq. La critique la plus nette de «l'équivocité du concept d'intérêt» a été formulée par Rüdiger Bubner, «Was ist kritische Theorie?», *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, notamment p. 185 sq.

17. Constat formulé par Jürgen Habermas lui-même dans «Trente ans plus tard: remarques sur *Connaissance et intérêt*», trad. A. Berlan, in E. Renault et Y. Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique? op. cit.*, p. 94-95.

loin d'abandonner une telle appellation (et le fragile point d'équilibre qu'elle désigne), l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel* n'aura de cesse d'en conjurer l'ambivalence, d'abord sous la forme procédurale et intersubjectiviste d'une éthique de la discussion, puis moyennant l'élaboration d'un « pragmatisme kantien » mettant l'universalité des normes à l'épreuve des contextes sociaux de justification.

II. L'éthique de la discussion : une reformulation « quasi transcendantale » de la raison pratique

En s'appuyant sur les acquis théoriques considérables de sa théorie de l'agir communicationnel (dont on présuppose ici les grandes lignes connues), Habermas entreprend dans les années 1980 de réinvestir le motif transcendantal, cette fois-ci sur le versant pratique. Les deux volumes consacrés à la philosophie morale, *Morale et communication* (MC) et *De l'éthique de la discussion* (ED), publiés respectivement en 1983 et en 1991¹⁸, sont l'occasion d'un approfondissement et d'un affinement de sa tentative de jeter les bases d'une philosophie « quasi-transcendantale » des normes de la vie humaine. Le transcendantal, à présent, acquiert un sens *procédural*, tempéré (« quasi ») par l'ancrage des sujets dans un tissu intersubjectif concret de confrontation argumentée des points de vue : il désigne le « ce par le biais de quoi » se constituent les normes de la vie humaine en tant que normes discutées, argumentées, justifiées, validées. La *Diskursethik* proposée par Habermas à la suite d'Apel constitue en effet une « tentative de reformuler, en ce qui concerne la question de la fondation des normes, la morale kantienne, et ce par des moyens issus de la théorie de la communication » (ED, 15).

En quoi consiste le point de vue de Habermas sur la philosophie morale de Kant ? On trouve l'exposé le plus clair à ce sujet dans un essai intitulé : « Les objections de Hegel à Kant valent-elles également pour l'éthique de la discussion ? » (ED). Voyons dans un premier temps les critiques qu'il adresse à la démarche kantienne (1), avant de souligner les points sur lesquels il s'inscrit, malgré tout, dans son sillage (2).

(1) Habermas se sépare de la démarche transcendantale de Kant sur trois points essentiels :

a) Pour commencer, Habermas s'inspire de la tradition hégéliano-marxiste que reprenait déjà Max Horkheimer dans « Matérialisme et morale¹⁹ » pour dénoncer le partage kantien entre le caractère intelligible et le caractère empirique, partage qui rendait possible chez Kant une pensée de la liberté comme autonomie de la raison pratique, comme mise à distance des déter-

18. *Morale et communication* [MC], trad. Ch. Bouchindhomme, Paris, Le Cerf, 1986 ; *De l'éthique de la discussion* [ED], trad. M. Hunyadi, Le Cerf, 1992.

19. Contenu dans le recueil *Théorie critique*, trad. Collège de Philosophie, Payot, 1978.

minations pathologiques relevant du monde phénoménal au profit de la pure universalité de la liberté nouménale. Comme le précise Habermas,

l'éthique de la discussion abandonne la doctrine des deux règnes; elle renonce à la différence catégoriale entre le règne de l'intelligible, auquel appartiennent le devoir et la libre volonté, et le règne du phénoménal, qui englobe entre autres choses les inclinations, les motifs purement subjectifs, de même que les institutions de l'État et de la société (ED, 24).

Aux yeux de Habermas, la charge que Kant fait peser sur le sujet individuel est trop lourde pour pouvoir constituer le fondement d'une morale universaliste: ce que suppose Kant concernant le sujet moral, ce n'est rien de moins qu'une capacité quasi héroïque à s'arracher à la contrainte multiforme et permanente de son enracinement particularisant dans le monde empirique, sous sa forme naturelle et sociale. Les exigences de la morale kantienne sont telles qu'il paraît impossible qu'un individu plongé dans les méandres du monde empirique puisse y satisfaire, comme Kant semble parfois le reconnaître lui-même²⁰. À l'encontre de ce reliquat métaphysique du discours kantien, Habermas va tenter d'articuler l'universel et l'empirique au sein de la *pratique quotidienne du langage*, pour dégager non pas un point de vue transcendantal absolu — ce qui est précisément impossible, en raison de notre incapacité à nous arracher totalement au contexte du monde vécu qui est le nôtre — mais ce qu'il appelle (de nouveau) un point de vue «quasi-transcendantal», fournissant les modalités non pas d'un universel «substantiel» tout constitué, mais, plus modestement, de procédures d'*universalisation* progressive de nos normes d'action. Loin d'opposer le réel à l'idéal, l'éthique de la discussion devra s'appuyer sur la dynamique *idéalisante* de la communication langagière réelle pour faire émerger peu à peu l'universel à partir de la singularité du monde vécu par les individus. Comme le souligne Habermas,

on ne reconnaît la nécessité quasi-transcendantale, par laquelle des sujets disposés à l'intercompréhension s'orientent en fonction de prétentions à la validité, qu'à la contrainte qu'impose le fait de parler et d'agir sous des présuppositions idéalisantes. Le hiatus entre l'intelligible et l'empirique est réduit à une tension qu'on reconnaît à la force factuelle des présuppositions contrefactuelles, au sein même de la pratique communicationnelle quotidienne (ED, 24).

Autrement dit, l'auteur de *Morale et communication* substitue au dualisme kantien de l'empirique et de l'intelligible la pensée processuelle de ce qu'on

20. Cf. Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs* [FMM], 2^e section, AK IV 407, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 77: « Bien plutôt, si nous prêtons attention à l'expérience de la conduite des hommes, rencontrons-nous des plaintes fréquentes et, comme nous le reconnaissons nous-mêmes, justifiées sur le fait qu'il est absolument impossible d'indiquer des exemples certains de l'intention d'agir par devoir, et que, même si quelque chose se produit *conformément* à ce qu'ordonne le *devoir*, il reste pourtant encore douteux que cela soit accompli *proprement par devoir* et possède donc une valeur morale. »

pourrait appeler une *dualisation* entre les faits empiriques et des exigences contrefactuelles qui transcendent peu à peu leur contexte d'émergence pour incarner l'universalité morale sous la forme de contraintes pragmatiques qui viennent encadrer la discussion. Ainsi, dans le sillage de Kant, Habermas continue de penser la moralité à partir de la contrainte, mais il s'agit désormais non plus d'une contrainte privée reposant sur un dualisme métaphysique, mais d'une contrainte *pragmatique* se manifestant au sein de la sphère publique du langage commun. L'idée majeure de Habermas est ici que le langage ordinaire implique déjà de façon non thématifiée une normativité que le philosophe doit mettre en évidence, grâce à laquelle les individus parviennent à une compréhension mutuelle et une coordination spontanée de leurs visions du monde.

b) La deuxième prise de position critique de Habermas à l'endroit de la morale kantienne concerne ce qu'il appelle le *monologisme* du sujet transcendantal, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la validation des normes morales pourrait se faire en chacun de nous, dans la solitude de la réflexion sur nos principes subjectifs d'action. Du point de vue de Habermas, « l'éthique de la discussion dépasse l'approche purement intérieure, monologique, de Kant, qui escomptait de chacun qu'il entreprenne *in foro interno* [...] la mise à l'épreuve de ses maximes d'action » (ED, 24). Habermas estime, contre Kant et certaines démarches kantiennes contemporaines comme la fameuse « position originelle » de Rawls²¹, que la validation des normes ne peut s'accomplir que de façon *intersubjective*, par la discussion *réelle* entre les individus et non par la délibération isolée d'un individu adoptant de manière fictive le point de vue de ce que Mead nommait un « autrui généralisé ». On retrouve là une critique typiquement hégéliano-marxiste, consistant à soupçonner la prétendue universalité des lois formées par la conscience morale de n'être que l'universalisation abusive de principes émanant en réalité de vues particulières ou d'intérêts stratégiques de classes. Pour Habermas, la fondation des normes sera donc intersubjective, c'est-à-dire *dialogique*, ou ne sera pas : il est par conséquent impératif de contester la « réduction individualiste du concept intersubjectiviste d'autonomie », qui implique que « tout un chacun, en formant son jugement moral, est suffisamment capable, *en vertu de sa propre imagination*, de se mettre à la place de tout autre²² ».

c) Enfin, dans un troisième temps, Habermas s'en prend à la fameuse doctrine kantienne du « fait de la raison », doctrine selon laquelle la raison pratique se manifesterait sous la forme d'une expérience intérieure de la contrainte par le devoir, estimant qu'il y a là une pétition de principe qui

21. Voir Jürgen Habermas, MM, p. 87-88 et *Débat sur la justice politique*, trad. C. Audard et R. Rochlitz, Paris, Le Cerf, 1997, notamment p. 12-26.

22. *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 48.

permet à Kant de contourner le problème d'une véritable *fondation* de la morale. Selon Habermas, l'universalité morale ne saurait être postulée, mais doit être déduite en sa possibilité à partir d'une analyse conséquente du fonctionnement du langage humain. Le risque de se contenter d'une expérience intérieure de l'universel serait de n'atteindre qu'un pseudo-universel mystificateur, ce que refuse catégoriquement Habermas :

Seule une fondation du principe moral qui n'est pas d'emblée renvoyée à un fait de raison peut désamorcer le soupçon d'un paralogisme ethnocentriste. On doit pouvoir montrer que notre principe moral ne fait pas que refléter les préjugés d'un citoyen adulte, blanc, mâle, bourgeois, issu de la Mitteleuropa (ED, 18).

Là encore, la critique est classique, mais la solution que Habermas va donner à cet échec kantien sera quant à elle tout à fait originale. Ce faisant, Habermas va ici se séparer de façon décisive d'Adorno : là où celui-ci, dans la *Dialectique négative*, ne préservait de la démarche kantienne que l'idée problématique d'un *fait* de la morale qui n'aurait plus rien de rationnel et s'exprimerait de façon négative dans la vitalité opprimée du corps humain²³, Habermas choisit au contraire de préserver la raison pratique en renonçant à l'hypothèse de sa donation intérieure dans une conscience. Pour le dire d'une formule sans doute trop tranchée : concernant le « fait de la raison », Adorno choisit de garder le fait sans la raison, tandis que Habermas conserve la rationalité sans la factualité (du moins sans celle d'une pure législation pratique *a priori*, ce qui ne l'empêchera pas de thématiser la factualité empirique de la rationalité communicationnelle dans l'usage quotidien du langage). Dans cette divergence d'appréciation des insuffisances kantienues se profile une divergence plus profonde sur le statut de la rationalité pratique. Ce n'est donc point au niveau de la critique du transcendantalisme kantien que Habermas se sépare de façon décisive de ses prédécesseurs (Hegel, Marx, Horkheimer, Adorno), mais bien au niveau des leçons qu'il convient d'en tirer s'agissant d'une reprise à nouveaux frais du projet d'une rationalité pratique.

Pour résumer, ce que Habermas reproche avant tout à Kant du point de vue de l'éthique de la discussion, c'est d'avoir désolidarisé le problème de

23. Voir par exemple *Dialectique négative*, trad. Collège de Philosophie, Paris Payot, 1966, 3^e partie, chap. III, p. 442 : « Dans leur état de non liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique : penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive. Cet impératif est aussi réfractaire à sa fondation qu'autrefois la donnée de l'impératif kantien. Ce serait un sacrilège que de le traiter de façon discursive : en lui se donne à sentir corporellement dans la moralité le moment de son surgissement. Corporel, parce qu'il est l'horreur advenue dans la pratique face à l'insoutenable douleur physique à laquelle les individus sont exposés même après que l'individualité comme forme spirituelle de la réflexion eut été mise en demeure de disparaître. Ce n'est que dans un motif matérialiste sans fard que survit la morale. »

la raison pratique du seul lieu où cette raison aurait pu trouver une fondation plausible, à savoir la pratique quotidienne et intersubjective du langage humain au sein de contextes sociaux concrets. Faute de s'appuyer sur cette sphère primordiale du *Lebenswelt*, du monde de la vie quotidienne, la démarche kantienne demeure suspendue à des prémisses désormais inacceptables, qui en rendent la réalisation improbable. Kant nous propose une théorie morale trop restrictive (car limitée à un usage surhumain de la raison pure et aux normes rigoureusement universelles) et trop abstraite (car détachée des contextes sociaux intersubjectifs dans lesquels s'expriment les prétentions à la validité des individus). Pour autant, le programme kantien d'une rationalité pratique permettant de valider nos normes d'action en transcendant les particularismes de nos modes de vie demeure valide aux yeux de Habermas, à condition de le reformuler à partir de prémisses post-métaphysiques, débarrassées de l'attirail inadapté de la philosophie transcendantale. C'est cette reformulation qu'il nous faut à présent analyser.

(2) Habermas reprend le projet kantien de dégager une fondation de la moralité ordinaire, tout en critiquant les insuffisances de la démarche kantienne. Il entend défendre une conception concrète et dialogique de la théorie morale : c'est ce que résume l'expression d'« éthique de la discussion » (*Diskursethik*, qu'on rendrait mieux par « éthique discursive » ou « éthique de la discursivité »). Selon lui, quatre aspects essentiels de la pensée kantienne sont à préserver :

a) Tout d'abord, l'éthique de la discussion doit être *déontologique*, autrement dit s'occuper des critères contraignants de validation des normes, — ce que Habermas nomme le niveau proprement *moral* — et non pas du contenu des valeurs et des fins que nous devons poursuivre — ce qui correspond à un point de vue *téléologique*, et que Habermas nomme le niveau éthique (l'expression « éthique de la discussion » est trompeuse, puisqu'il ne s'agit pas en l'occurrence d'une éthique, mais plutôt d'une *méta-éthique*, c'est-à-dire une théorie de la constitution des normes morales).

b) Deuxième point d'accord avec Kant : l'éthique de la discussion doit être résolument *cognitivist*, ce qui revient à dire qu'elle doit supposer que les normes valides sont connaissables de façon analogue (et non identique) aux propositions vraies concernant le monde empirique. Aux yeux de Kant, la procédure d'universalisation des maximes contenue dans l'impératif catégorique devait permettre de connaître de façon objective quelles normes étaient valides, et pourquoi elles l'étaient. De même, pour Habermas, l'éthique de la discussion suppose que la justesse d'une norme ne relève pas de critères émotionnels, de simples coutumes ethnocentriques imposées sans raison ou d'intuitions ineffables, mais que cette justesse doit pouvoir faire l'objet d'une procédure rationnelle de justification. Comme le souligne Habermas

(ED, 17), l'éthique de la discussion « doit pouvoir répondre à la question de savoir comment des énoncés normatifs peuvent être fondés ». Parler de cognitivisme n'implique donc pas que nous puissions énoncer des vérités éthiques, telles que l'essence universelle du Bien ou du Mal, mais seulement la façon dont nous pouvons *justifier* les normes que nous adoptons. Habermas défend donc une version *déflationniste* de la théorie morale, contre les tentations métaphysiques de produire une connaissance objective des valeurs elles-mêmes. Comme le rappelle Habermas, « le philosophe de la morale ne dispose pas d'un accès privilégié aux vérités morales » (ED, 31).

c) Cela nous amène au troisième point d'accord avec Kant, qui éclaire le premier : l'éthique de la discussion assume une conception *formaliste* de la morale, ce qui signifie que c'est dans la forme de la procédure de justification de nos maximes, et non dans leur contenu déterminé, que réside le critère de la moralité. Le formalisme permet de comprendre exactement sur quoi porte le cognitivisme moral, puisque ce qu'il y a à connaître ici, c'est précisément la *forme* que prend la justification de nos normes d'action. Autrement dit, nous devons être capables, le cas échéant, de donner des *raisons* (et non simplement des motivations affectives) pour justifier les normes auxquelles nous nous conformons, faute de quoi nous ne disposerons d'aucun critère pour savoir si elles sont morales. Et qui dit raisons dit aussi contraintes rationnelles, contraintes que l'éthique de la discussion doit précisément mettre en forme pour donner au débat moral une prétention à la validité. Le point d'appui du formalisme kantien était l'impératif catégorique ; nous avons vu que l'accusation de monologisme conduisait Habermas à renoncer à ce procédé. Dès lors, ce qui vient prendre la place de l'impératif catégorique, c'est ce que Habermas nomme le « principe D », qu'il définit ainsi : « Une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que *participants à une discussion pratique* sur la validité de cette norme » (MC, 87). Ce principe permet de reformuler le principe kantien d'universalité de façon dialogique et concrète : pour fonder une norme morale, il faut que tous les intéressés puissent effectivement participer à la discussion de sa validité (tous les intéressés, et pas forcément tous les hommes, car il peut y avoir des discussions morales limitées à certains groupes humains, même si la morale concerne rigoureusement le genre humain en tant que tel). Si cette clause est difficilement réalisable dans son intégralité, elle permet toutefois d'incarner une idée régulatrice pour évaluer la validité d'une norme.

d) Enfin, l'éthique de la discussion se doit d'être résolument *universaliste*, non pas au sens où elle entendrait définir une fois pour toutes ce qui est universel et ce qui ne l'est pas, mais au sens où elle doit tendre à dépasser les limitations ethnocentriques de nos valeurs particulières. Pour Habermas, l'universalité de ces normes d'action se manifeste au sein même de la pra-

tique discursive, dans la mise en évidence de normes universelles qui sont implicites à nos discussions et qui révèlent peu à peu leur potentiel moral caché. Encore faut-il préciser que la discussion dont il est ici question n'est pas réductible à la simple communication de tous les jours : une norme n'est véritablement reconnue comme valide que quand elle se trouve discutée de façon *argumentée*, et quand elle est conforme à la *performativité* de cette argumentation, c'est-à-dire aux implications normatives liées à l'acte même d'argumenter. Ainsi, un énoncé qui implique une *contradiction performative* (contradiction entre l'énoncé et ses conditions d'énonciation) se trouvera dépourvu de validité morale.

Parmi les règles implicites de la discussion argumentée, il y a précisément la *règle d'universalisation* : en énonçant la justification d'une norme quelconque, je ne peux pas ne pas vouloir que mon argument puisse en principe être accepté par tous ceux qui y sont exposés ou pourraient l'être. Ce principe est le principe « U », dont l'énoncé est le suivant :

Toute norme valable doit satisfaire la condition selon laquelle : les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptées par *toutes* les personnes concernées (et préférées aux répercussions des autres possibilités connues de règlement (MC, 86-87).

C'est sur ce principe que repose en dernier ressort le principe D et toute l'éthique de la discussion : en effet, la discussion sur les normes implique d'elle-même le renvoi idéal à tous les destinataires de la norme. Autrement dit, l'universalité normative n'est pas seulement le but idéal de toute discussion, mais constitue le fondement, l'assise implicite et toujours déjà-là de la discussion elle-même. Pour Habermas, l'universel se précède ainsi toujours lui-même dans la constitution des normes morales par le renvoi implicite de l'argumentation à la totalité des êtres rationnels susceptibles d'en discuter.

La raison pratique se fonde désormais sur la pratique *effective* de la discussion argumentée, qui implique elle-même comme présupposition pragmatique l'exigence d'universalisation de l'argumentation proposée. L'éthique de la discussion parvient ainsi à retrouver l'universel au sein même des contextes sociaux où s'effectuent les débats éthiques : l'universel n'est plus le corrélat d'une raison pure, mais l'explicitation des conditions pragmatiques de la communication argumentée. Habermas parvient ce faisant à surmonter les insuffisances de la démarche kantienne : au fossé entre monde phénoménal et liberté nouménale se substitue ce que Habermas appelle « la force factuelle des présuppositions contrefactuelles » (ED, 24), c'est-à-dire le pouvoir structurant des normes de validité jusque dans nos échanges langagiers les plus courants, pouvoir qui devient explicite lorsque la communication ne fonctionne plus et qu'il faut se mettre d'accord explicitement, par la discussion, sur les normes de discours que l'on utilise.

Cet ancrage de la normativité morale dans la normativité communicationnelle permet à Habermas d'assouplir la ligne de partage entre ce qui est moral et ce qui ne l'est pas, en proposant un modèle graduel (peut-être plus aristotélicien que kantien) de l'élévation aux normes proprement morales. La raison pratique se trouve elle-même pensée de façon différenciée selon trois niveaux (qui rappellent les trois types d'impératifs chez Kant), le passage d'un niveau à un autre se faisant à l'occasion des conflits qui surgissent entre des sujets communiquant entre eux. 1) Le niveau *technique-pragmatique*, de la rationalité instrumentale, qui concerne les actions orientées vers des objets, comme les activités scientifiques, techniques ou économiques. Les conséquences des actions effectuées à ce niveau peuvent poser des problèmes en termes de finalité, du type « est-il bien ou mal, souhaitable ou non de faire telle ou telle action ? », ce qui fait passer au deuxième niveau. 2) Le niveau éthique concerne le rapport à une tradition (c'est-à-dire à des valeurs) permettant de définir ce qu'est une vie réussie : c'est le niveau *téléologique* de la définition de la valeur des actions en fonction de projets de vie déterminés. Les conflits téléologiques entre des traditions incompatibles font passer au troisième niveau. 3) Le niveau *moral* concerne le rapport à des principes d'action permettant d'arbitrer les conflits de valeurs, et relève de la *déontologie*. C'est ce niveau qui concerne en propre l'éthique de la discussion. La raison pratique redéfinie par l'éthique de la discussion intègre donc ces trois niveaux, contrairement à l'éthique kantienne qui se cantonnait au dernier. Il est ainsi possible de rendre compte de l'émergence concrète de la rationalité morale à partir des niveaux pré-moraux que sont la technique et l'éthique.

III. Le débat avec Apel : reconstruction par rapport à *versus* fondation

Cette gradation de l'élévation au plan moral s'accompagne d'un assouplissement de la contrainte transcendantale des normes de la discussion pratique, par où Habermas se démarque notablement de Karl-Otto Apel, lui aussi tenant d'une *Diskursethik* inspirée de Kant²⁴. Dès *Transformation de la philosophie* (1973), le projet d'Apel consiste à refonder une philosophie transcendantale sur d'autres bases que celles de Kant²⁵. On peut selon lui distinguer trois phases de la philosophie : 1) philosophie de l'être : on fonde la philosophie dans l'être, à partir d'une hiérarchie *ontologique* (intelligible/sensible, Dieu/créatures, infini/fini, etc.) ; 2) philosophie de la conscience : on fonde la philosophie sur les caractéristiques *a priori* de la conscience transcendantale ; 3) philosophie du langage : on fonde la philosophie sur les propriétés *a priori* du langage humain, plus précisément sur les propriétés *pragmatiques* du langage (et non sur ses seules propriétés sémantiques).

24. Pour une présentation synthétique de l'éthique de la discussion, voir Karl-Otto Apel, *Éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Le Cerf, 1994, notamment p. 33-100.

25. Voir l'introduction de Pol Vanderveelde à la traduction de *Transformation de la philosophie II*, Paris, Le Cerf, 2010, p. 9-59.

Apel entend exploiter ce nouveau modèle fondationnel issu des philosophies de Peirce, Wittgenstein et Heidegger pour proposer une fondation *pragmatico-transcendantale* de la raison : le seul fait de s'engager dans une discussion conduit à endosser les normes transcendantales présupposées dans l'argumentation : prétentions à la vérité, à la justesse normative et à la sincérité ou véricité²⁶. Le déni de cette acceptation tacite des normes de l'argumentation conduit tout droit à la contradiction performative, entre ce que l'on dit (refus des normes) et ce que l'on fait en le disant (acceptation des normes). La fondation ainsi produite est selon Apel « ultime », car non seulement elle sous-tend toute argumentation, mais elle sous-tend aussi les discussions visant à falsifier cette norme : elle est donc infalsifiable²⁷. Cette *Letzbegründung* a en outre un statut de norme *morale* (et non seulement épistémique) car elle constitue un cadre normatif fort pour définir son comportement vis-à-vis d'autrui : l'éthique de la discussion n'est ainsi pas seulement, pour Apel, une méta-éthique (qui rend compte de la formation des normes éthiques) mais aussi une éthique *substantielle* qui fournit des motivations morales. C'est ici que l'entente habermassienne du transcendantal se sépare de celle de l'auteur de *Transformation der Philosophie*.

Les désaccords de Habermas avec Apel portent essentiellement sur deux points importants : 1) la possibilité d'une fondation ultime de la raison sur des conditions transcendantales de validité ; 2) le caractère lui-même moral de la contrainte normative au sein de la discussion²⁸.

Selon Apel, se demander pourquoi être moral ou raisonnable, par le simple fait de poser la question « pourquoi ? », revient à adopter une attitude réflexive et prédisposée à l'argumentation, donc à reconnaître toujours déjà les normes éthiques qui régissent la communication intersubjective au sein d'une communauté. Habermas est d'accord avec Apel pour dire que tout individu qui questionne ou argumente se trouve par là même inséré dans le tissu normatif de la communauté de communication. Cependant, précise Habermas, la mise en évidence philosophique de cette insertion dans un contexte normatif a un statut épistémique, et non pas existentiel : autrement dit, elle permet de déterminer un cadre procédural pour des discussions pratiques particulières, mais elle ne constitue pas elle-même une « super-norme » nous prescrivant de réaliser l'universel ou la justice en général ; ou encore : elle n'a pas la force d'obligation que Kant reconnaissait à l'impératif catégorique, mais seulement un rôle *régulateur* dans nos discussions pratiques particulières. Selon Habermas, on ne peut pas dénier à la raison pratique son statut de pur principe intelligible (qu'elle a chez Kant) tout en voulant en

26. Voir *Le logos propre au langage humain*, trad. J.-P. Cometti, Combas, L'Eclat, 1994, p. 49.

27. À ce sujet, voir « La question d'une fondation ultime de la raison », trad. S. Foisy et J. Poulain, *Critique*, n° 413, 1981, p. 895-928.

28. Pour ce qui suit, voir *ED*, chap. VI, p. 165-173.

garder la « toute-puissance » : le transcendantal constitué par les présuppositions de l'argumentation est un *transcendantal faible*, impuissant à motiver à lui seul l'agir moral des individus, et incapable de se définir comme le « point d'Archimède » ultime des savoirs humains.

Le premier argument est le suivant : l'éthique de la discussion peut expliciter quelles sont les normes morales impliquées dans la discussion, elle peut donc *reconstruire* de manière rationnelle le cadre normatif d'une telle discussion et mettre ainsi en évidence le primat des actes illocutoires tournés vers l'entente par rapport aux actes perlocutoires qui caractérisent l'action stratégique. Mais elle ne peut à elle seule *fonder* la volonté des acteurs individuels d'être moraux, c'est-à-dire la volonté de se conformer le plus possible aux normes de la discussion, donc aux normes de justice. Comme le souligne Habermas, qui marche de nouveau dans les pas d'Aristote (*Ethique à Nicomaque*, X, 10) : « Apel veut "fonder" philosophiquement quelque chose qu'on ne peut pas accomplir par des arguments. Plutôt que par l'argumentation, une volonté bonne est éveillée et encouragée par la socialisation au sein d'une forme de vie favorable au principe moral » (ED, 168), à quoi peuvent s'ajouter, selon lui, la force de la parole prophétique, de la littérature et des arts. Pour le dire autrement (ED, 169) : « Le problème de la faiblesse de la volonté n'est pas résolu par la cognition morale. » Apel surestime le pouvoir de la philosophie en lui assignant un rôle existentiel de motivation morale : la philosophie ne peut assumer à elle seule ce rôle motivationnel, car la motivation morale, c'est-à-dire le fait d'être réceptif à des arguments moraux, est par définition indépendante (car préalable) aux arguments eux-mêmes.

À quoi s'ajoute un second argument : vouloir que la philosophie oriente la vie des individus, c'est outrepasser l'interdit postmétaphysique de défendre des positions substantielles, donc métaphysiques en morale. Le philosophe n'a pas d'accès privilégié aux valeurs morales et doit se contenter d'indiquer les meilleures procédures pour y accéder. Apel, en cela infidèle à Kant²⁹, est selon Habermas pris en flagrant délit de vouloir réinstaurer le « Philosophe-roi » (ED, 175), celui qui fonde en raison le savoir et l'agir, figure à laquelle Habermas oppose celle du *philosophe-médiateur*, qui articule le monde vécu, les savoirs formalisés et les structures des institutions pour en dégager la cohérence possible, sans position de surplomb. Cette tentation d'un retour au philosophe-roi se retrouve dans le fondationalisme d'Apel : l'idée que la philosophie, contrairement aux sciences, serait infailible, car détentrice des critères de toute faillibilité (les normes transcendantales).

29. Rappelons que pour Kant, la philosophie ne doit pas « dépouiller l'entendement commun des hommes » mais se contenter de « présenter le système des mœurs d'une manière plus facile à appréhender, ainsi que pour exposer les règles s'appliquant aux mœurs d'une façon plus commode pour l'usage (et davantage encore pour la discussion) » (FMM, 1^{ère} section, AK IV 404, *op. cit.*, p. 75).

tales de la discussion) se présente à Habermas comme un « fondamentalisme résiduel », « la philosophie devient ainsi le dernier refuge de certitudes dont, sinon, sous la réserve devenue universelle du faillibilisme, on ne peut plus disposer » (171). Or d'une part, cette idée d'une hiérarchie des savoirs est démentie par la démultiplication et le recoupement des foyers de sens, d'autre part, même si *de fait* il nous paraît impossible de remettre en cause les présupposés pragmatiques de l'argumentation, *en droit* il n'est pas impossible de supposer que notre forme de vie actuelle, et notamment notre forme de communication, soit altérée à l'avenir et rende nécessaire un changement de paradigme. Les présuppositions pragmatiques sont « factuellement indispensables », on ne peut envisager en l'état actuel des choses comment on pourrait les remettre en cause, mais leur force transcendante demeure sous condition, « faible », « sous réserve de la constance de cette forme de vie » qui est la nôtre (ED, 172). Or pour penser cette « preuve transcendante en un sens faible » de la dimension incontournable des présuppositions pragmatiques, il n'est nul besoin de fondation ultime : la reconstruction rationnelle et faillible de notre forme de vie suffit. Conclusion de Habermas (ED, 173) : « une fondation ultime n'est ni possible, ni nécessaire » — ni possible, car requérant une hiérarchie des savoirs et une stabilité de notre forme de vie dont nous n'avons aucune garantie, ni nécessaire car la reconstruction de la dimension « quasi transcendante » des présupposés de la discussion suffit à nous doter de normes universelles permettant d'organiser les procédures de discussion pratique.

Face à la tentation apélieenne de restaurer les droits de la philosophie première, Habermas défend une conception résolument postmétaphysique, déflationniste et humble de la philosophie, sans pour autant renoncer à sa prétention universaliste. Le débat avec Apel lui aura permis de préciser les contours de sa démarche « quasi-transcendante » sur le plan pratique, en défendant un transcendantalisme faible, faillible, voué à l'immanence indépassable d'une forme culturelle de vie marquée par la contingence et la possibilité du changement. Ainsi s'esquisse peu à peu une entente de plus en plus *pragmatiste* du kantisme qui doit désormais permettre d'affermir la base *théorique* de l'édifice, en lieu et place de la théorie autoréflexive des intérêts de connaissance.

IV. La détranscendentalisation pragmatiste des Idées kantiennees

Les écrits de la fin des années 1990 marquent le retour à une focalisation de Habermas sur les aspects les plus théoriques de son œuvre, désormais en étroit dialogue avec la tradition pragmatiste³⁰, après un long détour par la

30. Sur les différentes facettes du rapport de Habermas au pragmatisme, voir Jean-Pierre Cometti, « Jürgen Habermas et le pragmatisme », in R. Rochlitz (dir.), *Habermas. L'usage public de la raison*, op. cit., p. 67-94 et Mitchell Aboulafia, Myra Bookman et Catherine Kemp (dir.), *Habermas and Pragmatism*, op. cit.

théorie de la morale, du droit et de la démocratie (VJ, 263). Dans le cadre de recherches visant à éclaircir « la question ontologique du naturalisme » (la compatibilité entre les attentes normatives à vocation universelle émanant des participants à des processus d'entente réciproque et les conditions contingentes de développement des formes de vie qui servent de contexte naturel et social à de tels processus) et « la question épistémologique du réalisme » (la compatibilité du postulat d'un monde empirique indépendant et de l'immersion dans un langage dont les schèmes conceptuels médient notre rapport à la réalité), Habermas en vient à préciser une nouvelle fois le rapport que son projet entretient avec le kantisme (VJ, 264). L'idéalisme transcendantal se trouve doublement questionné, (1) comme *transcendantal* (dans sa confrontation au naturalisme) et (2) comme *idéalisme* (dans sa confrontation au réalisme). Le résultat de cette ultime décantation du criticisme doit désormais consister dans un « pragmatisme d'inspiration kantienne » s'appuyant sur un « fait transcendantal », celui d'une sensibilité commune à la rationalité argumentative qui rend les hommes capables d'apprentissages cognitifs et moraux, fait qui doit lui-même être interprété (afin de ne pas retomber dans les travers dogmatiques dénoncés par Hegel) à la lumière du « constat postmétaphysique » de l'impossibilité de transcender la contextualité des formes culturelles de vie pour faire prévaloir un sens universel libéré du faillibilisme de tels apprentissages (VJ, 270-271).

(1) À la suite de Richard Rorty³¹, Habermas en vient à présenter la philosophie du xx^e siècle comme un processus multiforme de « détranscendentalisation » du sujet théorique et pratique, par quoi il faut entendre une réinterprétation déflationniste (libérée des reliquats fondationalistes de la subjectivité transcendantale) de la recherche des conditions universelles et nécessaires de la connaissance et de l'action. Non seulement le cadre de la réflexion transcendantale ne saurait plus être celui, mentaliste, de l'auto-réflexion d'un sujet solitaire accédant de manière privée (et, à ce titre, privilégiée) à la quintessence de ses structures internes, mais il ne saurait être question d'accorder à la dualité *a priori*/*a posteriori* la rigidité métaphysique d'une frontière étanche entre deux règnes absolument séparés. Par conséquent, la nécessité des présuppositions pragmatiques du langage

doit plutôt être comprise en un sens wittgensteinien qu'en un sens kantien — il ne faut pas les comprendre au sens transcendantal de conditions universelles, nécessaires et intelligibles, dénuées d'origine, mais au sens grammatical de ce que l'on ne peut éviter et qui résulte de la cohérence conceptuelle interne d'un

31. Voir Rorty, « Epistemological Behaviourism and the De-transcendentalization of Analytic Philosophy », *Neue Hefte für Philosophie*, 9, 1978, reproduit dans R. Hollinger (dir.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985.

système que nous avons acquis et appris à maîtriser mais qui n'en est pas moins « incontournable pour nous »³².

On pourrait parler ici, s'agissant de cet infléchissement pragmatiste du motif transcendantal, d'un sens *apagogique faible* ou *déflationniste*: « "l'analyse transcendantale" désigne une recherche des conditions présumées universelles, certes incontournables mais seulement *de facto*, qui doivent être remplies pour que certaines pratiques ou opérations fondamentales puissent être réalisées » (VJ, 273). On voit ici intervenir une nouvelle modulation du thème « quasi-transcendantal »: le « quasi » concerne ici une nécessité purement *factuelle*, qui s'exprime sur le mode du « ce sans quoi... », privée de l'assise *de jure* que lui procurait l'a priorité souveraine du sujet transcendantal. Conjuguant les analyses husserliennes du monde de la vie³³ et la conception deweyenne de l'expérience, Habermas appréhende désormais la question transcendantale selon des « perspectives élargies »: « comme nous donnons au concept d'expérience un sens pragmatiste, la connaissance est considérée comme fonction d'un ensemble de processus d'apprentissage, auxquels l'ensemble des pratiques du monde vécu apporte sa contribution » (VJ, 274).

Une telle refonte pragmatiste du sens de l'expérience humaine (déjà présente dans l'élaboration de la *Diskursethik* mais recouverte par la persistance de prémisses universalistes fortes) permet à Habermas d'établir un réseau serré de correspondances entre les « présuppositions idéalisantes » inhérentes à la pratique communicationnelle et les idées directrices de la pensée kantienne: « "l'idée cosmologique" de l'unité du monde » se transpose sous la forme de la « supposition pragmatique d'un monde commun », « "l'idée de liberté" comme postulat de la raison pratique » devient « la supposition pragmatique de la rationalité d'acteurs tenus pour pleinement responsables », « le mouvement totalisant de la raison en tant que "faculté des idées" qui transcende tout conditionné en se fondant sur un inconditionné » prend désormais l'apparence de « l'inconditionnalité des prétentions à la validité émises dans l'agir communicationnel », tandis que « la raison comme "faculté des principes" à laquelle est conféré le rôle d'un tribunal suprême de tous les droits et de toutes les prétentions » se mue en une « discussion rationnelle comme forum incontournable de toute justification possible » (IC, 21-22). Paradoxalement, cette pragmatisation du kantisme (proche à certains égards de celle opérée par Hilary Putnam, même si Habermas ne se reconnaît pas dans sa « loyauté divisée » entre une philosophie théorique

32. *Idéalizations et communication [IC]*, trad. Ch. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2006, p. 19.

33. Sur les mérites de la conception husserlienne de la constitution par rapport à la perspective transcendantale de Kant, voir *Sociologie et théorie du langage*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1995, p. 29 sq.

kantienne et une philosophie pratique aristotélicienne³⁴) s'accompagne d'une réévaluation notable de la théorie kantienne de la subjectivité. S'il demeure patent que « Kant a repris le concept non analysé de subjectivité ou de conscience de soi, qui est constitutif du cadre mentaliste » critiqué avec pertinence par le jeune Hegel puis par des penseurs comme Peirce, Heidegger ou Wittgenstein (VJ, 130), Habermas loue l'auteur de la *Critique de la raison pure* d'avoir su proposer trois types d'autoréflexion « qui sont indépendants du cadre catégoriel du mentalisme » : la reconstruction rationnelle des conditions subjectives des jugements d'expérience dans l'Analytique transcendantale, la résolution critique des illusions de la raison pure dans la Dialectique transcendantale, la refonte du concept de liberté comme autonomie inséparable d'un « décentrement de la vision de soi et du monde que l'on a soi-même au moyen d'une considération égale des points de vue de tous les autres intéressés » (VJ, 130-131). Par-delà la critique post-hégélienne du mentalisme inhérent à la promotion incontrôlée de la conscience de soi transcendantale, le kantisme serait apte à proposer les lignes directrices d'un rapport épistémique, éthique et moral à soi-même qui demeure exempt des dérives de l'idéalisme absolu et peut, de ce fait, être incorporé de manière féconde à une conception résolument pragmatiste du savoir, de la communication et de l'action humaines.

(2) Encore faut-il, pour récolter les fruits d'un tel transcendantalisme « détranscendantalisé », être en mesure de dissiper les ambiguïtés d'un idéalisme réduisant la vérité du monde à un sens seulement épistémique, seulement « pour nous », ce qui constituait le défaut, reconnu comme tel, de la conception intersubjectiviste et langagière de la vérité exposée dans « Théories relatives à la vérité (*Wahrheitstheorien*)³⁵ ». La conversion du dispositif transcendantal kantien en une pragmatique universelle du langage apte à remonter aux conditions de possibilité de la communication conduisait, dans la lignée de Peirce et de Dummett, à assimiler la vérité à un consensus asymptotique visé par les participants à une argumentation raisonnée : ainsi se trouvait perdue l'idée d'un « sens non épistémique du concept de vérité » (VJ, 299), celui de la référence spontanée à un monde objectif indépendant des perspectives épistémiques des individus. Face à une réduction idéaliste

34. Voir Jürgen Habermas, « Valeurs et normes. À propos du pragmatisme kantien de Hilary Putnam », trad. R. Rochlitz, in R. Rochlitz (dir.), *Habermas. L'usage public de la raison*, op. cit., p. 199-236.

35. Voir *Logiques des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 275-328. Pour une critique interne de cette conception, voir Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1986, p. 51-113 et Cristina Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge (MA), MIT Press, 1999, chap. VI et VII. Sur le caractère inadéquat de la théorie consensuelle de la vérité et sa refonte en un sens pragmatiste et réaliste, voir Luc Langlois, « Habermas et la question de la vérité », *Archives de Philosophie*, 2003, 3, p. 563-583.

abusive de la vérité à la justification rationnelle ou à l'assertabilité garantie, qui constitue la pente naturelle du *Linguistic Turn* cantonné à une approche sémantique du langage, il convenait donc de pragmatiser pour de bon ce kantisme linguistique encore trop teinté d'idéalisme que nous présentait la *Théorie de l'agir communicationnel* pour faire droit à l'exigence réaliste d'un monde appréhendé comme l'arrière-plan non problématique des apprentissages et des actions humains.

Dans la *pratique*, nous avons besoin de considérer nos certitudes comme des *vérités* qui transcendent toute justification, faute de quoi de telles certitudes ne pourraient pas jouer leur rôle de support de nos actions. « Nous ne traversons pas un pont et nous ne conduisons pas non plus notre voiture en proie à une attitude hypothétique, nourrie par notre interrogation quant à la fiabilité technologique et statistique du savoir-faire des ingénieurs à qui nous devons ce pont ou ce véhicule³⁶. » Tel est ce que Habermas appelle « le mode performatif propre à l'inconditionnalité d'un tenir-pour-vrai » : dans l'action et dans le monde vécu en général, nous sommes obligés de suspendre tout faillibilisme, toute réserve concernant ce que nous tenons pour vrai et de considérer cette vérité comme étant non seulement intersubjective, mais objective, « réelle ». Ce n'est que lorsqu'une certitude est *remise en cause* (par un désaccord pratique, un problème technique, un conflit moral, etc.) que celle-ci se trouve soumise à la discussion et traitée uniquement sur le mode de la *justification* intersubjective; le vrai, alors, se réduit *momentanément* à l'acceptabilité rationnelle; mais une fois l'accord obtenu, cette acceptabilité rationnelle intersubjective se trouve réinvestie dans le monde vécu comme une *vérité* objective inconditionnelle. Quoi qu'en disent Kant et ses épigones, ce n'est pas la raison philosophique qui exige l'inconditionné, c'est l'action même, c'est la conduite quotidienne de notre vie pratique. La sphère de la pratique obéit à un *réalisme objectif* de principe, là où la sphère de la discussion obéit à un *idéalisme intersubjectif* qui replace toute prétendue vérité sur le terrain faillibiliste de la justification.

Les pragmatistes qui, à l'instar de Rorty, flirtent allégrement avec l'antiréalisme, se mettent en porte-à-faux avec les acteurs du monde vécu, en refusant le réalisme qui est nécessaire à leurs actions, faute d'avoir distingué, dans le monde vécu, entre le moment de la *justification* (dans lequel la vérité a le sens épistémique d'acceptabilité rationnelle) et le moment de l'*action* (dans lequel la vérité retrouve le sens robustement réaliste de correspondance avec la réalité objective). Comme le dit Habermas, les discussions sont des sortes de « machines à laver » (*EDQV*, 75) qui permettent, dans des circonstances d'échec pragmatique ou pratique, de filtrer et de nettoyer nos croyances et d'en dégager un éventuel potentiel d'universalité; mais elles ne sont que cela: au-delà, dans la quotidienneté de nos pratiques, le réalisme

36. *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité [EDQV]*, trad. P. Savidan, Paris, Grasset, 2003, p. 73.

reprend ses droits, et avec lui la retraduction des justifications rationnelles comme vérités pragmatiques.

On voit ainsi que ce n'est qu'au terme de son parcours théorique que Habermas parvient à donner un sens relativement satisfaisant à la démarche «quasi-transcendantale» qu'il entend assumer depuis les années soixante. Ce n'est que dans l'articulation explicite d'une théorie de la *discussion* et d'une théorie de l'*action* que devient possible la traduction postmétaphysique et post-mentaliste des idées nourricières du criticisme kantien, traduction qui fait droit à la fois à la possibilité d'une reconstruction *rationnelle* des présuppositions *transcendantales* de la rationalité théorique et pratique des hommes, et à la prise en considération de l'enchâssement d'une telle rationalité dans la *naturalité* évolutive de formes de vie au sein desquelles les individus se rapportent forcément de manière *réaliste* à un monde commun. Il devient alors possible d'introduire une certaine continuité, par-delà les reformulations et les corrections successives, dans les variations du thème «quasi-transcendantal» au cours du développement de l'œuvre de Habermas: par-delà les ambiguïtés initiales de la théorie des intérêts de connaissance, l'éthique de la discussion a permis de reformuler de manière cohérente l'exigence de préserver une théorie critique des activités humaines par-delà les égarements de l'idéalisme absolu et du positivisme, tandis que l'élaboration d'un pragmatisme kantien a rendu possible une articulation féconde de la prémisse marxiste et darwinienne d'une insertion des activités humaines dans des formes de vie évolutives et de la prémisse kantienne d'un potentiel d'universalité présent de manière immanente dans de telles activités. Une telle naturalisation d'un kantisme lui-même devenu linguistique rend à son tour possible la reformulation du «réalisme empirique» kantien dans le cadre d'une théorie de l'action dont la discussion n'est désormais que l'interlude critique. L'instabilité initiale du «quasi» s'est ainsi mue en une déflation maîtrisée et assumée de l'injonction kantienne à rendre réflexivement raison du «ce sans quoi» la production d'un sens universel par un être rationnel fini ne serait tout simplement pas envisageable.

Critique et réflexion

La réflexion dans la Théorie critique de l'École de Francfort

Franck Fischbach

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038205ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038205ar>

[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

Fischbach, F. (2016). Critique et réflexion : la réflexion dans la Théorie critique de l'École de Francfort. *Philosophiques*, 43 (2), 233–248.
<https://doi.org/10.7202/1038205ar>

Résumé de l'article

Le concept de réflexion joue un rôle clé dans la constitution de la théorie critique dès les premiers textes de Horkheimer dans les années 30. Mais la théorie critique n'a pas le monopole de la réflexion et la théorie traditionnelle la met également en oeuvre : c'est donc qu'il y a une spécificité de la réflexion engagée par la théorie critique. Au fil d'une enquête qui va de Horkheimer à Habermas, le présent article tente de localiser cette spécificité dans la particularité d'une expérience qui conduit à la réflexion, à l'adoption de l'attitude critique et ouvre l'horizon de l'émancipation.

Critique et réflexion

La réflexion dans la Théorie critique de l'École de Francfort

FRANCK FISCHBACH

Université de Strasbourg / CREPHAC EA 2326

RÉSUMÉ — Le concept de réflexion joue un rôle clé dans la constitution de la théorie critique dès les premiers textes de Horkheimer dans les années 30. Mais la théorie critique n'a pas le monopole de la réflexion et la théorie traditionnelle la met également en œuvre : c'est donc qu'il y a une spécificité de la réflexion engagée par la théorie critique. Au fil d'une enquête qui va de Horkheimer à Habermas, le présent article tente de localiser cette spécificité dans la particularité d'une expérience qui conduit à la réflexion, à l'adoption de l'attitude critique et ouvre l'horizon de l'émancipation.

ABSTRACT — The concept of reflection plays an important part in the critical theory right from the beginning of the Frankfurter School in Horkheimer's texts during the 30s. However, the critical theory doesn't have a monopoly on reflection and the traditional theory resorts also to it. Therefore, the critical use of the reflection must have a specificity that the present article aims at bringing to light. Following a path from Horkheimer to Habermas, this article tries to set this specificity in an individual and collective experience that can lead to reflection, to the adoption of the critical attitude and opens the perspective of emancipation.

Dès les textes fondateurs des années 30, la théorie critique se présente et se comprend elle-même comme la mise en œuvre d'une démarche de type essentiellement réflexif. Il n'y a de théorie critique possible ou de théorie possible comme critique que grâce à la réflexion. Le propre de cette réflexion est de produire ce que Horkheimer appelait une « clarification » (*Klärung*). Encore cet effet de clarification provoqué par la réflexion n'a-t-il rien de spécifique à la théorie de type critique : une réflexion provoquant une clarification existe bien sûr aussi dans la théorie de type traditionnel. Horkheimer le mentionne d'ailleurs lui-même :

la pensée bourgeoise est ainsi faite que, dans la réflexion¹ sur son propre sujet (*Subjekt*), elle reconnaît de façon logiquement nécessaire l'*ego* qui s'imagine être autonome ; cette pensée est par essence abstraite et son principe est l'indi-

1. Notons que dans la version du texte initialement parue en 1937 dans la *Zeitschrift für Sozialforschung*, le terme utilisé était « *die Rückwendung* » (que l'on peut rendre par « retour sur soi ») ; c'est dans la réédition de 1968 que Horkheimer a remplacé « *die Rückwendung* » par « *die Reflexion* ». On peut voir là, de la part de Horkheimer, une volonté de rendre plus explicite et plus immédiatement identifiable le concept philosophique de réflexion que le terme de *Rückwendung* dissimulait ou rendait inapparent.

vidualité coupée de tout devenir, l'individualité qui se prend pour la cause première du monde, voire carrément pour le monde même².

On a là le produit de la clarification engendré par la théorie traditionnelle quand elle réfléchit au sujet qui est le sien et tente de le saisir réflexivement : le produit de cette clarification réflexive est dans ce cas l'*ego* comme sujet à la fois individuel et universel (universel dans son individualité, c'est-à-dire dans son isolement) de la pensée ou de la connaissance, c'est-à-dire l'*ego* comme sujet abstrait de la pensée. Abstrait, ce sujet tel que mis au jour par la réflexion de la théorie traditionnelle l'est parce qu'il est considéré abstraction faite de « ses rapports réels avec d'autres individus et avec des groupes, de sa confrontation avec une classe déterminée », et indépendamment de « son insertion médiatisée dans l'ensemble de la société et dans la nature »³. La clarification réflexive n'est donc pas propre en elle-même à la seule théorie critique, de sorte que la clarification qui est propre à la réflexion engagée par le théoricien critique doit posséder quelque chose de particulier et de spécifique qui la distingue de la réflexion telle qu'elle est pratiquée dans le cadre d'une théorie de type traditionnel.

Cette spécificité est ainsi décrite par Horkheimer :

dans une pensée critique véritable, la clarification ne possède pas seulement le sens d'un processus logique, mais tout autant celui d'un processus historique concret ; dans le cours de ce processus, ce qui change, c'est aussi bien la structure sociale dans son ensemble que la relation du théoricien à la société en général, autrement dit : ce qui change, c'est le sujet autant que le rôle de la pensée⁴.

De cette proposition, on peut déjà déduire que la réflexion, dans le cadre d'une théorie de type critique, produit une clarification qui a ceci de spécifique qu'elle possède une dimension *expérientielle*. Cela signifie que la clarification réflexive propre à la théorie critique n'a pas lieu pour la pensée seulement, dans le seul élément de la pensée ou, comme le dit Horkheimer, qu'elle n'est pas seulement un « processus logique ». La clarification réflexive de type critique produit des effets, en l'occurrence des effets de transformation, à la fois sur le sujet même de la réflexion et sur les rapports que le sujet de la réflexion entretient avec le monde qui est le sien. Le sujet expérimente donc une transformation, un changement de ses rapports au monde et une modification de lui-même comme accompagnant ou résultant de la mise en œuvre de la réflexion quand celle-ci est menée d'un point de vue critique.

2. Max Horkheimer, « Traditionelle und kritische Theorie » (1937), in : *Traditionelle und kritische Theorie, Fünf Aufsätze*, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 2011, p. 227 [noté : TKT] ; *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. C. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard, 1974, p. 42 (noté : TTTC ; traduction modifiée par nous, F. E.).

3. TKT, p. 227 ; TTTC, p. 43 (trad. modifiée).

4. TKT, p. 228 ; TTTC, p. 43 (trad. modifiée).

Pour le dire autrement, la réflexion clarifiante ou la clarification réflexive, quand elles sont critiques, ont pour effet de modifier ou transformer à la fois le rapport sujet/objet et le sujet lui-même. Un exemple intéressant et utile est donné par Horkheimer quand il entreprend de distinguer entre la théorie critique et une autre démarche intellectuelle qui peut paraître en être relativement proche et avec laquelle il serait aisé de la confondre : la théorie critique reposant sur « une attitude [*ein Verhalten*] qui consiste à prendre pour objet la société elle-même⁵ » et à considérer « le travail productif sur le plan de la théorie⁶ » comme une activité sociale parmi les autres qui résulte comme les autres de la division sociale du travail et qui fait l'objet, comme toute activité utile, d'une demande sociale⁷ — la théorie critique donc, parce qu'elle approche le travail théorique de cette façon, peut être aisément confondue avec une démarche de type sociologique qui prendrait pour objet d'analyse « le caractère socialement conditionné des théories⁸ ». Horkheimer explique que ce serait là une erreur dans la mesure où une enquête portant sur les déterminismes et les conditionnements sociaux qui pèsent sur les théories scientifiques et philosophiques relève elle-même encore complètement de la théorie traditionnelle :

l'étude de l'idéologie ou la sociologie du savoir, que l'on a extraites en dehors de la théorie critique de la société et que l'on a établies comme des disciplines particulières, ne se trouvent en contradiction ni selon leur essence ni d'après leur ambition avec la manière courante de procéder propre à la science qui ordonne des faits⁹.

On a en réalité affaire ici à une démarche typique de la théorie traditionnelle qui, d'une part, connecte des faits ou des ordres de faits les uns aux autres (en vue de mettre au jour des connexions régulières) et qui, d'autre part, considère les faits en questions comme extérieurs au théoricien et indépendants du scientifique.

Il ne s'agit certes pas de nier que, dans ces tentatives de connecter l'ordre des idées et des représentations avec celui des processus sociaux, et de mettre au jour les conditionnements sociaux qui pèsent sur la formation des idées et des représentations, il y ait la mise en œuvre d'une forme de réflexion : simplement, « la connaissance de soi de la pensée est ici réduite au fait de dévoiler les relations entre les positions intellectuelles qu'on adopte et le lieu social qu'on occupe¹⁰ ». Or, ajoute Horkheimer, « la structure de l'attitude critique — dont les intentions s'étendent au delà de la praxis sociale régnante — n'est certainement pas plus apparentée à de telles disci-

5. TKT, p. 223 ; TTTC, p. 38.

6. *Ibid.*, p. 37.

7. *Ibid.*

8. TKT, p. 225 ; TTTC, p. 40 (trad. modifiée).

9. TKT, p. 226 ; TTTC, p. 40-41 (trad. modifiée).

10. TKT, p. 226 ; TTTC, p. 41 (trad. modifiée).

plines sociales qu'à la science de la nature¹¹ ». Et si elle ne l'est pas, c'est pour la raison suivante: « l'opposition [de l'attitude critique] au concept traditionnel de la théorie ne provient de façon générale pas tant d'une différence des objets que d'une différence des sujets¹² ». En d'autres termes, il ne suffit pas, pour qu'une réflexion soit critique et relève de la théorie critique, qu'elle porte sur des objets sociaux, et ce n'est pas parce qu'une réflexion portera sur le contexte social de formation des idées et des représentations qu'elle sera pour autant une réflexion critique: ce n'est pas *l'objet* de la réflexion qui compte, c'est son *sujet*. Et le propre de la réflexion critique est de reposer sur une transformation de l'attitude du sujet réfléchissant, sur une modification de son attitude qui ne peut elle-même s'expliquer que par une certaine *expérience* qui est effectivement faite par le sujet. La question est de savoir quelle est la nature de cette expérience.

Lorsque Horkheimer écrit que « la confiance dans le fil conducteur que la vie sociale, telle qu'elle se déroule maintenant, met dans la main de chacun fait complètement défaut à l'attitude critique¹³ », il faut comprendre que ce manque complet de confiance repose sur une expérience faite par le sujet qui adopte cette attitude critique: le résultat de cette expérience faite par l'individu qui adopte l'attitude critique est qu'il ne se comporte plus de la même manière et, notamment,

qu'il [n']accepte [plus] comme données les déterminations fondamentales de son existence et [n']aspire [plus] à les satisfaire, [ne] trouve [plus] sa satisfaction et son honneur dans le fait d'accomplir autant qu'il le peut les devoirs liés à la place qu'il occupe dans la société, et [n']accomplit [plus] consciencieusement son devoir avec toute l'énergie critique qui peut être mise dans le détail¹⁴.

Mais en quoi consiste véritablement l'expérience qui produit subjectivement un tel résultat, et pourquoi conduit-elle à une telle défiance envers la société telle qu'elle est? Cette expérience est fondamentalement celle du « caractère scindé de la totalité sociale dans sa forme actuelle¹⁵ », ou plutôt: l'expérience consiste en ce que ce « caractère scindé de la totalité sociale dans sa forme actuelle se développe en une contradiction consciente chez les sujets de l'attitude critique¹⁶ ».

Les sujets de l'attitude critique (ou de la « conduite » critique, *Verhalten*) font donc l'épreuve ou l'expérience d'une scission de la société qui accède chez eux au niveau de la conscience d'une contradiction. Les termes de cette contradiction peuvent être décrits de la façon suivante. D'un côté les sujets en passe d'adopter l'attitude critique « reconnaissent l'organi-

11. *Ibid.*; *ibid.* (trad. modifiée).

12. *Ibid.*; *ibid.* (trad. modifiée).

13. TKT, p. 224; TTTC, p. 38 (trad. modifiée).

14. *Ibid.*; *ibid.*, p. 38 (trad. modifiée).

15. *Ibid.*; *ibid.*, *ibid.*

16. *Ibid.*; TTTC, p. 39 (trad. modifiée).

sation présente de l'économie et l'ensemble de la culture qui est fondée sur elle comme les produits du travail humain, comme l'organisation dont l'humanité s'est dotée et dont elle était capable à cette époque¹⁷ ». De ce point de vue là, parce qu'ils comprennent l'organisation sociale existante comme celle que le travail humain a engendrée et produite, les sujets peuvent s'identifier à cette organisation dès lors qu'ils la reconnaissent comme étant aussi leur propre produit. Les sujets reconnaissent alors l'organisation sociale existante comme le résultat et le produit « de la volonté et de la raison » et donc comme étant « leur propre monde¹⁸ » dans la mesure où, comme le précise Horkheimer, « l'œuvrer-ensemble (*das Zusammenwirken*)¹⁹ des hommes dans la société est le mode d'existence de leur raison²⁰ ». Mais, d'un autre côté, les mêmes sujets font en même temps « l'expérience de ce que la société est comparable aux processus naturels extrahumains et à de purs et simples mécanismes parce que les formes de culture reposant sur la lutte et l'oppression ne portent pas témoignage d'une volonté unifiée et consciente d'elle-même²¹ ». C'est bien toujours du même monde social que précédemment qu'il s'agit, compris cette fois par les sujets comme « un monde qui n'est pas le leur, mais qui est celui du capital » : cette seconde compréhension du même monde est directement contradictoire avec la précédente. L'expérience qui engendre l'adoption de l'attitude critique est l'expérience même de cette contradiction entre un monde social compris comme devant être rationnel puisqu'il résulte du travail et de l'activité collective des hommes, et un monde social effectivement existant compris cette fois comme un monde échappant à l'emprise de la raison et de la volonté des hommes et s'imposant à eux avec la contrainte et la nécessité d'un monde objectif et naturel. C'est l'expérience vive qu'il fait de cette contradiction qui modifie à la fois le sujet et son rapport au monde : la modification du sujet consiste en l'adoption de la posture de réflexion critique, tandis que la modification de son rapport au monde consiste en ce qu'il considère désormais le monde social comme un monde devant être transformé.

On a affaire là à une transformation qui possède à la fois, du côté du sujet, une dimension théorique ou épistémologique et, du côté cette fois de l'objet (ou du monde), une dimension pratique — ces deux dimensions devenant absolument indissociables l'une de l'autre. Du point de vue pratique, « l'attitude critique a pour but la transformation du tout [social]²² » : il s'agit de faire en sorte que les acteurs sociaux fassent du monde social *leur* monde, qu'ils le soumettent à leur volonté rationnelle et cessent de se le laisser

17. *Ibid.*; *ibid.* (trad. modifiée).

18. *Ibid.*; *ibid.* (trad. modifiée).

19. *Das Zusammenwirken* : un terme que l'on peut aussi traduire quasi littéralement par « la co-opération ».

20. TKT, p. 220; TTTC, p. 34 (trad. modifiée).

21. TKT, p. 224; TTTC, p. 39 (trad. modifiée).

22 TKT, p. 225; TTTC, p. 40 (trad. modifiée).

imposer *de facto* comme une réalité donnée et naturelle ou quasi-naturelle échappant à leur maîtrise. Il s'agit que les acteurs sociaux aient la maîtrise de leur propre vie collective et sociale comme ils ont, dans la modernité, la maîtrise de leur vie individuelle — la contradiction dont le sujet critique fait l'expérience étant précisément celle entre le niveau individuel de l'existence, où la maîtrise rationnelle et volontaire est possible, et le niveau social ou collectif où une maîtrise comparable apparaît au contraire comme impossible et hors de portée. C'est là, à proprement parler, d'un projet d'émancipation qu'il s'agit, un projet dont Horkheimer précise la nature en disant qu'il est celui d'une « nouvelle organisation du travail²³ ».

Il s'agit en effet de mettre fin à une organisation du travail qui n'a d'organisation que le nom puisqu'elle relève en réalité d'une division spontanée et naturelle (donc, précisément, non organisée) du travail que les acteurs ne maîtrisent pas et qui s'impose à eux. Aussi Horkheimer peut-il écrire que « la pensée critique est motivée aujourd'hui par la tentative de réellement dépasser la scission, de supprimer la contradiction entre la conscience des buts, la spontanéité et la rationalité telles qu'elles existent au niveau de l'individu, et les rapports liés au procès de travail et qui fondent la société²⁴ ». Les caractéristiques qui prévalent au niveau de l'individu (la conscience des buts, la spontanéité de la volonté, le caractère raisonnable de cette volonté et de ses buts) ne doivent pas disparaître et s'effacer pour laisser place à leurs contraires (buts inconscients, contrainte et irrationalité) dès qu'on passe au niveau collectif et social, dès qu'il ne s'agit plus de l'agir individuel, mais des interactions sociales entre les individus en tant qu'ils travaillent, produisent et échangent.

Toutefois, la transformation du sujet et de son rapport au monde impliquée par l'adoption de l'attitude de réflexion critique possède également une dimension théorique ou épistémologique. Cette transformation consiste essentiellement en ce que les objets de la pensée, de la connaissance et de l'enquête ne peuvent plus être considérés par le sujet comme de purs et simples faits. La théorie de type critique est conçue par Horkheimer comme « une démarche théorique qui ne consiste pas en dernière analyse à déterminer des faits à partir de systèmes de concepts aussi simples et différenciés que possible²⁵ ». C'est que, au regard de celui qui a fait l'expérience de la contradiction précédemment décrite, et que sa réflexion sur cette expérience a conduit à l'adoption de l'attitude critique, au regard de celui-là donc, il n'y a plus à proprement parler de *faits*, si l'on entend par là des données simplement trouvées et considérées comme existant objectivement en dehors et indépendamment du sujet. Horkheimer écrit :

23 TKT, p. 226; TTTC, p. 41.

24 *Ibid.*; *ibid.* (trad. modifiée).

25. TKT, p. 225; TTTC, p. 40 (trad. modifiée).

Dans la mesure où les contenus de choses (*die Sachverhalte*), qui sont donnés dans la perception, sont conçus comme des produits qui relèvent fondamentalement du contrôle humain et qui doivent de toute façon en relever à l'avenir, ils perdent leur caractère de simple facticité (*Tatsächlichkeit*)²⁶.

Les produits se substituent aux faits, il n'y a plus de donnés, il n'y a plus que des résultats toujours susceptibles d'être repris et réélaborés par la même activité humaine qui les a initialement engendrés. Ou, autrement dit, il n'y a pas d'objet qui soit de toute éternité et définitivement ce qu'il est : en tant qu'objet, il est à chaque fois l'objet d'un sujet qui peut le modifier, le transformer pour en faire un autre et nouvel objet. À quoi il faut encore ajouter que les objets ne sont pas les produits de l'activité d'un sujet individuel et isolé, mais toujours ceux d'une activité sociale faite de la combinaison des activités individuelles. Et c'est pourquoi le théoricien critique est directement opposé au « spécialiste qui, en tant que scientifique, considère la réalité sociale et l'ensemble de ses produits comme extérieurs [à lui]²⁷ ». Les « objets » du théoricien critique sont des réalités socialement et historiquement engendrées qui ne sont rien d'extérieur pour lui puisqu'ils sont les produits d'une activité sociale dont il sait que sa propre réflexion théorique est elle-même une composante et une expression.

On objectera certainement qu'il existe au moins les objets et réalités qu'on appelle naturels en ce que précisément ils ne sont pas les produits de l'activité humaine et qu'ils précèdent au contraire celle-ci. Horkheimer admet volontiers qu'il « subsistera toujours quelque chose d'extérieur à l'activité intellectuelle et matérielle des hommes²⁸ », et que c'est précisément ce « quelque chose » qu'on appelle « la nature ». Mais il ne faut pas entendre par là quoi que ce soit qui serait radicalement et encore moins définitivement extérieur aux hommes et à leurs activités : au contraire, ce qui est extérieur à l'activité humaine varie considérablement selon les sociétés et selon les époques de l'histoire. Cette réalité extérieure à l'activité humaine qu'on appelle « la nature » est donc toute relative et elle ne consiste finalement en rien d'autre qu'en « l'ensemble des facteurs qui, à chaque fois, ne sont pas encore maîtrisés et auxquels la société a affaire²⁹ ». La nature n'est en ce sens rien de véritablement ni de définitivement extérieur à l'activité humaine, elle est l'ensemble variable, changeant et modifiable de ce qui, à un stade donné du développement de la connaissance et de la technique, reste à ce stade encore à devoir être maîtrisé par l'activité matérielle et intellectuelle que les hommes déploient dans leurs sociétés.

Ce qui nous conduit à un autre trait caractéristique de la théorie critique et de l'attitude de réflexion critique qui la sous-tend et dont on a vu

26. TKT, p. 226 ; TTTC, p. 226 (trad. modifiée).

27. *Ibid.* ; *ibid.* (trad. modifiée).

28. TKT, p. 227 ; TTTC, p. 42 (trad. modifiée).

29. *Ibid.* ; *ibid.* (trad. modifiée).

qu'elle provenait de l'expérience faite d'une contradiction : de même que le lieu de l'épreuve ou de l'expérience de cette contradiction est historiquement situé (il s'agit des sociétés modernes comme lieux de la contradiction entre le caractère raisonnable et maîtrisé de l'existence individuelle et le caractère déraisonnable et non maîtrisé des interactions collectives et de la vie sociale en général), de même la réflexion critique engage-t-elle un rapport à l'histoire. On vient déjà de le voir dans la conception que Horkheimer se fait de la nature : dire que la nature n'est que l'ensemble des facteurs non encore maîtrisés par l'activité humaine, c'est dire que l'histoire est fondamentalement de développement des capacités humaines pratiques et théoriques de maîtrise de la nature. Or de telles capacités ne pouvant se développer que socialement, cela revient donc à dire que l'histoire est fondamentalement le processus progressif de maîtrise théorique et pratique des forces naturelles par les sociétés humaines.

Cependant, la chose est plus apparente encore dans les vues que Horkheimer propose au sujet du développement des sociétés humaines considérées cette fois en elles-mêmes et indépendamment de leur rapport à la nature. C'est là un point très clairement souligné par Axel Honneth :

dans son article programmatique de 1937 sur la distinction entre théorie traditionnelle et théorie critique, Horkheimer dégagait déjà clairement le principe méthodologique qui allait désormais guider le travail de l'Institut [...] puisque la Théorie critique, à la différence des approches traditionnelles, devait avoir conscience à la fois de son enracinement social et du contexte de sa mise en œuvre politique, *puisque'elle constituait une sorte d'autoréflexion du processus historique*, les normes et les principes mobilisés devaient tous être ancrés en quelque manière dans la réalité historique³⁰.

Or nous avons déjà rencontré ces « normes et principes » : il s'agit en particulier de l'idée normative d'un ordre social conforme à la raison qui soit susceptible d'être à la fois voulu et maîtrisé par les acteurs sociaux. Et cette idée est considérée par Horkheimer comme possédant un ancrage dans la réalité sociale elle-même : la raison, selon lui, existe déjà, et elle est à l'œuvre dans la réalité sociale. Ce qui est le sens même de la proposition fondamentale déjà citée : « la coopération (*das Zusammenwirken*) des hommes dans la société est le mode d'existence de leur raison³¹ ». De cette proposition fondamentale il découle une idée de ce que doit être la fin ou le but visé par le processus historique de développement des sociétés humaines : à savoir des sociétés de plus en plus conformes à la raison grâce à la maximisation en elle de l'agir coopératif. Horkheimer le dit clairement :

30. Axel Honneth, « Une critique reconstructive de la société sous réserve généalogique », in : A. Honneth, *Ce que social veut dire*, tome 2 : *Les pathologies de la raison*, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015, p. 89 (c'est nous qui soulignons).

31. TKT, p. 220 ; TTTC, p. 34 (trad. modifiée).

les points de vue que la théorie critique tire de l'analyse historique comme étant les buts de l'activité humaine — avant tout l'idée d'une organisation sociale conforme à la raison et à l'intérêt commun à tous — sont immanents au travail humain, sans que les individus ou l'esprit public en ait conscience sous une forme exacte; il faut un intérêt déterminé pour faire l'expérience de ces tendances et les percevoir³².

Cet intérêt est directement lié à l'expérience de la contradiction dont on a vu qu'elle provoque l'adoption du point de vue réflexif et critique: cette expérience engendre un intérêt à sortir de la dite contradiction, un intérêt à s'en extraire en y mettant un terme, c'est-à-dire en lui trouvant une solution. Cet intérêt pour la sortie de la contradiction et pour sa résolution est en même temps un intérêt qui porte à mettre un terme à une expérience qui est essentiellement négative et qui consiste en l'épreuve faite d'une souffrance tant individuelle que collective. Le lien entre l'épreuve de cette souffrance et l'expérience de la contradiction est au demeurant clairement établi par Horkheimer:

la manière bourgeoise dont fonctionne l'économie n'est maîtrisée par aucun plan que puissent apercevoir les individus en concurrence, quelle que soit la perspicacité dont ils fassent preuve, elle n'est pas orientée de façon consciente vers un but; la vie du tout qui provient d'elle ne se réalise, au prix d'énormes frictions, que sous une forme atrophiée et, en même temps, soumise au hasard³³.

C'est bien de cela qu'il s'agit de s'extraire: d'une forme sociale de vie atrophiée qui n'offre aux individus aucune perspective de réalisation d'eux-mêmes et qui soumet leur existence au règne du hasard et de la contingence. Il s'agit donc de l'intérêt qui porte ceux qui font l'expérience négative d'une souffrance à sortir de cet état de souffrance et à se libérer de ce qui, dans l'état social existant, provoque et engendre cette souffrance: en un mot, il s'agit d'un intérêt à l'émancipation.

C'est là très exactement le point où Jürgen Habermas a repris et relancé l'analyse de la réflexion dans son lien à la fois à la tâche de clarification (*Klärung*) ou d'éclaircissement (*Aufklärung*), et à l'intérêt pour l'émancipation. Notons que Habermas fait cela alors que, dans l'histoire de la théorie critique telle qu'elle s'est poursuivie après les textes fondateurs publiés dans les années 30 par Horkheimer, dans l'exil américain puis en République fédérale après 45, le motif de la réflexion avait eu tendance à s'effacer, tandis qu'en même temps le lien entre la réflexion, la critique et l'intérêt à l'émancipation devenait de plus en plus ténu. Chez Adorno, par exemple, la réflexion critique n'aboutit guère plus qu'à la prise de conscience de « la discordance entre la puissance de l'organisation et celle de l'individu sin-

32. TKT, p. 230; TTTC, p. 45 (trad. modifiée).

33. TKT, p. 220; TTTC, p. 34 (trad. modifiée).

gulier [...], entre la violence de ce qui est et l'impuissance de la pensée qui essaie de le pénétrer³⁴ ». Cette prise de conscience s'accompagne du renoncement à toute hypothèse relative à « l'existence d'un sujet commun pour ce qui concerne la configuration active et consciente de la société », hypothèse qui reviendrait à « ignorer que l'essence [de cette société] consiste justement en l'absence de pareil sujet univoque de la raison³⁵ ». On voit clairement ici toute la distance prise à l'égard de ce qui était encore une conviction fondamentale chez Horkheimer, du moins dans les années 30, à savoir la conviction d'origine hégélienne selon laquelle les échanges réciproques et les interactions sociales sont les lieux d'effectuation de la raison, une effectuation certes largement contrariée dans les conditions actuelles, mais qui constitue néanmoins le point d'appui pour l'exigence d'une effectuation plus complète, plus accomplie de cette même rationalité. On est très loin, chez Adorno, de perspectives de ce genre et, si l'autoréflexion critique n'est pas complètement abandonnée, elle n'aboutit plus qu'à produire une conscience lucide et désabusée de la situation réelle de l'individu et de sa complète impuissance : la réflexion critique ne peut guère plus qu'aboutir à ce que « l'individu singulier impuissant demeure malgré tout maître de lui-même à travers la conscience de sa propre impuissance³⁶ ».

Contre cette version pessimiste de la critique, l'assistant d'Adorno, Habermas, tente de renouer, dans *Connaissance et intérêt* (1968), le fil rompu qui reliait entre elles la réflexion, la critique et l'émancipation. Et il le fait en cherchant à articuler la théorie critique de la société avec la psychanalyse, ou plutôt à les réarticuler l'une à l'autre d'une nouvelle manière, tant les tentatives de le faire avaient déjà été nombreuses dès la première génération des théoriciens de Francfort (chez Horkheimer lui-même, mais aussi chez Fromm, Adorno et Marcuse). Les caractéristiques principales de l'expérience qui a pour effet de conduire le sujet à la réflexion et à l'adoption de l'attitude critique, ces caractéristiques que Horkheimer avait su mettre au jour, se retrouvent dans la description que donne Habermas de l'expérience qui pousse un sujet à entreprendre une cure analytique. Habermas commence par insister sur le fait que le sujet qui s'engage dans une analyse est d'abord un sujet *souffrant* : « au commencement, il y a l'expérience de la souffrance et de la détresse, et l'intérêt qu'on a à faire cesser cette condition accablante³⁷ ». C'est l'expérience de cette souffrance et le besoin, éprouvé par le sujet, de sortir de cette situation de détresse, de cette « condition acca-

34. Theodor W. Adorno, « Individu et organisation » (1953), in : Th. W. Adorno, *Société : Intégration, Désintégration. Écrits sociologiques*, trad. P. Arnoux et alii, Paris, Payot, 2011, p. 175.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon et J.-M. Brohm, Paris, Gallimard, 1976, p. 266 [noté : CI] ; Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, STW, 1973, 2003, p. 286 [noté : EI].

blante » qui, à eux deux, donnent naissance, dans le sujet, à la fois à l'attitude critique et à un « intérêt pour la connaissance de soi³⁸ ». Mais comment comprendre que l'expérience que le sujet fait d'une souffrance puisse en même temps le conduire à adopter, vis-à-vis de lui-même, une attitude critique et réflexive ? C'est que l'expérience qu'il fait est celle d'une auto-aliénation ou d'une aliénation de lui-même, au sens précis où le sujet éprouve que quelque chose ou une part de lui-même lui est étrangère et ne lui est pas accessible. Comme le dit Axel Honneth, l'attitude réflexive permet au sujet de « se retourner sur les fragments détachés de l'histoire de sa vie, [et de] s'engager ainsi sur la voie du souvenir et [pour] finalement s'approprier après coup ce qui s'était détaché³⁹ ». La situation du sujet est telle que sa propre identité ne lui est pas transparente, ou que quelque chose d'elle s'est séparé et prend la forme d'une réalité objective et impénétrable : il y a « critique » parce qu'il s'agit de dissoudre cet élément d'opacité objective au cœur du sujet. La critique au sens de la dissolution de ce point à la fois d'opacité, de résistance et d'étrangeté dans le sujet est inséparable de la réflexion : « on peut appeler réflexion, écrit Habermas, le fait de rendre conscient ce qui est inconscient⁴⁰ ». Or ce qui est inconscient est précisément cette part de sa propre biographie à laquelle le sujet souffre de ne plus avoir accès, et c'est pourquoi la dissolution à la fois critique et analytique des obstacles qui empêchent le sujet d'accéder à cette part de sa biographie est en même temps la restitution synthétique de l'unité de cette même biographie : « la réalisation spécifique de l'autoréflexion » est telle qu'en elle « la dissolution analytique [et critique, F. F.] comme telle est la synthèse, le rétablissement d'une unité corrompue⁴¹ ».

On peut exprimer la même chose un peu différemment et dire que ce dont souffre le sujet est une forme d'incompréhension de lui-même au sens où une partie de sa propre vie est écrite dans un texte qu'il ne peut plus déchiffrer et encore moins comprendre. Le sujet souffre d'une rupture de la communication avec lui-même pour la raison que les symboles qui pourraient lui permettre d'interpréter ses propres désirs réprimés sont, d'une part, les symboles propres à un langage privé dont le sujet lui-même ne maîtrise plus les termes et, d'autre part, des symboles qui sont exclus de la communication publique : en conséquence, « la communication avec lui-même du sujet parlant et agissant est interrompue⁴² ». D'où le rôle et la fonction qui sont ceux de l'analyste : il joue le rôle d'un interprète dont la fonction est d'apprendre au sujet à comprendre sa propre langue de sorte

38. CI, p. 267 ; EI, p. 287.

39. Axel Honneth, « S'approprier sa liberté. La conception freudienne de la relation individuelle à soi », in : A. Honneth, *Ce que social veut dire*, tome 2 : *Les pathologies de la raison*, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015, p. 265.

40. J. Habermas, CI, p. 274 ; EI, p. 296.

41. CI, p. 266 ; EI, p. 286.

42. CI, p. 260 ; EI, p. 278.

que, « instruit par l'analyste, le patient apprend à lire ses propres textes, qu'il a lui-même mutilés et déformés, et à traduire dans le discours de la communication publique les symboles d'un discours déformé en langage privé⁴³ ». Ce processus de traduction est en lui-même la mise en œuvre d'une réflexion, et « l'acte de compréhension auquel mène [cette dernière] est une autoréflexion⁴⁴ ». Le fait, comme disait Freud, de « rendre l'inconscient accessible au conscient » est en effet un processus de réflexion en ce qu'il « n'est pas seulement un processus sur un plan cognitif, mais est en même temps la dissolution des résistances sur un plan affectif⁴⁵ » : en d'autres termes, la cure est un processus de réflexion au sens fort du terme précisément parce que c'est en même temps un processus critique, c'est-à-dire un processus qui agit par la dissolution d'obstacles et de résistances dont le résultat est une modification réelle et qualitative du sujet. Ce n'est pas seulement que le sujet apprend des choses sur lui-même (ce qui serait un processus seulement cognitif), c'est que, les apprenant, il change et se transforme. Cette transformation consiste essentiellement en ce que le sujet trouve au terme de la cure un accès à soi comme sujet complet auquel n'échappe plus des pans entiers de lui-même. C'est là ce qui permet à Habermas d'écrire que « la critique s'achève dans une transformation de la base affective motivationnelle, de même qu'elle *commence* par le besoin d'une transformation pratique⁴⁶ ». C'est bien en vertu de ce lien avec la critique que la réflexion n'est pas un processus seulement ou purement cognitif : elle ne serait que cela s'il n'y avait pas d'abord et dès le commencement, du côté du sujet, l'expérience d'un besoin de changement (qui est, on l'a vu, le besoin de s'extraire d'un état ressenti comme un état de souffrance) et, à l'arrivée, l'expérience par le sujet d'un état qualitativement nouveau par rapport à l'état de départ. La critique est liée au besoin de dissoudre des obstacles et des résistances et au besoin de parvenir, grâce à cette dissolution, à un état qualitativement autre et nouveau. En d'autres termes, la critique est liée au besoin de se délivrer, de se libérer d'un état de souffrance et de l'influence des causes qui le provoquent.

Si l'expérience d'une souffrance et le besoin de guérir sont ce qui conduit un patient aussi bien chez un médecin que chez un analyste, il y a cependant dans le second cas une spécificité qui est directement liée au rôle que joue la critique dans le cas de l'analyse : « à la différence du traitement médical habituel, la pression de la souffrance et l'intérêt qu'on a à guérir ne sont pas seulement [dans le cas de l'analyse] *l'occasion* qui détermine le commencement de la thérapeutique, mais la *condition préalable* de son succès⁴⁷ ». Cela signifie que, dans le cas de l'analyse, l'expérience de la souff-

43. CI, p. 261 ; EI, p. 280.

44. CI, p. 261 ; EI, p. 280.

45. CI, p. 262 ; EI, p. 281.

46. CI, p. 266 ; EI, p. 286.

47. CI, p. 266 ; EI, p. 286-287.

france et l'intérêt à la guérison jouent un rôle non seulement au départ dans la décision d'aller consulter, mais continuent à jouer un rôle décisif dans la poursuite de la cure, au point que Freud allait jusqu'à dire du psychanalyste qu'il devait « veiller à ce que les souffrances du malade ne s'atténuent pas prématurément de façon marquée⁴⁸ ». Cela ne témoigne évidemment pas, de la part de l'analyste, d'une volonté perverse de maintenir par plaisir l'aiguillon de la souffrance : c'est lié au fait que l'analyse est un processus qui suppose que la volonté d'auto-transformation soit constamment maintenue vivante chez le sujet parce que cette volonté de changer et de se libérer est elle-même la condition pour que l'effort de réflexion et de critique puisse être soutenu. Or la cure étant tout entière une démarche à la fois réflexive et critique dont l'analysant est à la fois le sujet et l'objet, elle n'a de chance de succès qu'à la condition que l'analysant puisse maintenir actif et vivant son effort à la fois réflexif et critique, c'est-à-dire son intérêt pour la transformation de lui-même et sa propre libération. Il faut que cet intérêt pour la transformation émancipatrice soit entretenu si l'on veut que la critique puisse accomplir son œuvre de dissolution des résistances et des obstacles, et que la réflexion permette au sujet l'accès aux pans de sa biographie, de son histoire et de son identité avec lesquels il a perdu le contact. On comprend dès lors que Habermas puisse comprendre et interpréter la psychanalyse comme l'exemple paradigmatique d'une démarche à la fois réflexive, critique et pratique :

c'est le mouvement de la réflexion qui transforme un état en un autre — c'est l'effort émancipatoire de la critique qui transforme l'état pathologique de la compulsion et de l'illusion sur soi-même en celui du conflit dépassé et de la réconciliation avec le langage excommunié (*exkommuniziert*)⁴⁹.

Toutefois, si la psychanalyse est considérée par Habermas comme paradigmatique dans la manière dont elle articule la réflexion, la critique et l'intérêt émancipatoire, c'est relativement à la théorie critique de la société, au sens où ce que la psychanalyse réussit à accomplir au niveau individuel la théorie critique devrait être capable de l'accomplir au niveau de la société dans son ensemble⁵⁰. Ainsi, lorsque, au sujet de la psychanalyse, Habermas écrit ceci : « l'expérience de la réflexion induite par l'éclaircissement (*durch Aufklärung*) est l'acte par lequel le sujet se libère précisément d'une situation où il était

48. Freud, « Les voies nouvelles de la thérapeutique psychanalytique », in : *De la technique psychanalytique*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1953, p. 135.

49. CI, p. 277 ; EI, p. 300. « *Exkommuniziert* » est à entendre au sens de « soustrait à la communication ».

50. Sur les enjeux, les problèmes et les difficultés propres à la façon dont Habermas se réfère à la psychanalyse dans *Connaissance et intérêt*, on lira Robin Celikates, « La psychanalyse, modèle pour la Théorie critique ? Retour sur *Connaissance et intérêt* de Habermas », in : *Illusio*, n° 14-15, *Théorie critique de la crise*, vol. 3, Dossier « Théorie critique et psychanalyse : altération », février 2016.

devenu un objet pour lui-même⁵¹», on imagine sans trop de peine ce qui pourrait en être l'équivalent à l'échelle d'un fonctionnement social. Une société qui a perdu le contrôle conscient de processus aussi déterminants que, par exemple, la division du travail social en son sein, est manifestement une société dont on peut dire qu'elle se trouve dans une situation où elle est devenue un objet pour elle-même : c'est une société parcourue et traversée de processus qui apparaissent comme objectifs précisément parce qu'ils ne sont pas maîtrisés et échappent à tout projet d'organisation rationnelle. On comprend dès lors que le projet puisse être celui de « développer l'idée de base de la psychanalyse dans le sens d'une théorie de la société⁵² », d'autant qu'un tel projet n'a précisément pas été mené à bien par Freud lui-même selon Habermas.

L'exemple que nous venons de prendre d'une division du travail social apparaissant comme une objectivité non maîtrisée au sein même de la vie sociale n'est précisément pas le genre d'exemple que pourrait prendre Freud parce que son point de vue s'enracine dans des forces naturelles, libidinales et pulsionnelles qui déterminent la société, l'espèce humaine et leur développement historique pour ainsi dire de l'extérieur et à un niveau de profondeur qui n'est pas celui où la société et l'espèce humaine elle-même se constituent en tant que sujets. C'est là, selon Habermas, toute la différence entre Freud et Marx : Marx, quant à lui, « n'a jamais été tenté de dissocier la dynamique de l'évolution et l'activité de l'espèce comme sujet⁵³ », une dissociation à laquelle procède en revanche Freud dès lors que, pour lui, « les forces pulsionnelles libidinales et agressives — puissances préhistoriques de l'évolution, s'emparent en quelque sorte de l'espèce en tant que sujet et déterminent son histoire⁵⁴ ». Tout se passe comme si Freud se donnait d'emblée, au niveau social et collectif, un sujet tout fait, l'espèce humaine avec ses pulsions fondamentales : mais c'est oublier qu'un tel sujet social et collectif — l'espèce humaine comme sujet de sa propre histoire — n'est pas quelque chose de donné d'emblée et que, au contraire, ce qu'on appelle l'histoire est justement le processus même de son autoconstitution et de son autoconservation *comme* sujet. Comme le rappelle Habermas, c'est depuis ce sujet (l'espèce humaine) constitué comme sujet historique que nous pouvons rétrospectivement tenter de reconstituer, comme le fait Freud, quelles ont été les conditions de « la conservation de l'espèce pour la préhistoire animale de l'espèce humaine ». Le point de départ doit donc être pris, selon Habermas, dans l'activité de l'espèce, c'est-à-dire dans l'activité que l'espèce déploie historiquement pour se constituer elle-même comme sujet : c'est bien ce que Marx a fait, contrairement à Freud qui situe le principe dynamique de l'évolution

51. CI, p. 280 (trad. modifiée); EI, p. 302.

52. CI, p. 316; EI, p. 346.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

hors de l'activité humaine et le place dans un fond pulsionnel naturel. Mais si Marx a bien su, quant à lui, inscrire le principe dynamique d'évolution au sein même de l'activité humaine et non en dehors d'elle, la limite de son paradigme est en revanche, selon Habermas, d'avoir réduit l'activité de l'espèce au seul travail, et donc à l'activité instrumentale visant la maîtrise de la nature et de ses forces, et d'avoir en conséquence passé par pertes et profits un autre type d'activité qui joue au contraire un rôle clé chez Freud, à savoir l'activité communicationnelle visant à l'intercompréhension sans contrainte. Et on a pu voir en effet le rôle clé que joue cette activité dans l'analyse puisqu'il s'agit pour un sujet, au moyen de la réflexion critique engagée dans et par la cure, de rétablir la communication avec lui-même ou, du moins, avec les parties de lui-même et de son histoire que leur retrait de la communication lui a rendu incompréhensibles.

Dès lors, la proposition de Habermas est, d'une part, de conserver de Marx l'idée d'autoconstitution et d'autoconservation de l'espèce comme sujet dans et par le déploiement historique de son activité propre (mais sans réduire celle-ci au seul travail et en l'étendant au contraire à l'activité communicationnelle), et, d'autre part, de retenir de Freud l'idée d'une clarification au moyen de la réflexion et d'une dissolution au moyen de la critique des résistances et des obstacles qui s'opposent à l'intercompréhension mutuelle et la communication sans contrainte (mais sans réduire ces résistances et ces obstacles à la seule vie psychique du sujet individuel et en les étendant au contraire à la vie sociale). C'est alors seulement qu'il devient possible pour Habermas d'affirmer que

l'on retrouve dans la société ce qu'on trouve dans la situation clinique : en même temps que la compulsion pathologique elle-même, est posé l'intérêt pour sa suppression ; la pathologie des institutions sociales, comme celle de la conscience individuelle, réside dans le milieu du langage et de l'activité communicationnelle, et prend la forme d'une déformation (*Verzerrung*) structurale de la communication⁵⁵.

Dans la vie sociale comme dans la vie psychique, c'est l'expérience de la pathologie qui pousse à l'autoréflexion et qui fait naître l'intérêt à se libérer de cette pathologie et à accéder à une forme de vie — en l'occurrence une forme *sociale* de vie — qui soit libérée des expériences de la mutilation, de la contrainte et de la domination : simplement, dans ce cas, la théorie sociale critique prend le relai de l'analyse, et c'est elle qui devient l'instance porteuse de l'autoréflexion et de la clarification critique, aussi bien en ce que ses représentants (les théoriciens sociaux critiques) pratiquent eux-mêmes cette autoréflexion qu'en ce qu'ils cherchent à la diffuser auprès des autres acteurs sociaux. Comme praticiens de l'activité d'autoréflexion, les théoriciens critiques ont pour tâche de produire une connaissance du social et, plus parti-

55. CI, p. 319 ; EI, p. 349-350.

culièrement, une connaissance de ce qui, dans le social, prend la forme « d'une objectivation dont le pouvoir (*Gewalt*) repose uniquement sur le fait que [les acteurs] ne se reconnaisse[nt] pas en elle⁵⁶ ». Et cette connaissance produite par les théoriciens critiques a sinon directement pour effet, du moins pour intention, de faire naître chez ces mêmes acteurs un « intérêt pour la connaissance, c'est-à-dire l'intérêt qu'ils ont à s'émanciper de ce même pouvoir⁵⁷ » exercé sur eux par des objectivités sociales dont le contrôle leur échappe parce qu'ils ne s'y reconnaissent pas eux-mêmes.

56. CI, p. 318; EI, p. 348.

57. *Ibid.*

Le système comme point de vue de la réflexivité philosophique Jacobi et Hegel, adversaires de Fichte

Quentin Landenne

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038206ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038206ar>

[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

Landenne, Q. (2016). Le système comme point de vue de la réflexivité philosophique : Jacobi et Hegel, adversaires de Fichte. *Philosophiques*, 43 (2), 249–271. <https://doi.org/10.7202/1038206ar>

Résumé de l'article

Le problème du système comme mode de construction de la pensée philosophique a trouvé dans la période de l'Idéalisme allemand l'un de ses points culminants dans l'histoire de la philosophie. Loin de se limiter à une question extrinsèque portant sur le choix d'une forme d'exposition qui resterait relativement indifférente au contenu de la doctrine elle-même, l'adoption ou le rejet de tel ou tel type de systématisme implique des décisions conceptuelles importantes touchant à des problèmes philosophiques qui sont au cœur des discussions de l'époque. C'est notamment la question de la complétude du système et de son rapport à une éventuelle extériorité qui sont mis en jeu dans ces discussions. Parmi les acteurs de cette controverse, Jacobi, Fichte et Hegel se sont ainsi affrontés, directement ou indirectement, sur la question spécifique du rapport entre système et vie, d'une part, entre système et absolu, d'autre part. Alors que Jacobi reproche à Fichte d'absorber la vie dans son système mortifiant et nihiliste et que Hegel dénonce au contraire dans la *Doctrina de la science* l'incomplétude d'un système incapable de combler l'écart entre savoir et vie, pour Fichte, l'unité différenciée de la vie et du système, posés comme *points de vue de la réflexivité philosophique*, rend possible un système qui, quoique accompli en lui-même, n'abolit pas son extériorité constitutive et son ouverture à la vie.

Le système comme point de vue de la réflexivité philosophique

Jacobi et Hegel, adversaires de Fichte

QUENTIN LANDENNE

Université Saint-Louis — Bruxelles / Humboldt-Stiftung

RÉSUMÉ — Le problème du système comme mode de construction de la pensée philosophique a trouvé dans la période de l'Idéalisme allemand l'un de ses points culminants dans l'histoire de la philosophie. Loin de se limiter à une question extrinsèque portant sur le choix d'une forme d'exposition qui resterait relativement indifférente au contenu de la doctrine elle-même, l'adoption ou le rejet de tel ou tel type de systématisme implique des décisions conceptuelles importantes touchant à des problèmes philosophiques qui sont au cœur des discussions de l'époque. C'est notamment la question de la complétude du système et de son rapport à une éventuelle extériorité qui sont mis en jeu dans ces discussions. Parmi les acteurs de cette controverse, Jacobi, Fichte et Hegel se sont ainsi affrontés, directement ou indirectement, sur la question spécifique du rapport entre système et vie, d'une part, entre système et absolu, d'autre part. Alors que Jacobi reproche à Fichte d'absorber la vie dans son système mortifiant et nihiliste et que Hegel dénonce au contraire dans la *Doctrina de la science* l'incomplétude d'un système incapable de combler l'écart entre savoir et vie, pour Fichte, l'unité différenciée de la vie et du système, posés comme *points de vue de la réflexivité philosophique*, rend possible un système qui, quoique accompli en lui-même, n'abolit pas son extériorité constitutive et son ouverture à la vie.

ABSTRACT — The problem of the system as a way of constructing the philosophical thought has found one of its historical climax in the period of German Idealism. Far from being reduced to an external concern about the choice of a form of exposition which would remain indifferent to the very content of the doctrine, the adoption or the rejection of one or another systematic type involves important conceptual decisions concerning philosophical problems that are hardly discussed at that time. Namely, the questions of the completeness of the system and of its relation to a possible exteriority are at stake in these discussions. Among the key figures of this controversy, Jacobi, Fichte and Hegel were engaged in a direct or indirect confrontation about the specific question of the relationship between system and life, on the one hand, between system and absolute, on the other hand. While Jacobi accuses Fichte of absorbing the life in his mortifying and nihilistic system and as Hegel criticized, on the contrary, the incompleteness of the *Science of Knowledge*, which would be unable to fill the gap between science and life, for Fichte, the differentiated unity of life and system, both considered as *points of view of the philosophical reflexivity*, makes it possible to accomplish a system that does not eliminate a constitutive open relationship to life.

Au tournant des dix-huitième et dix-neuvième siècles, l'idéalisme allemand a donné lieu à une production incomparable de philosophies systématiques,

au point qu'on puisse à bien des égards caractériser cette époque comme un âge des systèmes. La jeune garde des philosophes qui se sont inscrits dans le sillon de Kant, prétendant convertir en un système de la raison ce qui ne lui apparaissait que comme des critiques, s'est approprié la forme systématique comme la voie royale d'une philosophie vraiment achevée. Différents systèmes sont alors apparus, portant en eux différentes conceptions de la systé-
maticité et, derrière elles, différentes pratiques de la réflexivité philosophique. Cet engouement a évidemment suscité une série importante de réactions d'antipathie et de rejet à l'encontre d'un mode de construction et d'exposition parfois jugé enfermant ou mortifère pour l'élan de la pensée.

Parmi les acteurs majeurs de cette controverse, Jacobi, Fichte et Hegel se sont affrontés, directement ou indirectement, sur la question spécifique du rapport entre système et vie, d'une part, entre système et absolu, d'autre part. Jacobi et Hegel ont ainsi développé et affermi leur propre pensée philosophique en partie à travers la lecture critique qu'ils ont livrée du système fichtéen, le premier lui reprochant de vouloir substituer à la vraie vie un système nihiliste dans son essence, le second condamnant à l'inverse le système de la *Doctrina de la science* pour son inachèvement marqué par un hiatus coupable, non seulement entre savoir transcendantal et savoir empirique, mais aussi entre le savoir et l'absolu. Fichte sera très attentif à ces deux types inverses d'objections contre son système, et se révélera lui-même au miroir de l'adversité, nous montrant l'un ou l'autre versant de sa réflexivité, selon qu'on le voit se tourner vers l'un ou l'autre assaillant.

Alors que Jacobi perçoit dans le système un *point de rupture* d'avec la vie et que Hegel le conçoit comme un *point d'accomplissement* du savoir, nous voulons montrer ici comment, en tenant compte de ces deux critiques, Fichte va penser le système comme un *point de vue* — nécessaire et achevé, mais limité — de la réflexivité philosophique.

1. Jacobi contre Fichte: Système et vie, gouffre existentiel ou unité différenciée?

a) De l'intime proximité à l'irréductible hostilité

Friedrich Heinrich Jacobi représente dans la philosophie classique allemande l'une des figures les plus radicales de l'opposition entre la philosophie construite comme système, incarnée pour lui par l'Éthique de Spinoza, et une pensée antisystématique qui tourne le dos au spinozisme et à son athéisme consubstantiel. Le fossé qu'il creusa entre philosophie et vie fut à ce point béant qu'il a obligé presque toute une génération à se décider pour ou contre le système¹, une décision qui ne pouvait se prendre aux yeux de Jacobi que par un *salto mortale* hors du système et pour la vie. Fichte n'a pas

1. B. Sandkaulen, « System und Systemkritik. Überlegungen zur gegenwärtigen Bedeutung eines fundamentalen Problemzusammenhangs », in B. Sandkaulen (Hrsg.), *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2006, p. 11-34 ; p. 13.

échappé à la nécessité de prendre position face à cette alternative et il est d'ailleurs, avec Hegel, l'un de ceux qui ont pris le plus au sérieux la provocation de Jacobi à l'encontre de la philosophie systématique, lui reconnaissant d'avoir compris, mieux que la plupart de ses contemporains, le sens profond et la force originale de sa *Wissenschaftslehre* (WL).

Dans leurs principaux échanges épistolaires, qui se situent entre la fin de la rédaction de la première WL en 1794 et la publication de la *Destination de l'homme* en 1800, ainsi que dans les déclarations publiques et privées qu'ils firent l'un à propos de l'autre dans cette période, Fichte et Jacobi se témoignent une admiration réciproque assez rare pour être soulignée, Jacobi voyant en Fichte la figure de proue de la nouvelle philosophie, le véritable « Messie de la raison spéculative² », pendant que le jeune philosophe créditait son aîné d'un talent spirituel et d'une connaissance dont il se disait encore très éloigné, tout en s'estimant, dans un premier temps du moins, on ne peut plus proche du fond de sa pensée³. L'un des fondements de cette intimité philosophique entre les deux penseurs résiderait, aux yeux de Jacobi lui-même, dans la nécessité de poser, au principe de tout discours rationnel et donc de tout système spéculatif, une vérité immédiatement certaine⁴. L'un et l'autre cherchent une solution au déterminisme spinozien et mettent la liberté au fondement de leur pensée et de l'expérience originale qui la suscite, comme la supposition extra-philosophique de la philosophie⁵. L'un et l'autre cherchent aussi à dégager cette liberté originale du légalisme de l'idéalisme kantien. Cette communauté de vues fut d'ailleurs assumée par Fichte, même après la mise au jour de leur divergence, comme dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*, où Jacobi sera cité comme l'un des rares élus à avoir touché du bout de l'esprit le point de vue de la morale supérieure ou créatrice — Fichte se fera toutefois nuancé dans son jugement : « Jacobi effleure parfois cette région⁶ ».

2. F. H. Jacobi, *Lettres sur le nihilisme*, trad. I. Radrizzani, Paris, Flammarion, 2009 (cité LN), p. 47 (cf. J. G. Fichte, *GA III/3*, 225).

3. Cf. entre autres Lettre de Jacobi à W. v. Humboldt du 2 septembre 1794 ; Lettre de Jacobi à Jean Paul Richter, 19 février 1799 ; Lettre de Fichte à Jacobi du 22 avril 1799 ; citées dans Reinhard Lauth, « Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache », in K. Hammacher (Hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi, Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt, Klostermann, 1971, p. 165-208 ; p. 166-168.

4. R. Lauth, « Fichtes Verhältnis zu Jacobi... », *op.cit.*, p. 169.

5. S. Kahlefeld, *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2000, p. 102.

6. J. G. Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. Rouché, Paris, Aubier, 1944 (cité IVB), p. 175 (SW V, 470). La caractérisation de la pensée de Jacobi comme relevant du point de vue de la morale supérieure vient sans doute de sa tendance à vouloir dépasser l'opposition entre loi rationnelle et sensibilité, ainsi que dans son affirmation que c'est l'existence morale personnelle, la vie individuelle vertueuse, plus que l'obéissance kantienne à des lois, qui constitue le principe et l'énergie de l'éthique (F. H. Jacobi, LN, p. 66, 67 [*GA III/3*, 242, 243]). Le fait que Jacobi n'aurait, aux yeux de Fichte, qu'« effleuré » ce point de vue, vient justement

Il ne peut d'emblée échapper à l'un comme à l'autre que, malgré l'apparente intimité du contenu de leur pensée, ils se distinguent fortement pour ce qui est du mode d'exposition : Jacobi cherche à présenter l'esprit dans sa vitalité, privilégiant la forme de l'échange épistolaire, fictif ou réel, tandis que la WL saisit cet esprit dans la forme du système⁷. Or cette divergence touchant au statut du système pour la réflexivité philosophique ne pourra pas longtemps se faire passer pour simplement formelle ou rhétorique, comme si Jacobi exprimait sur un mode populaire ce que Fichte fondait de manière scientifique et déductive.

Dans sa lettre du 30 août 1795, Fichte insistait déjà sur deux points décisifs pour comprendre son rapport à la pensée de Jacobi : l'opposition entre l'idéalisme et le réalisme, d'une part, et l'opposition entre philosophie et vie, d'autre part⁸ — ces deux oppositions se recouvrant d'ailleurs en partie. La première peut manifestement être résolue par une lecture attentive de la critique kantienne, car si Jacobi a accusé l'idéalisme transcendantal de tomber dans le solipsisme négateur de toute réalité, dans « l'égoïsme spéculatif⁹ », c'est, dit Fichte, faute d'avoir compris que l'idéalisme transcendantal n'était chez Kant que l'envers de son réalisme empirique, et parce qu'il n'a pas pensé suffisamment clairement la différence entre les points de vue (*Gesichtspunkte*) de l'idéalisme et du réalisme, supposant, à tort, que la manière de penser philosophique, c'est-à-dire idéaliste, devait apparaître dans la vie même¹⁰.

Passé ce malentendu, tout se passerait comme si l'opposition pouvait se régler à l'amiable. Dans son roman épistolaire *Allwill*, Jacobi suggérerait en effet lui-même que le réaliste qui pose qu'il doit y avoir un quelque chose dont nous faisons l'expérience et l'idéaliste qui limite la réalité à la représentation qu'il peut en avoir, peuvent en principe ne pas s'entraver l'un l'autre, faire la paix et d'ennemis devenir amis, pour autant qu'ils restent bien à l'intérieur de leurs frontières respectives¹¹. De son côté, Fichte, citant ce passage du *Allwill* et reprenant la métaphore polémique-territoriale, partagea sa conviction que l'idéalisme transcendantal et le réalisme bien compris pou-

de ce qu'il le perçoit sans le reconstruire systématiquement, comme Fichte s'en explique directement auprès du principal intéressé (J. G. Fichte, *GA III/5*, 355).

7. R. Lauth, « Fichtes Verhältnis zu Jacobi... », *op.cit.*, p. 166.

8. *Ibid.*, p. 165.

9. F. H. Jacobi, « Appendice sur l'idéalisme transcendantal », in *David Hume et la croyance*, trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000, p. 248.

10. J. G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première*, Doctrine de la Science (1794-97), trad. A. Philonenko, Vrin, Paris, (3e éd.), 1999 (cité OCPP), p. 286 (*SW I*, 482, 483).

11. F. H. Jacobi, *Eduard Allwills Briefsammlung*, in *Werke, Band 6/1*, Meiner, Hamburg, 2006, p. 163. Cité dans W. Müller-Lauter, « Über die Standpunkte des Lebens und der Spekulation. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Fichte und Jacobi unter besonderer Berücksichtigung ihrer Briefe », in H.-J. Gawoll und Ch. Jamme (Hrsg.), *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften*, München, Fink, 1994, p. 47-67 ; p. 48.

vaient établir les conditions d'une vraie paix, dans la mesure où le premier pouvait garantir et affermir son propre domaine contre les assauts du second, une « sorte d'alliance » pouvait même se former entre les deux¹². Un tel pacte de non agression sera encore évoqué par Jacobi jusque dans l'explosive *Lettre à Fichte* de 1799¹³.

Pourtant, si l'un et l'autre paraissent d'abord vouloir se ménager, Jacobi laissant à Fichte la science, l'idéalisme concédant au réalisme la vie, il apparaît rapidement que le pacte passé n'est pas tenable. À mesure que Jacobi progresse dans sa lecture de la doctrine de la science¹⁴, l'horizon d'une « alliance entre hérétiques¹⁵ » va laisser place, dans cette même *Lettre à Fichte*, au plus fondamental antagonisme, celui qui doit immanquablement émerger entre la philosophie du savoir arrivée à sa plus haute expression systématique et la « non-philosophie » de la vie assumée dans sa forme paradoxale la plus radicale. Pour Jacobi, la philosophie intégrale comme système du savoir ne peut tout compte fait avoir affaire qu'à sa vérité propre et interne, celle qu'elle s'est fabriquée par concept, mais pas au « vrai » en soi qui ne peut être que perçu (*wahrgenommen*) et vécu, et non pas construit par la raison philosophante. Mais puisque la plus pure des philosophies, celle de Fichte, n'a pas besoin du vrai lui-même, et qu'elle doit nécessairement abandonner le Dieu vivant et la vie avec lui, elle ne peut qu'être condamnée au non-vrai et au néant de son propre concept¹⁶.

La différence entre la prédilection de Jacobi pour une exposition « rhapsodique » de sa pensée et l'exigence systématique de la WL n'était donc en rien extrinsèque, mais révélait une véritable opposition de points de vue. Jacobi fut le premier à voir clairement le gouffre qui séparait sa pensée du système fichtéen, et Fichte ne pouvait pas recevoir les coups portés à sa doctrine de la science par la non-philosophie jacobienne sans comprendre à son tour le caractère irréconciliable du différend. Il ne réagira toutefois de manière aussi brutale et polémique que face à ses autres adversaires, comme s'il n'avait jamais tout à fait renoncé à s'approprier dans le mouvement réflexif de sa philosophie le point de vue de la vie que Jacobi avait si justement intuitionné. C'est que sa confrontation avec Jacobi sera pour Fichte

12. J. G. Fichte, *Lettre à Jacobi* du 30 août 1795, *GA III/2*, p. 393.

13. « Mon propos ne fait nullement obstacle au vôtre, ni le vôtre au mien », F. H. Jacobi, *LN*, p. 53 (*GA III/3*, 231).

14. D'après plusieurs témoignages et indices, c'est en passant de la première partie de *Grundlage*, qui avait suscité son adhésion enthousiaste, à la seconde partie, où la dépendance du moi au non-moi semble réduite à une illusion, que Jacobi en est venu à comprendre le monde qui le séparait de Fichte, après avoir cru en leur proximité intime. Cf. notamment I. Radrizzani, « La confrontation entre Jacobi et Fichte à la lumière des *Denkbücher* », in *Archives de philosophie*, vol. 62, n° 3, juil.-sept. 1999, p. 463-493 ; p. 491, 492.

15. I. Radrizzani, « Présentation » de sa traduction de F. H. Jacobi, *LN*, p. 7-40 ; p. 30.

16. F. H. Jacobi, *LN*, p. 47-54 (*GA III/3*, 224-233) ; Wolfgang Müller-Lauter, « Über die Standpunkte des Lebens... », *op.cit.*, p. 52, 53.

l'occasion d'affermir sa philosophie spéculative en intégrant, comme on va le voir, le point de vue de la vie ou du non-savoir au cœur de la réflexivité du savoir.

b) La Lettre à Fichte: de l'athéisme du système au nihilisme du concept

L'influence réelle de Jacobi sur le travail philosophique de Fichte est ainsi généralement attestée par quelques concepts majeurs que celui-ci a repris à celui-là, en intégrant leur potentiel spéculatif, tout en les domestiquant dans son propre système. C'est notamment la lecture qu'on peut faire du concept de « croyance » (*Glaube*) qui intervient, entre autres, dans le troisième livre de la *Destination de l'homme*, en 1800, et donc au plus fort de la *Querelle de l'athéisme*. Ce contexte polémique et ces temps très hostiles pour Fichte l'ont peut-être incité à se réclamer de l'autorité spirituelle de l'auteur du *David Hume über den Glauben*, afin sans doute de protester de sa bonne foi. Si telle a peut-être été l'intention stratégique de Fichte, certains commentateurs l'ont pris au pied de la lettre en le considérant comme acquis, durant cette période au moins, aux vues de Jacobi. Ainsi, pour Martial Gueroult,

contre le rationalisme spinoziste de Schelling, qui tend à faire de la religion vraie le privilège exclusif d'une élite de philosophes, Fichte soutient la thèse jacobienne de la croyance, la thèse de l'indépendance du point de vue religieux à l'égard du point de vue spéculatif¹⁷.

Tout porterait à croire, en effet, à la lecture des titres des trois livres de la *Destination de l'homme*, qu'après avoir dépassé le « doute », le « savoir » doit céder sa place à la « croyance », comme si le philosophe renonçait, le temps d'un écrit populaire, à la prétention systématique de scientificité qu'il a revendiquée avant et qu'il continuera à porter après. D'autres commentateurs, comme Rolf Ahlers, ont bien montré comment de nombreux passages de la *Destination* font clairement écho à des formules présentes dans les écrits de Jacobi¹⁸.

Ce concept de croyance, qui renvoie assez explicitement à Jacobi, avait par ailleurs déjà été mobilisé à la fin de la première exposition de la *Doctrine de la science*, dans la partie pratique, quand Fichte montre qu'il faut poser au fondement de la réalité du moi comme du non-moi, une croyance¹⁹. Ce faisant, Fichte rejoignait la thèse jacobienne de la nécessité d'une réalité immédiatement crue, tout en ajoutant que Jacobi avait tort d'interpréter cette croyance comme une révélation déliée de toute raison. Or, l'on ne devrait pas seulement renvoyer le concept de croyance vers Jacobi, mais aussi et peut-être avant tout vers Kant, comme le suggère par exemple Alexis

17. M. Gueroult, *Introduction à J. G. Fichte, IVB*, p. 80.

18. R. Ahlers, « Vitalisme and System. Jacobi and Fichte on Philosophy and Life », in *Idealistic Studies*, Vol. 33/1, 2003, p. 83-113 ; p. 91.

19. J. G. Fichte, *OCPP*, p. 160, 180 (*SW I*, 301, 328).

Philonenko²⁰, ou plutôt vers un Kant réinterprété par Jacobi. D'après Reinhard Lauth, la première exposition de la *WL* suppose en effet la lecture des livres de Jacobi sur Spinoza et Hume et peut à certains égards être considérée comme une synthèse des conceptions de Jacobi et Kant²¹; la lecture fichtéenne de Kant serait d'ailleurs fortement influencée par le *David Hume* de Jacobi²². Partant de cette influence croisée d'un Kant lu par Jacobi et d'un Jacobi refondé par Kant, on gagne une signification pratique du concept, justifiée par le fait que, dans la *Grundlage* de 1794 déjà, la croyance ne soit fondée que par la partie pratique — ce qui donne d'ailleurs un tout autre sens, par effet retour, au concept de « savoir » du deuxième livre de la *Destination de l'homme*. La croyance du troisième livre ne signifie donc pas un simple retour au point de vue empirique de la vie, ni à une croyance naïve. Elle est un point de vue interne à la réflexivité philosophique, dans la mesure où elle est le dépassement du moment nihiliste de la réflexion idéaliste posée dans le deuxième livre, laquelle réflexion est elle-même le dépassement du moment spinoziste du rapport réaliste aux choses qui caractérise le premier livre. Mais cette croyance est bien un produit de la réflexion qui cherche à nier la réflexion, sans pouvoir en sortir²³. Elle exprime l'essence pratique du sujet, comme sujet voulant, et préserve en cela le sujet pensant du nihilisme de la spéculation et, partant, de sa propre destruction et de la destruction du monde²⁴.

Il devient ainsi plus aisé de retrouver dans la construction de la *Destination* non seulement la structure de la *Grundlage* divisée en partie théorique et en partie pratique, mais aussi la doctrine des postulats de la *Doctrine de la science Nova methodo*²⁵, toutes deux reprises en 1800 sous une forme populaire. On comprend aussi que, dans le troisième livre, c'est le moment pratique de la croyance qui vient répondre à l'indétermination relativiste du moment purement théorique du savoir qui n'a affaire qu'à des « images qui passent, flottantes », « sans signification et sans but », le moi théorique (le « savoir ») n'étant lui-même qu'une « image confuse d'images »²⁶. Seul l'appel à agir dans le monde permet d'exiger une réalité au-delà de l'image et de dériver les images théoriques d'une image pratique plus fondamentale

20. A. Philonenko, *L'œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, p. 102.

21. R. Lauth, « Fichtes Verhältnis zu Jacobi... », *op.cit.*, p. 173.

22. W. Müller-Lauter, « Über die Standpunkte des Lebens... », *op.cit.*, p. 48.

23. G. Hindrichs, « Der Standpunkt des natürlichen Denkens. Fichtes Bestimmung des Menschen in der Auseinandersetzung mit der 'Unphilosophie' Jacobis », in Birgit Sandkaulen (Hrsg.), *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2006, p. 109-129, p. 127.

24. G. Hindrichs, « Der Standpunkt des natürlichen Denkens... », *op.cit.*, p. 127.

25. I. Radrizzani, « Le *Destination de l'homme* dans l'œuvre fichtéenne », in *Revue internationale de philosophie*, vol. 52, n° 206, 1998, p. 665-696; p. 683 et s.

26. J. G. Fichte, *DH*, p. 147 (*SW II*, 245)

(*Vorbild*): celle de la liberté²⁷. En outre, si l'on porte attention à la dynamique de l'écrit, c'est dans un dialogue que le moi entretient avec « l'Esprit » que se dégage le sens pratique de son savoir. Or, l'Esprit qui exige du moi qu'il se pose certaines questions sur ce qu'il présuppose quand il dit savoir quelque chose et qui le guide vers les réponses à y donner ne nous semble symboliser rien d'autre que la réflexivité du savoir absolu que suppose le moi philosopha²⁸, dont il procède et où il trouve sans cesse l'orientation de sa pensée discursive.

Mais c'est pour un autre concept que la dette de Fichte à l'égard de Jacobi va s'avérer bien plus substantielle, le concept de « vie », qui va animer de l'intérieur certaines expositions de la *WL*, comme celle de 1801-1802, mais plus clairement encore la deuxième conférence de 1804, où son importance systématique est incontestable. Certes, comme l'a montré Wolfgang Schrader à la suite de Reinhard Lauth, Fichte n'a pas attendu d'être confronté à la critique de Jacobi pour thématiser le concept de vie, lequel joue en fait une fonction philosophique déjà très importante dans les écrits de la période d'Iéna²⁹. Mais le recours à ce concept y est relativement ponctuel et ne semble pas encore complètement systématisé avant 1799, quoiqu'il recèle déjà un problème central pour la philosophie fichtéenne. Avant même d'intégrer pleinement l'arsenal conceptuel de la doctrine de la science elle-même, c'est dans une série d'écrits populaires — en particulier dans les prises de positions publiées à l'occasion de la fameuse Querelle de l'athéisme, ainsi que dans le *Rapport clair comme le jour* — que le concept de vie va se voir explicitement doté d'un rôle majeur, à l'occasion justement d'une nouvelle confrontation de l'idéalisme transcendantal avec la philosophie — ou plutôt la non-philosophie — de la vie de Jacobi, donnant lieu à une série de formules frappantes.

Ainsi, on peut y lire que c'est « la *vie* [qui] est but, en aucun cas l'activité spéculative », laquelle n'est même pas le moyen pour former la vie, puisqu'elle est résolument « dans un autre monde³⁰ ». L'activité spéculative, poursuit Fichte, ne produit rien pour la vie, elle « est seulement le moyen de *reconnaître* la vie », car ce dont on est imprégné, ce qu'on est soi-même, on ne peut le connaître sans sortir de soi. Mais, « *vivre* c'est très exactement *ne-pas-philosopher*; *philosopher* c'est très exactement *ne-pas-vivre*³¹ ». « Il y a là, nous dit le philosophe, une parfaite antithèse, et il est [...] impossible

27. J. G. Fichte, *DH*, p. 154 (*SW II*, 250).

28. Dans un même sens, pour I. Radrizzani, l'apparition de l'Esprit symbolise l'élévation au point de vue transcendantal; cf. I. Radrizzani, « Le *Destination de l'homme* dans l'œuvre fichtéenne », *op. cit.*, p. 674.

29. W. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972, p. 12.

30. J. G. Fichte, *Querelle de l'athéisme*, trad. J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 1993 (cité *QA*), p. 140 (*SW V* 342).

31. J. G. Fichte, *QA*, p. 140 (*SW V* 342, 343).

de trouver un point d'unification [...], [sinon] en dehors de la conscience que prend le véritable philosophe de l'existence pour lui des deux points de vue³² ». La philosophie, même accomplie, ne peut ni donner ni remplacer le sentiment (*Empfindung*), lequel est le seul vrai principe de vie³³. Comme le précise encore le *Rapport clair comme le jour*, la théorie de la science « se donne pour une image de la vie, non pour la vie elle-même ». Elle « sait très bien et n'oublie jamais que la vie ne vient que de la vie elle-même ». Mais du même coup, « aucune des pensées qu'elle exprime, des propositions qu'elle énonce, des affirmations qu'elle avance, n'appartient à la vie réelle, ni ne lui convient³⁴ ».

Doit-on lire dans cette antithèse dramatique entre philosophie et vie une concession significative faite à la pensée de Jacobi? Fichte rejoint-il à cette période la « perspective réaliste-sceptique » et la « non-philosophie » de Jacobi³⁵? Ou n'est-ce pas au contraire une manière de désamorcer, en partie par avance, ses positions anti-spéculatives? Et, si certaines de ces formules ont bien été pensées et rédigées très peu de temps avant l'envoi de la lettre de Jacobi³⁶, dans quelle mesure la critique jacobienne a-t-elle effectivement contribué à approfondir l'opposition entre ces deux pôles conceptuels dans la pensée fichtéenne?

Pour le comprendre, il faut reprendre cette critique telle qu'elle s'est directement adressée à Fichte dans une lettre que Jacobi lui écrivit en 1799 avant de la publier, officiellement pour défendre l'honneur de Fichte dans la Querelle de l'athéisme, mais aussi et surtout pour se positionner de manière polémique à l'égard de l'idéalisme transcendantal, de la philosophie de son temps et même de la philosophie en général³⁷. Cette lettre à Fichte constitue une pièce majeure de l'histoire de l'idéalisme allemand et est souvent considérée comme le point culminant non seulement de l'échange épistolaire entre les deux hommes, mais même du développement philosophique de Jacobi³⁸, parachevant sa confrontation polémique avec le spinozisme et le kantisme.

Dès l'avant-propos de l'ouvrage reprenant la publication de la lettre, Jacobi déclare qu'il considère « la conscience du non-savoir comme ce qu'il

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 141 (SW V 343).

34. J. G. Fichte, *Rapport clair comme le jour et autres textes*, trad. A. Valensin et P.-P. Druet, Paris, Vrin, 1999 (cité RCJ), p. 78, 79 (SW II, 396, 397).

35. R. Ahlers, « Vitalisme and System... », *op.cit.*, p. 92.

36. J.-Ch. Goddard, « Avant-Propos » de sa traduction de J. G. Fichte, *QA*, p. 7-34; p. 17.

37. I. Radrizzani, « Présentation » de sa traduction de F. H. Jacobi, *LN*, p. 8, 9. La lettre a été écrite à trois dates différentes, entre le 3 et le 21 mars 1799, mais elle forme une unité thématique et argumentative.

38. S. Kahlefeld, *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2000, p. 100.

y a de suprême en l'homme, et le lieu de cette conscience comme le lieu — inaccessible à la science — du vrai ». L'erreur de Fichte est de prétendre « inclure ce lieu dans le domaine de la science³⁹ ». C'est à cause de cette prétention que l'idéaliste s'est exposé à l'accusation d'athéisme, alors qu'en restant dans les limites de la philosophie transcendante, il aurait dû admettre que Dieu ne peut être objet de savoir, mais seulement de foi⁴⁰. La philosophie transcendante n'est en soi, c'est-à-dire dans ses limites conceptuelles, pas plus athée que théiste, au même titre que la géométrie ou l'arithmétique.

[Mais] si elle voulait être théiste, et l'être exclusivement, elle deviendrait athée, ou en prendrait du moins l'apparence, en montrant comment Dieu lui aussi, pris en flagrant délit de non-existence en soi, gagnerait, par là seul, un statut philosophique et deviendrait même, d'une façon générale, quelque chose de réel⁴¹.

Par un tel jugement, Jacobi entend laver Fichte de l'accusation d'athéisme qui pèse sur lui en tant que personne, tout en présentant sa philosophie, en tant qu'accomplissement de la science, comme incapable de s'élever au principe divin, dans la mesure où Dieu y est chosifié comme objet d'un savoir lui-même déifié. Or, Jacobi l'affirme haut et fort, de deux choses l'une : « ou bien Dieu est et il est hors de moi, un être vivant subsistant pour soi, ou bien je suis Dieu⁴² ». Fichte ne pêche pas donc par manque de cohérence ; il est au contraire on ne peut plus cohérent, au point que si la philosophie s'accomplit pleinement, de manière cohérente et systématique, elle ne peut conduire qu'à Fichte, de même qu'elle avait d'abord nécessairement conduit à Spinoza. Car la doctrine de la science est le véritable « système de la raison », dans lequel tout est donné dans et par la raison, dans le moi, comme un moi, dans l'égoïté. Elle est à cet égard une espèce de « spinozisme renversé⁴³ ».

C'est le poète danois Baggesen qui aurait suggéré à Jacobi l'idée que les systèmes de Fichte et de Spinoza étaient dans une relation symétrique inverse, se présentant comme deux triangles dont la base de l'un (« Dieu est — Dieu est moi », chez Spinoza) est le sommet de l'autre (« Je suis — je suis Dieu » chez Fichte)⁴⁴. Dans le système idéaliste, l'esprit humain doit se faire créateur du monde et même créateur de lui-même, ce qui exige qu'il se détruise dans son essence (*Wesen*) pour pouvoir consister uniquement dans

39. F. H. Jacobi, *LN*, p. 44, 45 (*GA III/3*, 225).

40. F. H. Jacobi, *LN*, p. 45 (*GA III/3*, 225).

41. *Ibid.*

42. F. H. Jacobi, *LN*, p. 75 (*GA III/3*, 251).

43. F. H. Jacobi, *LN*, p. 49 (*GA III/3*, 227).

44. F. H. Jacobi, *LN*, p. 48 (*GA III/3*, 227). K. Hammacher, « Jacobis Briefe 'An Fichte' (1799) », in W. Jaeschke (Hg.), *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie*, Hamburg, Meiner, 1999, p. 72-84 ; p. 76.

le concept⁴⁵. Tout ce qui est en dehors de ce système du moi ne peut pas être, ne peut que tomber dans le néant. Le moi lui-même doit se détruire dans son essence, pour pouvoir se poser dans le concept. Pour Jacobi, la supposition fondamentale de la philosophie de Spinoza comme de celle de Fichte est que la pensée scientifique est un construit; Jacobi a d'ailleurs fondamentalement interprété le spinozisme comme un idéalisme, dès lors qu'il déduit le système de la nécessité de la pure pensée et du principe rationnel que rien ne procède de rien⁴⁶. En cela le constructivisme du système n'est que la face positive d'un nihilisme et d'un athéisme inéluctables.

Aussi Jacobi condamne-t-il la philosophie fichtéenne non seulement parce qu'elle mène à l'athéisme et plus généralement au « nihilisme », mais parce qu'en opposant système et vie, elle sépare l'homme et le philosophe⁴⁷, ce qui rendrait impossibles une vie philosophique, aussi bien qu'une philosophie appliquée à la vie. Ce n'est pas que le principe spéculatif de la philosophie de Fichte serait faux en lui-même. Au contraire, Jacobi s'accorde avec Fichte, contre Spinoza, sur le principe même de son système: « toute science, je l'affirme comme vous, est un objet-sujet, sur le modèle originaire du Moi, et ce Moi seul est science en soi ». En outre, il considère « comme une sottise que de croire que l'on pourrait trop philosopher. Trop philosopher signifierait trop méditer⁴⁸ ». Et en même temps, pour Jacobi, la vraie philosophie, s'il en est, doit se moquer de la philosophie, de sa tendance à « l'autodéification⁴⁹ », de sa prétention à substituer sa vérité conceptuelle à l'être vrai, au « Dieu VIVANT⁵⁰ ».

Mais la critique jacobienne contre la philosophie fichtéenne et, à travers elle, contre toute philosophie scientifique ou systématique, entend s'assumer pleinement dans le paradoxe de son statut à la fois philosophique et méta- ou antiphilosophique, car ce paradoxe d'une dissolution du savoir basée sur la raison⁵¹, quoique logiquement inconsistent, peut très bien se vivre pour faire voir le vrai à travers lui. C'est « par goût » que Jacobi avoue préférer sa « philosophie du non-savoir au savoir philosophique du néant⁵² ».

Nous voulons donc tous deux, déclare-t-il encore, [...] que la science du savoir [...] parvienne à la perfection à la seule différence que vous le voulez pour que le fondement de toute vérité apparaisse comme résidant dans la science du

45. K. Hammacher, « Jacobis Briefe 'An Fichte' (1799) », *op. cit.*, p. 76, 77.

46. S. Kahlefeld, *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, *op. cit.*, p. 108, 109.

47. S. Kahlefeld, « Standpunkt des Lebens und Standpunkt der Philosophie. Jacobis Brief an Fichte aus dem Jahr 1799 », in H. Traub (dir.), *Fichte und seine Zeit, Fichte-Studien*, vol. 21, Amsterdam, Ropodi, 2003, p. 121.

48. F. H. Jacobi, *LN*, 52 (GA III/3, 231).

49. F. H. Jacobi, *LN*, 76 (GA III/3, 251).

50. F. H. Jacobi, *LN*, p. 66, 74 (GA III/3, 242, 250).

51. M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Roma, Laterza, 2003, p. 98.

52. F. H. Jacobi, *LN*, 69, 70 (GA III/3, 245).

savoir, moi pour qu'il devienne manifeste que ce fondement, le vrai lui-même, existe nécessairement hors d'elle⁵³.

Or, c'est précisément au moment où la « philosophie unique » (celle de Fichte) et sa propre « non-philosophie » en arrivent, dans leur développement respectif, au « paroxysme de l'antipathie » l'une pour l'autre, qu'elles entrent en contact et se compénètrent⁵⁴.

c) *L'unité différenciée du système et de la vie comme points de vue de la liberté chez Fichte*

De telles formulations paradoxales ne pouvaient manquer de mettre Fichte dans l'embarras⁵⁵, face à une grave perplexité quant à savoir si leur opposition était irréductible ou artificielle, les deux positions ne pouvant même pas trouver un terrain commun où confronter leurs divergences. Dans une lettre qu'il adresse à Reinhold le 22 avril 1799, l'on peut déjà lire un certain malaise :

Je souscris pleinement aux formules de Jacobi [...]. Il connaît l'essence de la spéculation aussi intimement que l'essence de la vie. Mais pourquoi ne peut-il pas s'élever froidement au-dessus de ces deux points et les tenir dans leur rapport ? Pourquoi doit-il être enfermé *ou bien* dans le point de vue de la spéculation [...] *ou bien* à un autre moment, s'en tenant au point de vue de la vie, railler, maudire et abhorrer la spéculation, alors qu'il la reconnaît comme telle.

Et plus loin : « il rejette, à juste titre, l'*enthousiasme logique*, et je le rejette avec lui. Mais il semble être habité par un enthousiasme opposé que j'appellerais l'*enthousiasme de la vie*, qui lui interdit de même tenter de s'abstraire [...] de la vie réelle⁵⁶ ».

Au fond, Fichte et Jacobi ne semblent être en désaccord ni sur le concept de spéculation ni sur le concept de vie. Leur divergence porte sur le rapport entre les deux et, plus précisément, sur la question de savoir « dans quelle mesure la science est capable de décrire la vie⁵⁷ ». Fichte est ainsi sommé de répondre à la critique selon laquelle la science serait absolument inutile pour la vie. Certes, concède-t-il, le raisonnement « ne peut ni ne doit avoir une puissance pratique *motrice* [...]. L'élément moteur est l'*instinct*, la *tendance*, etc. La pensée ne fait que lui mettre des yeux à disposition⁵⁸. » Mais on ne peut en conclure que la spéculation n'aurait aucune utilité ou force propre à faire valoir pour la vie. La science a non seulement l'utilité négative d'éradiquer les erreurs et les fourvoiements que le goût pour le fruit

53. F. H. Jacobi, *LN*, 53 (*GA III/3*, 231).

54. F. H. Jacobi, *LN*, 51 (*GA III/3*, 231).

55. « Je sais à peine où et comment nous sommes opposés », J. G. Fichte, *LN*, 123 (*GA III/5*, 194).

56. J. G. Fichte, Lettre à Reinhold du 22 avril 1799, *GA III/3*, p. 326.

57. J. G. Fichte, *LN*, 123 (*GA III/5*, 194).

58. J. G. Fichte, *LN*, 124 (*GA III/5*, 194).

du savoir a causés, mais elle revêt aussi une utilité pédagogique positive quand elle tâche de répondre à la question de savoir « quelle est la façon de penser à laquelle se former et former les autres⁵⁹ ». La science est la « destination de l'homme », nous répète encore Fichte; dès lors qu'il s'y est essayé, en s'interrogeant par exemple sur l'existence de Dieu, il doit aller jusqu'au bout de son intérêt spéculatif, car rien n'est pire qu'une demi-science. Dans une lettre à Jacobi déjà citée, Fichte utilisait l'image du péché adamique: « nous avons commencé à philosopher par orgueil et avons de ce fait brisé notre innocence; nous avons vu notre nudité et philosophons depuis lors par nécessité [*Not*] et pour notre rédemption⁶⁰ ». La seule manière de ne perdre ni le savoir ni la vie, c'est de réfléchir jusqu'au bout, ce qui doit nous amener à reconnaître le libre savoir comme la manifestation de la vie et, partant, à déduire l'opposition des points de vue du système de la vie de leur unité originaire.

C'est dans la WL de 1804 que Fichte arrive à justifier systématiquement l'unité différenciée de la vie et de la philosophie, en ce qu'il construit génétiquement le savoir absolu à partir de l'acte de vie originaire⁶¹. La WL est ainsi capable de montrer qu'en tant que système du savoir, elle n'est plus figée dans le rapport antithétique à la vie qui inaugure son mouvement réflexif, mais qu'elle est la plus haute et nécessaire manifestation de la vie elle-même⁶². C'est que la WL n'est pas un instrument qu'on posséderait pour l'appliquer à la vie: on ne possède pas la WL, on l'*est*, on la *vit* dans la mesure où l'on est devenu ce qu'elle opère en nous, et qu'en ce « nous », la WL et nous-mêmes ne faisons plus qu'un⁶³. La vie est ainsi la vérité de la WL, autant que la WL est la vérité de la vie. Dans la WL, vie et savoir dépassent leur opposition première, se comprennent et se pénètrent réciproquement en pleine lumière, se reconnaissent l'un l'autre dans leur unité et leur différenciation originaires: en elle, la pensée se vit pleinement comme image (de la vie), et la vie se connaît clairement comme vie (de l'image). Arrivés à ce point suprême de leur genèse, le point de vue du système et le point de vue de la vie ne s'opposent plus que *relativement*, comme les deux pôles extrêmes d'une même auto-affirmation de l'absolu dans le savoir; à ce point, le système comprend qu'il n'est que l'assomption du besoin pulsionnel de philosopher, de se réfléchir dans sa pulsion de vie, un besoin qui prend son élan dans la vie même. Eu égard à ce besoin vital de réflexivité, la philosophie du savoir ne peut être qu'une philosophie de la vie, et inversement⁶⁴.

59. J. G. Fichte, *LN*, 123 (*GA II/5*, 194).

60. J. G. Fichte, Lettre à Jacobi du 30 août 1795, *GA III/2*, p. 392, 393.

61. J. G. Fichte, *Théorie de la science, exposé de 1804*, trad. D. Julia, Paris, Aubier, 1967, (cité *WL 1804*), p. 101 et s. (*SW X*, 162 et s.). p. 181.

62. W. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich*, *op.cit.*, p. 181.

63. J. G. Fichte, *WL 1804*, p. 102 (*SW X*, 163).

64. B. Sandkaulen, « System und Systemkritik... », *op.cit.*, p. 24.

Revenant sur son différend avec Jacobi plus de sept ans après la publication de la lettre, Fichte montre que le point décisif réside dans la fonction spéculative du concept de liberté. Si l'on considère que la liberté est « l'apparaître absolu » et la manifestation de l'absolu, « la liberté de la liberté n'est et ne demeure en toutes choses qu'un abandon au réel de l'apparition absolue qui la saisit⁶⁵ ». Mais elle ne peut s'abandonner elle-même à la vie que parce qu'elle s'est d'abord « arrachée à l'instinct aveugle ». Or, nous dit Fichte, « seule la clarté arrache [l'homme] à l'emprise de celui-ci, sans supprimer par là l'être absolument donné, tandis qu'il n'y a effectivement *dans la vie* aucune clarté de part en part et que l'homme n'y est libre en aucun sens⁶⁶ ». Le savoir est certes « reconstruction » (*Nachconstruieren*) de la vie qui est en son fondement, il est compréhension de la non-compréhension, de l'incompréhensible qu'est cette vie absolue face à laquelle il s'anéantit. Mais c'est bien uniquement *dans la science* qu'une telle autodestruction du savoir et un tel abandon de soi dans la vie sont possibles; et ce n'est que par la « clarification » de la science qu'ils se font *librement*, tandis que « celui qui reste *uniquement* dans la vie n'est pas libre⁶⁷ ». Il y a comme une pulsation constante au cœur de la réflexivité philosophique, faite d'un va-et-vient entre l'arrachement de la liberté du savoir hors de la vie, par où la liberté libère la vie de son aveuglement, et d'un abandon de la liberté à la vie, par où la vie revitalise la liberté en la sauvant de sa tendance nihiliste.

Si système et vie, pôles extrêmes de cette pulsation, sont sortis de leur rapport antithétique, c'est aussi parce qu'ils sont posés non pas comme des domaines qui se limiteraient l'un par l'autre — comment tracer leur frontière? — mais bien comme des points de vue qui sont l'envers l'un de l'autre. Système et vie ne sont pas deux territoires qu'on ne pourrait relier, sinon par un saut, mais ils se posent comme des points de vue ou des aspects de la liberté du savoir. Pour Jacobi, ce n'est pas la vie qui peut être réduite à un point de vue, mais seulement la spéculation, laquelle se ramène à un jeu vide⁶⁸. Au contraire, pour Fichte, le concept de vie lui-même doit être pensé dans sa duplicité, à la fois comme l'absolu ou le non-savoir que le savoir met en perspective ou en image, mais aussi comme un point de vue du savoir lui-même, un point de vue empirique qui s'oppose au point de vue transcendantal et qui n'est effectif qu'en se divisant en quatre *Weltansichten*, quatre visions du monde — le naturalisme, le légalisme, l'éthique créatrice et la religiosité — exprimant chacune une manière plus ou moins lucide dont la

65. J. G. Fichte, *LN*, 159 (*GA II/11*, 63).

66. J. G. Fichte, *LN*, 150 (*GA II/11*, 46).

67. J. G. Fichte, *LN*, 151 (*GA II/11*, 47).

68. G. Hindrichs, « Der Standpunkt des natürlichen Denkens. Fichtes Bestimmung des Menschen ind der Auseinandersetzung mit der 'Unphilosophie' Jacobis », in B. Sandkaulen (Hrsg.), *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2006, p. 109-129, p. 125.

liberté peut se vivre comme le principe de formation du monde⁶⁹. C'est bien le savoir qui élève la vie à la puissance du point de vue ; sans le savoir, sans la spéculation en tant que « détermination nécessaire de la vie », on ne pourrait pas « vivre le point de vue de la vraie vie », comme Fichte le répète à Jacobi en 1810 (lui avouant d'ailleurs qu'il continue à méditer sur sa lettre, onze ans après)⁷⁰. C'est parce qu'on les pose comme points de vue qu'on peut éviter une confusion entre vie et philosophie qui serait fatale pour l'une comme pour l'autre⁷¹.

On ne peut parler de deux points de vue, on ne peut les poser et les penser comme tels que si l'on est capable de passer de l'un à l'autre et de *comprendre ce passage* — précisément ce que Jacobi ne parvient pas à faire, restant figé dans l'alternative effectivement mortifère de la vie et du système. Un tel passage n'est possible que dans et par la liberté du savoir qui se différencie de l'intérieur en se posant comme point de vue absolu d'un absolu qu'elle n'est pas, mais qu'elle manifeste *en elle*. Tant que l'opposition métaphilosophique de Jacobi est purement existentielle, mettant en vis-à-vis deux façons de vivre, Fichte ne peut rien lui objecter. À ce niveau factuel, l'opposition entre points de vue est irréconciliable, pour autant qu'elle puisse même s'énoncer. Mais cette critique ne peut pas ne pas se formuler dans le concept, puisqu'elle doit se poser dans le savoir pour en affirmer la nullité relativement à la vie ; dès lors, elle se contredit performativement en niant son fondement conceptuel.

Au moment même où Fichte s'efforçait de répondre aux attaques de Jacobi, en montrant que son système ne s'effondrait pas dans le néant du concept et que la différenciation entre les points de vue de la philosophie et de la vie procédait d'une racine unitaire, il fut l'objet d'une offensive quasiment inverse, de la part d'un Hegel qui était en train d'élaborer l'architecture de son propre système et qui reprochait à celui de Fichte une incomplétude précisément attestée par cette différence insurmontable qui demeurait en lui entre le point de vue de la réflexion transcendante et le point de vue de la vie ou de la conscience empirique. Le système n'était plus alors accusé de trop prétendre, mais de n'en faire pas assez.

69. J. G. Fichte, *Théorie de la science, exposé de 1804*, trad. D. Julia, Paris, Aubier, 1967, (cité WL 1804), p. 263 (SW X, 310). Sur la fonction structurante de la division en cinq « visions du monde », cf. Q. Landenne, *Le perspectivisme transcendantal de Fichte*, Olms, Hildesheim, 2013, p. 227 et s.

70. J. G. Fichte, Lettre à Jacobi du 3 mai 1810, GA III/6, 331.

71. D. Breazeale, « The "Standpoint of life" and the "Standpoint of philosophy" in the context of the Jena Wissenschaftslehre (1794-1801) », in A. Mues (Hg.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794-1806*, Hamburg, Meiner, 1989, p. 81-104 p. 98.

2) Hegel contre Fichte: Système et absolu, identité dialectique ou duplicité perspectiviste?

À trois ans près, le premier accomplissement systématique de la philosophie hégélienne suit directement le moment de la refonte spéculative de la *Wissenschaftslehre* de Fichte en 1804. Cette concomitance peut attirer notre attention sur l'intime proximité apparaissant entre deux philosophies qui semblent partager le même programme — exposer l'absolu —, ainsi que le titre d'un des modes fondamentaux de réalisation de ce programme — la phénoménologie. En effet, le mouvement phénoménologique de la WL de 1804 qui s'achève sur la division des cinq *Weltansichten* (la vision transcendante et les quatre visions empiriques) pourrait trouver des échos dans la phénoménologie hégélienne des figures de l'esprit qui aboutissent au savoir absolu. La différence va pourtant s'avérer décisive dans la mesure où, pour Fichte, le savoir absolu n'est pas l'absolu lui-même, mais sa réflexion ou son image et ne renie donc jamais son caractère de *point de vue* de l'absolu, alors que Hegel entend dépasser ce point de vue de la réflexion, incapable de s'élever à la totalité du *système* de l'*esprit absolu*.

L'objectif de cette deuxième confrontation est de cerner l'une des sources principales de la divergence entre l'idéalisme transcendantal spéculatif de Fichte et l'idéalisme spéculatif absolu de Hegel dans leur manière respective de poser le concept d'absolu en relation avec ses points de vue. À partir de la critique hégélienne de Fichte dans l'écrit sur *La différence* (*Differenzschrift*), on examinera la manière dont Hegel entend dépasser le point de vue transcendantal fichtéen et, en retour, comment une critique transcendante de ce dépassement peut se formuler à partir de la WL de 1804. En tentant de saisir la différence d'appréhension du point de vue du système chez les deux philosophes, nous voulons trouver des éléments d'éclaircissement de la dynamique propre par laquelle la doctrine de la science rapporte le point de vue du *système* de la liberté au point de vue de la *vie* de la liberté.

a) Le dépassement de la philosophie «réflexive» transcendante par le système spéculatif de l'identité absolue dans la *Differenzschrift*

Dans l'écrit *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, la prise de position de Hegel en faveur du point de vue de Schelling — auquel il s'identifie encore essentiellement en 1801, avant de s'en démarquer très nettement un peu plus tard — conditionne clairement sa lecture et sa critique de la philosophie dite «réflexive» de Fichte. La tâche de la philosophie (c.-à-d. de construire l'absolu dans la conscience ou exposer son auto-construction dans le phénomène⁷²) est par principe confrontée au problème de la réflexion. L'absolu doit être réfléchi et donc posé; mais de cette

72. G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. B. Gilson, Paris, 1986 (cité DFS), p. 108 (HSW n, 19).

manière, on l'abroge puisqu'on le limite. La réflexion confie l'absolu à l'entendement qui pose l'être en l'opposant et en le conditionnant par des limitations réciproques de concept. La réflexion, comme toute chose, « ne subsiste qu'en l'absolu ; mais comme réflexion, elle s'oppose à lui ; elle doit donc, pour subsister, se donner la loi de la destruction de soi-même⁷³ ». Ainsi, dans son rapport à l'absolu, la réflexion s'anéantit en dépassant ses propres limites. Du point de vue de la relation de la philosophie à l'absolu, tout terme limité est lui-même une identité relative et donc un élément d'antinomie que doit dépasser la raison⁷⁴ ; « là réside l'aspect négatif du savoir, l'aspect formel qui, régi par la raison, se détruit lui-même. Outre cet aspect négatif, le savoir comporte un aspect positif, c'est-à-dire l'intuition⁷⁵ ». C'est le savoir transcendantal qui unit les deux termes, la réflexion et l'intuition, « il est à la fois concept et être ». Ce savoir est l'autodépassement de l'antinomie des termes opposés par et dans la réflexion, l'identité consciente du fini et de l'infini, du libre et du nécessaire⁷⁶.

Pour Hegel, Fichte a bien saisi cette intuition intellectuelle de l'identité absolue sujet-objet, moi=moi. Avec le savoir transcendantal, il a atteint le vrai principe spéculatif, qui en lui-même n'est pas subjectiviste. Par la conscience pure : moi=moi, le point de vue philosophique transcendantal s'oppose à la conscience commune empirique et s'élève au-dessus de son point de vue, conscience pour qui le moi se présente uniquement dans l'opposition du sujet et de l'objet. La tâche de la philosophie en tant que système est alors « d'abroger l'opposition apparente entre la conscience transcendantale et la conscience empirique » en déduisant complètement la deuxième de la première. L'identité de toute conscience empirique avec la conscience pure est le *savoir*, et la philosophie qui connaît cette identité est la science du *savoir*⁷⁷.

Mais ce serait précisément dans cette tâche d'édifier l'identité du *principe* dans la totalité du *système* en exposant l'absolu jusque dans ses phénomènes que l'idéalisme fichtéen échouerait à dépasser le point de vue subjectif et limitatif de la réflexion, c'est-à-dire, pour Hegel, le point de vue de l'entendement. Pour se construire comme système, le principe transcendantal s'applique au phénomène en rapportant l'absolu à sa manifestation par un *rapport de causalité* qui est une fausse identité, car il se fonde sur une opposition absolue entre deux termes de rang inégaux, où l'un domine l'autre, par une incidence de l'intelligence sur le sensible. Le véritable rapport de la spéculation (le rapport de l'absolu à son phénomène) est au contraire le *rapport de substantialité*. Or, chez Fichte, les propositions $A=A$ (position du

73. G.W.F. Hegel, *DFS*, p. 113-115 (*HSW n*, 25-28).

74. *Ibid.*, p. 114 (*HSW n*, 28).

75. *Ibid.*, p. 126 (*HSW n*, 41, 42).

76. *Ibid.*, p. 126 (*HSW n*, 41, 42).

77. *Ibid.*, p. 131-136 (*HSW n*, 45-53).

moi) et $A=B$ (position du non-moi) sont certes inconditionnelles, mais la synthèse de leur identité dans le système est relative, elle est un simple devoir et en elle l'opposition des termes demeure. La « synthèse absolue à laquelle aboutit [le système] n'est pas moi=moi, mais moi *doit* être égal à moi. L'absolu est construit pour le point de vue transcendantal, mais non pour celui du phénomène: les deux se contredisent⁷⁸. » « Le transcendantal reste lui-même un terme opposé », « le moi, le principe du système, est un sujet-objet subjectif⁷⁹ ». Ce n'est donc pas sur le plan du principe de la spéculation authentique, mais bien au moment de sa construction comme *système* que la philosophie transcendantale fichtéenne faillirait⁸⁰.

Pour Hegel, la philosophie transcendantale est un point de vue véritable mais partiel: celui de la science de l'intelligence, du sujet-objet *subjectif*, dont doit être irréductiblement différenciée la philosophie de la nature ou science du sujet-objet *objectif*. La seule manière pour ces deux sciences de dépasser leur opposition est de se reconnaître chacune comme l'un des deux aspects de l'absolu et de dépasser scientifiquement cette limite pour aboutir au point d'indifférence absolu entre les deux et « reconnaître en l'une et en l'autre un seul et même absolu⁸¹ ».

b) La Phénoménologie de l'esprit et le système des figures de l'esprit absolu

Ce programme de construction de l'identité absolue dans la totalité du système sera repris et élaboré sous une première forme aboutie dans la *Phénoménologie de l'esprit*, après que Hegel se sera distancé de la philosophie de l'identité de Schelling, sans pour autant remettre en question le point nodal de la critique de la philosophie transcendantale, soit la différence non surmontée entre le point de vue philosophique et le point de vue commun. Au commencement du procès phénoménologique, le point de vue de la science et le point de vue de la conscience de soi commune valent l'un pour l'autre comme « l'inverse de la vérité », puisqu'ils sont l'un pour l'autre encore ineffectifs. La science doit alors s'extérioriser pour poser la conscience commune comme une seule et même chose avec elle-même. L'élévation de la conscience dans l'élément de la science, c'est-à-dire l'auto-connaître pur dans l'être-autre absolu, est la phénoménologie de l'esprit⁸². Celle-ci, en tant qu'automanifestation de la vie de l'esprit dans son concept de soi, suppose ou plutôt réalise une continuité intégrative entre les perspectives de la vie et du système⁸³.

78. G. W. F. Hegel, *DFS*, p. 134 (*HSW n*, 51).

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*, p. 130-134 (*HSW n*, 45-51).

81. *Ibid.*, p. 172, 182 (*HSW n*, 100, 101, 114).

82. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993 (cité PE), p. 40-44 (*HSW m*, 29-34)

83. C. Binkelman, *Theorie der praktischen Freiheit*, Berlin, Walter De Gruyter, 2007, p. 164, 165.

Ce mouvement phénoménologique élève l'individu de son point de vue inculte au savoir en le considérant dans le procès de l'esprit du monde, dans sa culture dont, en tant qu'individu, il est une figure incomplète, mais dont il tient en lui le passé. Dans ce procès, ce travail de l'histoire du monde, chaque moment est nécessaire et l'individu doit effectuer patiemment ce travail pour lui-même, de manière à convertir l'en soi de l'histoire de l'esprit en un être-pour-soi. La science de ce chemin est la science de l'expérience que parcourt la conscience pour elle-même. « L'expérience que la conscience fait sur soi ne peut, selon son concept, comprendre dans soi rien de moins que le système total de cette même conscience », de sorte que « les moments du tout sont des *figures de la conscience*⁸⁴ ». Au tribunal de ce mouvement, ces figures singulières ne subsistent pas comme telles, mais elles sont des moments positifs nécessaires tout autant qu'elles sont négatives et disparaissantes. La vérité philosophique est le mouvement de l'esprit de soi en soi-même, qui aboutit au savoir absolu.

Le savoir absolu est l'esprit lui-même qui parcourt son propre développement historique en figures distinctes et, en saisissant la nécessité de ce mouvement, se reconnaît lui-même dans cette aliénation. Dans ce savoir, l'esprit absolu se sait comme tel, il devient pour soi ce qu'il était en soi, égalisant ainsi dans le concept de soi ce qui apparaissait jusque là comme ses différents moments, soit : la substance qu'il est et le sujet qui se sait, la vérité et la certitude, l'objet de la conscience et celui de l'auto-conscience⁸⁵. Avec le savoir absolu, l'esprit a « conclu le mouvement de sa mise-en-figures⁸⁶ ». Les moments de son mouvement ne se présentent plus dans la science comme figures de la conscience, mais comme concepts déterminés. Dans son achèvement, dans son mouvement d'« aller-dans-soi », le savoir de l'esprit absolu abandonne « son être-là et remet sa figure au souvenir⁸⁷ ». Les différents points de vue ou figures, la perspectivité elle-même où l'esprit s'est d'abord manifesté, sont ainsi dépassés comme *moments* de la totalité du *système* de l'esprit absolu.

Par sa critique du transcendantalisme fichtéen, Hegel entend bien dépasser « le *point de vue* même de la conscience », qui forme le point de départ de la doctrine de la science, afin d'en rendre compte comme d'une perspective déterminée du savoir apparaissant⁸⁸, comme d'un moment du procès. Car le savoir absolu n'est pas pour lui un « point de vue transcendantal », il est « l'unité réalisée de la philosophie et de la vie⁸⁹ ». L'absolu est esprit et le savoir absolu n'est rien d'autre que l'absolu se sachant comme

84. G. W. F. Hegel, *PE*, p. 104, 105 (*HSW m*, 80).

85. G. W. F. Hegel, *PE*, p. 925 (*HSW m*, 585).

86. *Ibid.*, p. 929 (*HSW m*, 588).

87. *Ibid.*, p. 929, 931 (*HSW m*, 588-590).

88. O. Tinland, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS éditions, 2013, p. 132, 133.

89. K. Drilo, *Leben aus der Perspektive des Absoluten*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2003, p. 9, 131.

esprit⁹⁰. Le système de l'esprit absolu est le dépassement de tout point de vue en tant que tel, par l'intégration de toutes ses figures, quand bien même il se construit sans cesse par une série d'oppositions de points de vue.

Historiquement, rien n'indique que Fichte ait lu attentivement ou même pris connaissance de la *Phénoménologie* ou d'autres œuvres spéculatives plus tardives de Hegel⁹¹. On sait par contre qu'il connaissait au moins l'existence de la critique par Hegel de son propre système, puisqu'il y fait allusion dans sa correspondance avec Schelling⁹². Quant au contenu détaillé de l'écrit sur la *Différence*, il n'est pas évident qu'il s'y soit confronté, comme il l'a fait à maintes reprises avec certaines thèses de Schelling. Il est toutefois possible de reconstruire quelques éléments d'une réponse fichtéenne à la critique hégélienne, non seulement dans une relecture de la *Grundlage* de 1794 sur lequel se base Hegel, mais aussi, plus clairement sans doute, dans les versions de la *WL* ultérieures à 1800, et notamment dans la deuxième version de 1804 où, trois ans avant la parution de la *Phénoménologie de l'esprit*, Fichte accordait déjà une fonction systématique centrale au concept de « phénoménologie » en tant que théorie du phénomène et de l'apparence (*Phänomenologie, Erscheinungs- und Scheinlehre*)⁹³. Nous allons donc nous concentrer pour finir sur les éléments de cette réponse qui reposent sur la détermination perspectiviste du savoir absolu.

c) La refondation spéculative de la *WL* et la différence perspectiviste entre savoir et absolu

La *WL* de 1804 fait particulièrement bien voir que l'auto-construction systématique du principe de l'intuition transcendantale n'est pas condamnée à échouer dans la *WL*, mais aboutit au contraire au système de la science en tant que genèse absolue du savoir. Cette genèse présuppose bien une différence capitale entre le savoir ordinaire (ou la conscience empirique) et le savoir transcendantal. Mais cette différence n'oppose pas les deux savoirs dans un rapport de causalité qui différerait à l'infini l'autoréflexion de l'absolue identité (sujet-objet) dans son phénomène et rendrait impossible une philosophie appliquée. Ces deux consciences sont en fait les deux points de vue fondamentaux du savoir absolu, les deux perspectives de l'intuition intellectuelle, le « double phénomène de ce qui est en soi [...] une seule et même chose » : la conscience empirique est la perspective factuelle du savoir absolu, la réflexion transcendantale en est la perspective génétique⁹⁴. Entre ces deux points de vue du savoir absolu, la relation n'est pas transitive mais

90. G.W. F. Hegel, *PE*, p. 39 (*HSW m*, 28).

91. J. G. Fichte, *GA II/14*, p. 140, note 88.

92. J. G. Fichte, Lettre à Schelling du 15 janvier 1802, *Correspondance (1794-1802)*, Paris, Puf, 1991, p. 145 (*GA III/5*, p. 113).

93. J. G. Fichte, *WL 1804*, p. 138 (*SW X*, 195).

94. *Ibid.*, p. 259 (*SW X*, 306).

réflexive ; ce n'est donc pas strictement un rapport de causalité qui oppose le sujet et l'objet de la réflexion, mais c'est plus primordialement une relation réciproque de substantialité, dès lors que « le fait est genèse et la genèse [est] fait⁹⁵ ». L'accomplissement génétique de cette relation réflexive n'est rien d'autre que le système de la science selon Fichte.

Cette différence entre perspectives factuelle et génétique fait voir la perspectivité comme une structure phénoménologique essentielle du savoir absolu lui-même, et non pas seulement comme un moment dépassé dans la totalité accomplie du système. C'est en ce sens qu'on peut interpréter la différenciation en cinq points de vue fondamentaux de la conscience à laquelle aboutit la *WL* de 1804. Les quatre points de vue empiriques expriment factuellement autant de degrés progressifs de l'autoréalisation de la liberté dans le monde, mais aussi de l'autoréflexivité du savoir qui s'achève dans la genèse absolue du cinquième point de vue transcendantal de la science. Pour autant, ce point de vue génétiquement ultime n'épuise pas, pour Fichte, la manifestation de la liberté absolue, mais il n'en est jamais qu'un *point de vue*, celui de la science du savoir, lequel se différencie de la vie absolue qui n'est épuisable en aucune de ses mises en perspective. Le savoir absolu *n'est pas* l'absolu lui-même mais seulement le *savoir de* l'absolu⁹⁶, son image originaire se sachant image.

En posant le savoir absolu en tant qu'auto-construction de la vie absolue, la spéculation fichtéenne, sans tomber dans les oppositions limitatives de l'entendement, expose la manifestation de l'absolu dans l'autoposition du savoir, qui est en même temps son autodifférenciation de l'absolu. Cette différence originaire est la différence pratique du *Sollen* qui, en tant que concept de fin (*Zweckbegriff*) de la liberté, est l'image pratique de l'être, l'image d'un être à faire. Le système fichtéen n'aboutit pas, comme le pense Hegel, à une synthèse incomplète, trahie dans la proposition : « moi *doit* être égal à moi », laquelle synthèse n'en reviendrait jamais à l'identité absolue de l'intuition intellectuelle. Dans la *WL*, le « doit » n'est pas une approximation infiniment différée du moi, mais il *est* l'identité, l'essence même du moi, puisqu'il est le concept de son agir : « Le moi *doit*⁹⁷. » C'est parce qu'il est pratique et libre que le savoir a le caractère de l'absolu : il n'est pas une

95. *Ibid.*, p. 258, 259 (SW X, 305, 306).

96. Précisons que, chez Fichte, il faut entendre la formule « savoir de l'absolu » au sens d'un génitif subjectif autant qu'objectif ; il s'agit là, non pas d'un savoir simplement objectif et transitif, mais d'un savoir « sujet-objectif » et, pour ainsi dire, expressif ou réflexif ; c'est l'absolu lui-même qui *se dit* dans le savoir que nous sommes, nous en qui il *se réfléchit*. Mais en s'exprimant ainsi dans et par le savoir absolu, l'absolu se relativise dans son image réflexive, il est nié comme absolu en même temps qu'il est posé comme tel.

97. « Das Ich *soll*; sein Wesen ist dieses Sollen, und durchaus nichts mehr » (SW XI, 28). « Le savoir, en tant que loi pour la liberté, est un *devoir* » (J. G. Fichte, *La Doctrine de la science* 1805, trad. I. Thomas-Fogiel Paris, Cerf, 2006, p. 213 [Meiner, 150]).

conséquence⁹⁸ ou un simple effet relatif de l'absolu qu'il « met en image » (*bildet*), mais il est sa propre origine absolue en tant que libre auto-construction. Loin d'être la marque de l'inachèvement du système, le *Sollen* est la clef de voûte de l'architectonique de la WL⁹⁹, comme système de la liberté.

L'autodifférenciation spéculative du savoir absolu en point de vue transcendantal génétique et point de vue empirique factuel procède de cette essence pratique, de cette identité déontologique du moi. Le problème de l'application empirique du point de vue transcendantal, soulevé par Hegel comme la preuve de l'échec de l'idéalisme fichtéen du fait de la discontinuité entre philosophie et vie, est bien un *problème systématique* dans la mesure où il se pose dans le système et doit être résolu hors du système dans la vie. Toutefois, ce problème systématique spéculativement assumé ne signifie pas l'incomplétude du système, mais témoigne au contraire de son ouverture à la vie en tant que système vivant : le système n'épuise pas la liberté transcendante, mais la réfléchit en soi comme l'appel à une *tâche politico-morale* : la transformation du monde comme réalisation infinie de la liberté transcendante. Pour autant, la doctrine de la science n'est pas enfermée dans le légalisme d'une vision morale du monde, mais elle est fondamentalement animée par une *vision pratique* de l'être.

Alors que, dans sa critique de l'idéalisme transcendantal, Hegel semble concevoir la perspectivité comme un *moment de la totalité du système*, Fichte pose le système comme une *perspective* de l'absolu, comme un *point de vue* de la liberté absolue qui est elle-même une image de la vie. Dans la doctrine de la science, la perspectivité du savoir absolu lui-même reste indépassable en tant que détermination *phénoménale* et joue un rôle structurel dans la dynamique de détermination réciproque (*Wechselwirkung*) entre les différents points de vue du savoir (subjectif et objectif, idéal et réel, théorique et pratique, système et vie). Elle peut être interprétée comme remplissant la fonction transcendante qui rend possible une auto-relativisation du système par rapport à la vie. Si le point de vue transcendantal constitue l'exposition scientifiquement, c'est-à-dire systématiquement accomplie et génétiquement ultime du savoir absolu, la liberté transcendante qui se réfléchit dans le système ne s'épuise pas plus dans le système qu'en aucun des points de vue qui manifestent à divers degrés son devenir effectif dans la vie.

Bref, alors que Jacobi reprochait à Fichte d'absorber la vie dans son système mortifiant et nihiliste et que Hegel dénonçait au contraire dans la WL l'incomplétude d'un système incapable de combler l'écart entre savoir

98. J. G. Fichte, *La Doctrine de la science* 1805, op. cit., p. 83 (Meiner, 37, 38). *Prinzipien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre, Februar und März 1805*, Hamburg, Meiner, 1986, p. 23, 61 et s.

99. Sur les différentes articulations architectoniques du concept de Sollen et la structure « Wenn soll, so muss », voir dans ce volume l'article d'Augustin Dumont, « Sollen et altérité selon Fichte. Sur l'intersubjectivité fondamentale, éthique et juridique ».

et vie, pour Fichte, l'unité différenciée de la vie et du système, posés comme points de vue de la réflexivité philosophique, rend possible un système qui, quoique accompli en lui-même, n'abolit pas son extériorité constitutive et son ouverture à la vie. C'est parce que la philosophie fichtéenne implique toujours une mise en perspectives de l'absolu qu'elle se réalise par une auto-limitation et une auto-relativisation réciproques de la perspective systématique, comme Doctrine de la science, et de la perspective existentielle du philosophe, comme « vie morale¹⁰⁰ » ou une sagesse vécue¹⁰¹. Dans le système, le philosophe s'auto-relativise en se dépersonnalisant, en se fondant dans le « nous » de la WL ; dans la vie, le système s'auto-relativise en s'engageant dans une position personnelle physiquement restreinte, socialement limitée et historiquement située. Selon l'idée fichtéenne, la philosophie ne s'accomplit exclusivement ni dans le point de vue de la spéculation ni dans le point de vue de l'action. Elle est une *pratique éminemment réflexive* ou *une réflexion éminemment pratique*, c'est-à-dire à la fois une réflexion de l'agir qui revient sur lui-même, et un agir de la réflexion qui tend hors d'elle-même.

100. J. G. Fichte, *La Doctrine de l'État*, trad. J.-Ch. Goddard et G. Lacaze (dir), Paris, Vrin, 2006, p. 77 (SW IV, 389).

101. J. G. Fichte, *RCJ*, p. 79 (SW II, 396).

Sollen et altérité selon Fichte

Sur l'intersubjectivité fondamentale, éthique et juridique

Augustin Dumont

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038207ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038207ar>

[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

Dumont, A. (2016). *Sollen et altérité selon Fichte : sur l'intersubjectivité fondamentale, éthique et juridique*. *Philosophiques*, 43 (2), 273–296.
<https://doi.org/10.7202/1038207ar>

Résumé de l'article

L'objectif de cet article est d'analyser la mobilisation fichtéenne du concept de *Sollen* en montrant de quelle manière ce dernier permet à Fichte de lier la dimension catégorique du savoir transcendantal à sa dimension problématique. L'article propose un parallèle entre la mobilisation du *Sollen* au plan de la fondation du savoir et sa mobilisation au plan de la théorie de l'intersubjectivité. Pour ce faire, l'article superpose trois points de vue : le point de vue fondamental de l'intersubjectivité pure, le point de vue appliqué de l'intersubjectivité juridique et le point de vue appliqué de l'intersubjectivité éthique.

Sollen et altérité selon Fichte

Sur l'intersubjectivité fondamentale, éthique et juridique

AUGUSTIN DUMONT

Université de Montréal

RÉSUMÉ — L'objectif de cet article est d'analyser la mobilisation fichtéenne du concept de *Sollen* en montrant de quelle manière ce dernier permet à Fichte de lier la dimension catégorique du savoir transcendantal à sa dimension problématique. L'article propose un parallèle entre la mobilisation du *Sollen* au plan de la fondation du savoir et sa mobilisation au plan de la théorie de l'intersubjectivité. Pour ce faire, l'article superpose trois points de vue : le point de vue fondamental de l'intersubjectivité pure, le point de vue appliqué de l'intersubjectivité juridique et le point de vue appliqué de l'intersubjectivité éthique.

ABSTRACT — This paper aims at analysing the Fichtean use of the concept of *Sollen*, by showing how the latter makes possible the way Fichte links the categorical dimension of transcendental knowledge to its problematic dimension. The article draws a parallel between the use of the concept of *Sollen* regarding the foundation of knowledge and regarding the theory of intersubjectivity. In order to do that, the article juxtaposes three points of view: the fundamental point of view of pure intersubjectivity, the applied point of view of the legal relationship and the applied one of ethical relationship.

Introduction

Dans la recherche fichtéenne des deux dernières décennies, plusieurs commentateurs se sont penchés sur l'étonnante proposition architectonique de la *Doctrine de la science*, qui avait déjà attiré l'attention des premiers lecteurs de Fichte, sans que ceux-ci n'en tirent toutefois toutes les conséquences¹. Il s'agit du fameux « *Wenn soll... so muss* », dont tout porte à croire qu'il commande la structure du système en son ensemble, le transcendantalisme fichtéen s'inaugurant ainsi dans ce que l'on a pu appeler une « hypothéticité catégorique² ». L'objectif de cet article est de proposer une variation sur ce thème essentiel d'un « devoir » (*Sollen*), dont Fichte semble attendre qu'il préside au geste transcendantal de manière problématique tout en initiant paradoxalement la catégoricité du propos fondationnel.

Le biais que l'on propose est celui de l'intersubjectivité. Fichte en a fait l'un des points nodaux de son activité philosophique depuis ses premières années à Iéna jusqu'aux dernières années de sa production à Berlin. Il est captivant, en effet, de constater que la constitution, par le moi, d'un point

1. Cf. par exemple M. Guérout, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, rééd. Hildesheim/Zürich/New-York, Olms, 1982 (1930), p. 121.

2. A. Schnell, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009, p. 46.

de vue « autre », prend la forme d'une sollicitation (*Aufforderung*) réciproque à agir en vue de la liberté, laquelle est également structurée par le *Sollen* problématique. Il convient alors, pour prendre la mesure de cette situation, d'interroger dans un même élan le *Sollen* fondationnel et la doctrine de l'intersubjectivité, déclinée en différents niveaux selon le point de vue systématique privilégié : le point de vue fondamental de la philosophie première, le point de vue appliqué inférieur du droit ou le point de vue appliqué supérieur de l'éthique. Parce que nous sommes convaincus de la profonde continuité de la trajectoire fichtéenne — une appréciation qui n'est certes plus minoritaire aujourd'hui —, nous n'hésiterons pas à faire dialoguer la *Doctrine de la science* de 1804 (deuxième version), où l'hypothéticité catégorique se voit explicitée de la manière la plus précise, et les textes de l'époque d'Iéna, en particulier la *Doctrine de la science Nova Methodo* (1796-99), le *Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la science* (1796-1797) et le *Système de l'éthique selon les principes de la Doctrine de la science* (1798).

1. Le « *Soll* » spéculatif

La monumentale *Doctrine de la science* de 1804/II conjoint, comme on l'a décrit maintes fois, une aléthologie ascendante à une phénoménologie descendante. Prenant son point de départ dans le résidu de factualité qu'il aura toujours dénoncé dans le kantisme (et que manifeste chez Kant la fragmentation des juridictions et des principes), Fichte est ainsi amené à développer tout d'abord une compréhension réaliste de l'être en sa vérité immuable et à opérer pour ce faire une reconduction (*Zurückführung*) de la multiplicité à l'unité — donnant ainsi en apparence des gages aussi bien à Jacobi qu'au point de vue schellingien de l'identité absolue —, avant de redescendre de l'Un vers le multiple sensible par où le premier se phénoménalise et s'idéalise nécessairement en une « *projectio per hiatus*³ ». Le fil rouge du parcours de 1804 est, comme à l'époque d'Iéna, l'intuition intellectuelle. Désormais baptisée *Einsicht* — un concept que nous avons proposé de rendre par « introvision compréhensive⁴ » sur le modèle de l'ancienne intropathie husserlienne —, cette dernière renvoie à la saisie compréhensive, « d'un seul coup (*mit Einem Schlage*)⁵ », de l'agir du moi se réfléchissant lui-même dans l'unité d'une vision.

La 16^e conférence constitue le point de basculement d'un mouvement dans l'autre, en un geste qui demeure en réalité proche de la *Doctrine de la*

3. J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986, p. 167 (dorénavant : Meiner). *Sämtliche Werke*, Bd. X, 218 (dorénavant : SW).

4. Cf. A. Dumont, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis. Théories et pratiques de l'imagination transcendante à l'épreuve du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 2012, p. 396.

5. Meiner, p. 15. SW X, 99.

science Nova Methodo, laquelle s'élevait tout d'abord vers le vouloir pur avant d'en opérer la sensibilisation. À ce niveau d'abstraction, le lecteur ou l'auditeur de Fichte réalise que l'objet de son *Einsicht*, depuis le début du mouvement ascendant, aura été l'absolu (*Absolute*) dans son autoconstruction originaire, ou l'être (*Sein*) comme « *Singulum* fermé sur lui-même⁶ », car comprenant en soi toute la réalité. L'être appréhendé ici est l'être dans l'autoconstruction autonome de l'identité absolue de toutes ses différences, mais, ajoute significativement Fichte, il s'atteste seulement « dans la mesure où cette construction doit (*soll*) être⁷ ». Qu'une telle construction *doive* être, voilà ce que l'aléthologie, ou doctrine de la vérité de l'être, accueille en fin de compte comme un fait (*Faktum*). Plus encore, tandis qu'il cherche la source de ses représentations dans un tel être en soi, lequel semble s'offrir spontanément à lui comme une totalité de sens disponible, le philosophe réaliste (auquel fait droit la première partie de l'ouvrage) doit accorder qu'il a jusqu'ici identifié son propre acte de *savoir* l'être à l'être lui-même, car il est l'auteur de cette construction de l'être comme *Singulum* s'autoconstruisant. De la sorte, que l'être se construise tout seul comme unité absolument identique au savoir de l'être, c'est là précisément un fait dont il faut admettre qu'il est posé « à titre problématique⁸ ».

L'aléthologie démontre ainsi qu'il n'y a pas de savoir qui ne présuppose, secrètement ou délibérément, l'identité absolue de l'être, et donc l'identification ultime du savoir à l'être lui-même. Une telle situation factuelle nous assure d'une seule chose : un phénomène quel qu'il soit ne trouvera jamais son fondement ailleurs que dans l'absolu. C'est là une nécessité au sens d'un *Müssen* catégorique. Toutefois, avance Fichte, « nous qui accomplissons cette construction [de l'être comme s'autoconstruisant] »⁹, ou, comme il l'écrira plus loin, « nous, la *Doctrine de la science*¹⁰ », nous devons opérer une réflexion (*Reflexion*) sur cette nécessité catégorique. Cette réflexion devra se présenter — Christoph Asmuth y a insisté de façon convaincante¹¹ — comme la « répétition (*Wiederholung*)¹² » de l'acte par lequel nous accédons à la vérité de l'être clos en soi. Que nous devions réfléchir l'être en son autoconstruction et ainsi le phénoménaliser, c'est-à-dire le faire

6. Meiner, p. 160. *SW X*, 212.

7. Meiner, p. 161. *SW X*, 214.

8. Meiner, p. 162. *SW X*, 215.

9. Meiner, p. 161. *SW X*, 214.

10. Meiner, p. 266. *SW X*, 300. En d'autres termes : nous qui avons rigoureusement effectué chacun des actes exigés jusqu'ici et avons pris conscience que, pour ne pas être l'absolu, nous *sommes* bel et bien le *savoir* transitif de l'absolu. Cf. à ce sujet la remarquable étude de M. Marcuzzi, « Nous, la *Doctrine de la science* », in J. G. Fichte, *Doctrine de la science. Exposé de 1813*, trad. fr. M. Marcuzzi, Aix-Marseille, Presses Universitaires de Provence, 2014, p. 145.

11. Cf. Ch. Asmuth, *Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Reflexion bei J.G. Fichte, 1800-1806*, Stuttgart/Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999, p. 156.

12. Meiner, p. 155. *SW X*, 208.

être à nouveau dans notre savoir, cela ne relève plus d'aucune nécessité apodictique. Une telle répétition est ainsi créatrice de différence, créatrice d'un nouveau principe, à savoir précisément le *Sollen* problématique, pendant du *Müssen* catégorique, et que nous ne voyions pas tant que nous suivions l'unique fil rouge de l'objet du savoir, c'est-à-dire de l'absolu.

La proposition fichtéenne ici à l'étude prend en général la forme suivante: *si l'être doit (Soll das Sein...) être posé dans son autoconstruction, alors il doit (so muss...) se donner suivant telle ou telle loi a priori*. Dans cette proposition, le « *so muss* » est pour ainsi dire pleinement acquis au terme du processus aléthologique: s'il nous est possible de comprendre et de donner du sens à ce qui est, ce ne peut être qu'en vertu des lois *nécessaires* de l'être comme unité absolue (lois entre les mains desquelles le réaliste remet sans hésiter toutes les propriétés de sa *conscience*, c'est-à-dire de son *savoir* de l'être), cette dernière résorbant alors, croit-on, la différence entre le sachant et le su. Mais le *Soll* inaugural (que l'on peut également traduire ainsi: « *dût-il y avoir une conscience de l'être, alors...* ») demeure quant à lui non résorbable dans l'unité et problématique. Il ne l'est évidemment pas au sens où l'on se verrait dans l'impossibilité de savoir pourquoi il y a de l'être plutôt que rien. La question métaphysique consacrée par Leibniz ne peut appeler qu'une réponse transcendante, disqualifiée en régime transcendantal, se rapportant à une existence nécessaire. Or l'enjeu est autre. Le problème est plutôt de reconnaître qu'un savoir *a priori* de la conscience de l'être est ultimement *possible* et rien de plus. Il n'est certes pas un simple fait (*Tatsache*) du monde, dont il faudrait partir comme d'un donné irréflecti. Il s'agit ici d'un *Faktum* à entendre comme ultime butée du processus génétique de la *Wahrheitslehre*. Il prend alors la forme d'une *exigence* (*Forderung*) du ressort de la liberté humaine, puisqu'il est *possible* de l'accomplir ou non, et s'offre ainsi comme problématique (*Problematicität*) originaire.

Il y a là une liberté contingente qu'il n'y a pas à (et que l'on ne pourrait) fonder en nécessité. Cela supposerait en effet que l'on dispose d'un point de vue supérieur d'où la liberté pourrait être à nouveau déterminée et conditionnée. Or la liberté de l'acte de commencer une série de réflexions et ainsi de phénoménaliser l'être est absolue ou elle n'est pas: c'est bien la liberté, entendue tout à la fois comme possibilité pure et comme exigence absolue dans sa contingence même, qui *se détermine, se donne des lois et s'ouvre d'elle-même à la nécessité catégorique*. Le *Soll* factuel est donc ce par où s'inaugure toute phénoménologie, mais il n'ouvre à la catégoricité des lois phénoménologiques qu'en *se réalisant* et non pas en se constatant, comme y a fort bien insisté Jürgen Stolzenberg: ce qui est exigé (construire un savoir de l'être comme autoconstruction) ne se fonde nulle part ailleurs qu'« à travers l'acte même d'exiger¹³ », à travers un « *Soll* extériorisé de

13. J. Stolzenberg, « 'Ein neues, bis jetzt noch ganz unbekanntes Prinzip muss aufgestellt werden'. Der Übergang zur Erscheinungslehre in Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1804 », in

manière performative¹⁴ ». Fichte peut alors exprimer le caractère indépassable de cette liaison du *Sollen* et du *Müssen* dans l'exposé de 1804 :

En ce *Soll* problématique — ce que je n'ajoute qu'afin d'exciter votre attention —, à entendre comme la fine pointe de notre parcours actuel, tout se trouve ramassé [...]. Il est ainsi clair qu'il faut en rester à cette problématique instituée dans le *Soll* comme elle a été instituée. Il n'en reste pas moins qu'il faut parvenir à une catégoricité, sans laquelle notre science dans son commencement et point de départ serait dépourvue de sol et de principe. Mais alors cette catégoricité devrait se retrouver problématiquement dans le *Soll* en tant que *Soll*, de telle sorte qu'à présent le principe premier du phénomène (*Erscheinung*), et comme on peut bien le croire, de l'apparence (*Schein*), reposerait en ceci que le catégorique absolu, en relation à l'*Einsicht*, le vrai et le certain, apparaîtrait dès lors comme problématique, c'est-à-dire comme pouvant être ou ne pas être, et pouvant être ainsi ou être autrement¹⁵.

Le sens de cette méditation fichtéenne est clair à présent. Elle signifie que *s'il doit* y avoir des lois transcendantales — ce qui est exigé problématiquement en vertu du *Soll* —, *alors* ces lois *doivent* revêtir la forme de la nécessité apodictique — au sens du *Müssen* cette fois. Toute genèse de l'être est immanquablement une genèse du savoir de l'être, et celle-ci ne peut se présenter comme identique à la première sans reconnaître du même coup qu'elle n'a littéralement nulle raison d'être, sinon tout à la fois la liberté de *devoir* être et l'exigence de réfléchir cette genèse. Lorsque nous réfléchissons pour elle-même la conscience, qui n'est en fin de compte que le *Soll* lui-même comme existence (*Existenz*) ou extériorisation (*Äußerung*) de l'être par et dans sa libre autoréflexion performative, nous découvrons qu'elle n'est rien d'autre qu'une projection intentionnelle, et que son objet — l'être comme autoconstruction — est « projeté (*projicirt*) *per hiatus*¹⁶ ». Le *hiatus* entre l'être (ou l'Un) et sa conscience phénoménale (l'apparence de l'Un), consécutif à la projection, nous empêche de parler de l'absolu comme peuvent le faire Spinoza ou Schelling, selon Fichte, c'est-à-dire sans tenir compte de la projection performative, laquelle opère pourtant une scission dans l'identité.

Cette projection, ou intentionnalité, est très exactement à l'image de son principe absolu. C'est ainsi que l'on entre dans la phénoménologie : nous ne connaissons l'être fermé en sa clôture sur soi qu'à travers l'acte de le savoir, c'est-à-dire l'acte par lequel nous le manifestons comme tel en le projetant et ainsi le *nions* puisque la projection brise sa clôture sur soi. La conscience n'est alors elle-même que l'apparence phénoménale et négative de l'absolu — à laquelle Fichte confèrera résolument le statut de « néant » en

J-Ch. Goddard et A. Schnell (dir.), *L'être et le phénomène/Sein und Erscheinung*. J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1804), Paris, Vrin, 2009, p. 374.

14. *Ibid.*

15. Meiner, p. 167. SW X, 218-219.

16. Meiner, p. 165. SW X, 217.

1805 — et ainsi le *Soll* est-il à l'image de l'absolu. En d'autres termes, le *Soll*, entendu aussi bien comme possible pur que comme devoir-être inconditionné, repose sur soi, il est en soi et par soi. Comme l'être dont il est le phénomène originaire, il est autocréation et ne dépend donc pas d'un principe extérieur car, explique Fichte, « s'il avait un fondement extérieur, il ne serait pas un *Soll* problématique mais un *Muß* catégorique¹⁷ ». Le devoir-être comme exigence absolue de liberté — ou, comme l'on voudra, la liberté comme devoir-être absolu dans sa contingence même — est l'image de l'être, il en a donc la pleine autonomie — une autonomie problématique — car il n'est conditionné par rien; tout à l'inverse, il conditionne lui-même les lois de la réflexion. L'exigence *pratique* au fondement de toute la *Doctrine de la science*, explique Fichte, est « une création à partir de rien (*Schöpfung aus Nichts*)¹⁸ », et ainsi se constitue l'expérience sensible toute entière dans le regard du philosophe.

Par la reconstruction réflexive du savoir absolu de l'être ou de l'être comme identique à son savoir absolu (point de vue réaliste), nous le phénoménalisons et lui offrons la forme sensible du *Soll*, qui n'est rien d'autre que l'idéalisation de l'aléthologie par la phénoménologie (point de vue idéaliste). À cette fin, il aura fallu réfléchir le *Soll* pour lui-même et en faire un *Soll als Soll*: dans cette *répétition* réfléchissante s'indique le savoir *en tant que* savoir, le phénomène *en tant que* phénomène. Ainsi Fichte peut-il s'acheminer vers la caractérisation de sa pensée comme un « idéal-réalisme » ou un « réal-idéalisme ».

2. Sur l'intersubjectivité fondamentale

À condition qu'elle soit continuellement accompagnée d'une *Einsicht* — sans quoi elle demeure lettre morte —, la structure propositionnelle du « *Wenn soll... so muss* » s'avère, on le voit, singulièrement efficace pour caractériser le sens même du transcendentalisme fichtéen comme problématicité catégorique. Lorsqu'il note à son propos, en 1804, qu'elle a toujours joué un rôle fondamental, quoique discret, dans son œuvre passée¹⁹, notre philosophe n'abuse pas ses lecteurs, pas plus qu'il ne s'abuse lui-même. Rappelons par exemple ces lignes du § 1 de l'*Assise fondamentale de la Doctrine de la science* publiée dix ans plus tôt: « Si la proposition $A=A$ [...] doit être certaine, alors la proposition: Je suis, doit également être certaine (*Soll der Satz... so muß auch der Satz...*)²⁰ ». De la même manière, l'important § 13 de

17. Meiner, p. 168. SW X, 219.

18. Meiner, p. 168. SW X, 219.

19. Cf. Meiner, p. 169. SW X, 220.

20. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1997, p. 15. SW I, 95. Nous soulignons. La profonde cohésion de ces différents points de vue, tout au long de 20 années de production philosophique, sur une même fondation du savoir dans et par l'exigence pratique a été autre autres fort bien mise en évidence par Andreas Schmidt dans: *Der Grund des Wissens. Fichtes Wissenschaftslehre in den Versionen von 1794-95, 1804/II und 1812*, Paderborn, Schöningh, 2004.

la *Nova Methodo* ne peut décrire le vouloir pur comme réunion d'une liberté illimitée et d'une limite pure sans recourir au même stratagème. De quoi s'agit-il ? Le vouloir pur n'est rien d'autre que le devoir (*Sollen*), c'est-à-dire l'impératif catégorique entendu comme fondement « de la conscience en général²¹ » (là où Kant l'utilise seulement pour expliquer le devoir moral). Il est l'identité absolue du réfléchissant (du vouloir infini) et du réfléchi (du vouloir en tant qu'il se détermine objectivement et se finitise). En clair : pour que la liberté d'agir soit, elle doit se normer, et par ce processus la volonté est tout à la fois déterminée et élevée au savoir de soi, car il faut connaître le concept de fin que l'on assigne à son agir pour pouvoir agir librement ; inversement, l'agir ne peut se normer s'il n'est pas déjà, et précisément, libre de le faire, et transcende par avance toute limite objective. Les deux pôles de la contradiction se déterminent réciproquement dans le vouloir pur, c'est-à-dire dans l'identité pure de l'illimité et de la limite. Cette identité, *stricto sensu* impensable, se brise inmanquablement dans la performance même de notre réflexion sur elle (le vouloir pur est limité et finitisé dans le savoir que l'on peut en avoir), et c'est pourquoi elle est repoussée par la conscience à l'horizon de son activité, comme tâche à réaliser. Ainsi s'explique l'effort (*Streben*) caractéristique du désir (*Begierde*). Tout comme pour l'être fermé en soi de 1804, rien dans le vouloir pur ne justifie sa libre reprise et sa position par la conscience du philosophe. C'est pourquoi, quant à l'exigence de poser une fois encore cette identité, explique à nouveau Fichte de la façon qu'on a caractérisée, elle « doit (*muß*) nécessairement être admise si la conscience doit être expliquée (*wenn [das] Bewusstsein erklärt werden soll*)²² ».

On le voit, en réfléchissant jusqu'au bout les conditions de possibilité de l'acte de penser l'activité du moi, la *Nova Methodo* ne remonte donc pas non plus au-delà de l'exigence pratique de *faire être* une conscience libre dans sa volonté *s'il doit* y en avoir une. Cette possibilité contingente ne saurait être dépassée, étant au contraire le fondement ultime et problématique des conditions de possibilité de la conscience de soi déduites catégoriquement chemin faisant. Ainsi, le sentiment, l'intuition, l'espace, le corps propre, le temps — pour ne citer ici que quelques-uns de ces moments déductifs — sont *nécessaires* à l'acte d'autoposition et ont donc une validité apodictique *si une conscience doit être possible*, ce que l'on ne peut fonder en raison, la raison se voyant au contraire elle-même fondée dans le *Soll* contingent. La conscience naturelle se définit ainsi en dernière instance par ce « doit » lui-même, puisque tout ce que le philosophe transcendantal rencontre dans sa réflexion sur la conscience commune lui est *in fine* attribué.

21. J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre Nova Methodo*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (dorénavant : GA), IV, 3, 440.

22. GA, IV, 3, 439.

Dans ce contexte, il est remarquable que le §13 de la *Nova Methodo* ne soumette le vouloir empirique — par définition aux prises avec les objets du monde — à sa fiction²³ nécessaire d'un vouloir pur²⁴ qu'en mobilisant déjà l'altérité, bien qu'elle soit entièrement abstraite à ce stade puisqu'elle n'a pas encore été déduite à proprement parler. Cette altérité pure constitue le déterminable à partir duquel le vouloir opère un choix afin de se déterminer. Dans la mesure où elle est strictement intelligible, il s'agit du « règne des êtres raisonnables hors de moi (*Reich vernünftiger Wesen ausser mir*)²⁵ ». En se déterminant à l'activité pure parce qu'il *doit* s'arracher à l'inertie (*Trägheit*) ou au repos (*Ruhe*), en se donnant le concept qui va normer son agir, le vouloir se singularise. Plus précisément encore : il s'individualise. Dans la mesure où rien de sensible n'est acceptable à ce niveau d'abstraction, puisqu'au contraire l'expérience sensible se fonde sur le vouloir pur, le déterminable d'où le vouloir s'arrache est « un intelligible²⁶ » — c'est-à-dire un pur pouvoir d'être un moi en général. Quant au déterminé, c'est l'individu : « je ne peux me trouver à aucune autre condition que celle de me trouver comme individu au milieu de plusieurs êtres spirituels²⁷ ».

Cela ne suffit évidemment pas à caractériser l'intersubjectivité. Le moi doit repousser au-devant de soi l'accomplissement d'une liberté pleinement identique à elle-même (celle du vouloir pur) dans l'instant même où sa liberté est sensiblement liée (*gebunden*), donc engagée et divisée dans le vouloir empirique. L'un ne va pas sans l'autre. L'acte même de *penser* le vouloir pur, en effet, le lie dans le sensible. Dans cette auto-affection de la pensée naît le *sentiment* du devoir. Le *Sollen* n'est donc pas un simple concept rationnant : il est *sent*i chaque fois que le moi réfléchit son activité. C'est très exactement comme tâche éprouvée, comme devoir *sent*i de s'autodéterminer librement toujours et encore, que le moi s'apparaît à lui-même. Si le règne des êtres raisonnables permet au moi de prendre conscience de lui-même par différenciation d'avec une sphère strictement intelligible, au §13, une telle sphère devient *ipso facto* sensible par la limitation de l'activité. Les §14-19 s'en tiendront à cette seule sensibilisation et inscriront sans trop de diffi-

23. Que le transcendantalisme doive lui-même se penser comme fiction transcendante est au cœur de nos préoccupations. Cf. A. Dumont, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis*, op. cit.

24. Il ne s'agit donc pas de refuser à la liberté son inscription dans le monde, bien au contraire, il s'agit seulement d'éviter que le vouloir se comprenne d'entrée de jeu ou uniquement à partir d'un être prédonné, dogmatiquement posé à l'extérieur, et dont l'existence factuelle oriente le premier de manière déterministe. Le conséquentialisme en serait le premier surgen en éthique, comme le réalisme en épistémologie. Si le vouloir pur n'existe en réalité que *dans* sa sensibilisation (on ne peut le penser sans le sensibiliser), insiste Fichte, il est cependant impossible de penser le vouloir empirique sans le vouloir pur en raison des lois de la réflexion transcendante, et ainsi le second est-il le « modèle » (*Vorbild*) du premier.

25. GA, IV, 3, 445.

26. GA, IV, 3, 445.

27. GA, IV, 3, 445.

cultés les éléments constitutifs du vouloir pur dans le vouloir empirique, mais pour cela il aura d'abord fallu admettre une altérité pure, à entendre comme condition de possibilité ultime de la conscience de soi, c'est-à-dire finalement de la pensée du *Sollen*. Ainsi, s'il doit (*soll*) y avoir une pensée du *Sollen*, c'est-à-dire une conscience, alors il est nécessaire que le déterminable de l'activité pure soit la sphère purement intelligible des êtres raisonnables. Toutefois,

les êtres raisonnables hors de moi sont uniquement pensés pour expliquer le divers. Je ne perçois pas la raison et la libre volonté des autres hors de moi, je ne fais que [les] conclure à partir d'un phénomène dans le monde sensible²⁸.

Si une conscience doit être possible (proposition problématique), alors un monde purement intelligible d'êtres raisonnables et libres doit être nécessairement (proposition catégorique), bien qu'il ne puisse être en aucun cas perçu. Toutefois, dès qu'il y a réflexion sur ce monde intelligible, un monde sensible est perçu. L'impératif catégorique kantien ne va pas jusque-là, comme le remarque Fichte. En effet,

je dois (*soll*) agir de telle sorte que ma façon d'agir puisse devenir loi pour tout être raisonnable; mais alors je dois tout de même avoir déjà admis des êtres raisonnables hors de moi, car sinon comment puis-je vouloir rapporter cette loi à ceux-ci?

L'impératif catégorique revu et corrigé par Fichte doit concilier sa catégoricité avec la problématicité inaugurale: s'il doit y avoir une conscience en général, celle-ci doit nécessairement spécifier et déterminer son activité à partir du pur pouvoir intelligible d'être un moi, lequel devient, dans l'élan même de cette individuation, pur pouvoir d'être un « autre », c'est-à-dire une conscience individuelle. *Qu'il doive y avoir une conscience libre* est bien un impératif à portée universelle, mais son contenu catégorique réside seulement dans la nécessité d'un arrachement à la sphère pure des semblables et en l'individuation de la forme de l'autonomie qui lui est attachée. Car quant à la *réalisation pratique* d'un tel « il doit y avoir », elle est précisément attendue d'une liberté à jamais problématique — c'est-à-dire qu'elle est à la discrétion du sujet qui s'engage pour elle — et bien entendu indémontrable. À cette liberté on ne se rapporte qu'à travers le médium de la *croyance* en ce que l'on *sent* (le devoir), en tant qu'un tel sentir, loin d'indiquer seul ce qu'il faudrait faire, est immédiatement *réfléchi* et ne va donc jamais sans une connaissance toujours en train de se (re)normer et donc de se (re)définir.

Le moi s'arrache ainsi à l'universel pouvoir de vouloir, dont il devient une partie individualisée. Le travail de l'imagination transcendante consiste à *sensibiliser* le vouloir pur de telle sorte que tous les éléments déduits pour parvenir jusqu'à ce point suprême ne soient plus seulement des

28. GA, IV, 3, 446.

conditions de possibilité de l'acte pur de se penser soi-même mais bien des conditions de possibilité de l'acte de penser le monde et de se penser soi-même au milieu du monde physique et des autres comme êtres charnels. C'est pourquoi la seconde partie de la *Nova Methodo* s'attache à redescendre de la condition ultime au conditionné afin de prouver que le vouloir peut bien se diriger simultanément vers quelque chose d'extérieur. Il le peut s'il est retenu par une limitation originaire que le moi doit librement imposer à son activité en réfléchissant sur le vouloir pur. Ainsi le concept de fin pur doit-il devenir concept objectif, et ainsi l'attention pourra-t-elle se focaliser sur l'affection de l'organe externe (le corps matériel), que le moi doit pouvoir répéter et reproduire en lui-même pour qu'elle apparaisse comme vouloir délibérément limité. Le moi est certes libre de s'imposer ou de ne pas s'imposer la limite en question, mais *s'il doit* être une conscience, alors le pur concept de fin *doit* devenir un concept objectif, c'est-à-dire la reproduction sensible d'une limite apportée à l'agir. Fichte note de manière prévisible: « mon être (*Wesen*) est la tâche de faire (*machen*) [ce concept] sitôt que je *réfléchis*, mais cela je *dois* le faire (*muß ich thun*) si je *dois* avoir conscience (*wenn ich Bewusstsein haben soll*)²⁹ ».

Reste à savoir *comment* l'on peut conférer à son activité une limitation en lui donnant un concept objectif. À cette fin, la question de l'intersubjectivité revient dans la seconde partie de la *Nova Methodo*, au §16. Fichte introduit à cet endroit le concept essentiel de *sollicitation*, de *sommation* ou encore d'*appel* (*Aufforderung*). Il désigne justement l'incapacité pour le moi à se donner seul le concept en question: si tous les éléments précédemment déduits (l'espace, le corps propre, la faculté des concepts, la temporalité, etc.) permettent au moi de se déterminer, c'est-à-dire de conférer une finalité à son activité, il est bien incapable de la déterminer objectivement tant que l'autre ne fait pas irruption. Seule l'altérité peut lui communiquer le concept de ce qu'il doit produire: il s'agit, écrit Fichte, d'une « sollicitation à l'activité libre; celle-ci provient d'un autre être raisonnable semblable à moi, et est jugée de la même manière par lui³⁰ ». Il n'y a pas de rencontre avec l'altérité qui ne soit pour Fichte une déstabilisation radicale, tant autrui, loin de s'ajouter simplement à la liste des conditions de possibilité de l'agir libre, *incarne* l'agir libre du fait même qu'il somme le moi à agir librement à son tour. L'appel ou la sollicitation nécessairement exercée par l'autre, quelle que soit son intention empirique, dès lors qu'il y a une rencontre, apparaît très précisément comme la limite recherchée par le moi pour sa propre activité infinie, à même la perception d'un vouloir infini chez l'autre. Il y a en soi un « manque (*Mangel*) »³¹, explique Fichte, un manque *de l'autre*. La liberté ne peut se déterminer si nul ne vient la solliciter, c'est-à-dire aussi bien la

29. GA, IV, 3, 464. Nous soulignons.

30. GA, IV, 3, 468.

31. GA, IV, 3, 469.

limiter, non sans se signaler comme volonté en surplus, c'est-à-dire comme pur pouvoir de dépasser la limite, et c'est là la tâche d'un non-moi un peu particulier: le toi.

À nos yeux, la philosophie appliquée intensifie la « dramatique » de la relation intersubjective dont on vient de déployer les grands axes sur un plan fondationnel. À la fin de la *Nova Methodo*, Fichte propose une *Déduction des subdivisions de la Doctrine de la science*, contemporaine de sa première philosophie appliquée. La *Doctrine de la science* doit d'abord offrir une déduction des conditions de possibilité *a priori* de l'acte de se penser soi-même *in abstracto*. C'est le point de vue de la philosophie première, laquelle livre les principes fondamentaux de l'activité en général. À partir des lois générales ainsi obtenues, le philosophe peut dégager (1) une philosophie théorique ou doctrine de la nature, qui enseigne comment le monde *est*: elle s'intéresse d'une part au mécanisme (la physique), d'autre part à l'organisme (la biologie); et (2) une philosophie pratique, qui enseigne comment le monde *doit être* du point de vue de l'être raisonnable en général: l'éthique. On trouve enfin deux points de vue intermédiaires, que Fichte nomme « philosophies des postulats ». Il s'agit respectivement de la doctrine du droit et de la doctrine de la religion. Toutes deux se situent entre le point de vue théorique et le point de vue pratique. La philosophie du droit s'enracine dans le point de vue théorique mais elle postule la liberté et adresse ainsi une demande à la philosophie pratique. De son côté, la doctrine de la religion part du point de vue pratique, c'est-à-dire de la liberté (de la moralité comme libre autolimitation), et adresse une demande à la philosophie théorique (en espérant l'accord de la liberté morale et de la nature). Reste le point de vue esthétique, c'est-à-dire le génie du « comme si », lequel permet seul, aux yeux de Fichte, de passer d'un point de vue à l'autre, dans le système, c'est-à-dire de s'élever du point de vue commun au point de vue transcendantal et de distribuer les différents points de vue appliqués. Le *Fondement du droit naturel* et le *Système de l'éthique* n'ont donc pas le même statut et, par suite, leurs points de vue sur l'intersubjectivité ne se recouvrent pas tout à fait. Dans les deux cas, cependant, la théorie de la sollicitation s'y voit redéployée ainsi que le *Soll* problématique.

3. Sur l'intersubjectivité juridique

Fichte, on s'en doute, ne parle de droit naturel qu'en référence à la tradition moderne du jusnaturalisme³², car, dans le *Fondement*, une fiction chasse l'autre: s'il n'y a plus guère de place pour la fiction de l'état de nature, l'application systématique du concept de droit ou doctrine du droit propre-

32. « Il n'y a par conséquent, au sens où l'on a pris souvent ce mot, absolument aucun droit naturel, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de rapport juridique possible entre humains en dehors d'une communauté et sous des lois positives ». GA, I, 3, 431-432. Tout à l'inverse, « l'État lui-même devient l'état de nature de l'humain ». GA, I, 3, 432.

ment dite (troisième section), faisant suite à la déduction du concept de droit pur, présentera ainsi la fiction des « droits originaires (*Urrechte*) » comme fondement de toute doctrine juridique digne de ce nom : « Un droit originaire est ainsi une *fiction* (*Fiktion*) pure et simple, mais elle doit, pour l'exercice de la science, nécessairement être élaborée³³. » Une telle fiction est celle d'un droit absolu, non négociable, propre à tout individu du fait même de son appartenance à la sphère des êtres raisonnables — à entendre non pas au sens d'une communauté particulière mais justement abstraction faite de celle-ci, donc en regard du pur pouvoir d'être un moi doué de liberté. Ce droit est, pour une volonté, celui d'être absolument cause dans le monde sensible (entendu comme sphère infinie des fins du moi) et de ne jamais être un simple effet déterminé de l'extérieur. Mais cela ne vaut pour le moi que parce que cela se présente tout d'abord chez l'autre qui le sollicite et, par suite, le droit positif ne pourra traduire ce droit originaire qu'en fixant ou en quantifiant concrètement la co-limitation des libertés par autrui dans le sens d'une égalité du droit à être cause. L'État sera alors la figure du tiers à laquelle l'on remet le pouvoir de décider de la bonne applicabilité de ce droit originaire et de contraindre celui qui viole délibérément un tel partage déterminé du droit d'être cause. Il convient d'accepter cette fiction *si* une science du droit doit être possible, et par suite de juger à son aune la légitimité de tout type d'action juridique. Une telle fiction ne renvoie plus à aucun « fait de nature » — la nature s'étant contentée de poser côte à côte les êtres raisonnables et libres —, mais exprime déjà, et bien au contraire, par la *forme* juridique même, l'exigence d'une liberté collective *réelle*, indissociable du droit politique et donc de l'État. La force contraignante du droit ainsi institué et garanti par l'État lui confère en apparence une nécessité semblable à celle du monde naturel étudié par la physique, bien qu'elle soit le fruit d'une libre institution, à la fois soucieuse d'adapter ou de réécrire constamment l'équilibre des volontés se déterminant réciproquement *et* attachée à lui donner le statut d'un mécanisme naturel parfaitement réglé. On se rapporte ainsi au droit, et plus fondamentalement à l'État, *comme* s'il s'agissait d'une nature, certes parfois capricieuse ou imprévisible mais en réalité toujours réductible à un corps de lois, alors même que le monde juridique est le fruit d'un agir libre et auto-instituant, postulant la liberté absolue de tous.

L'intersubjectivité fait son apparition dès la première section de la première partie du *Fondement*, qui s'attache à une déduction du concept de droit — entendu comme condition de la conscience de soi —, et se voit élaborée dans la seconde section, qui s'occupe de déduire l'applicabilité du concept de droit. Il ne s'agit certes pas pour Fichte de combler par la philosophie du droit une lacune de la philosophie première, laquelle prétend bien offrir l'ensemble des conditions de possibilité de la pure conscience de soi. La déduction proposée dans le système juridique de Fichte a un statut diffé-

33. GA, I, 3, 404.

rent. Comme l'a bien mis en évidence Ives Radrizzani, le concept de droit n'est pas condition de la conscience de soi au sens où « il ajouterait une nouvelle condition à la liste établie dans la science supérieure, mais où il trouve le moyen de résoudre des contradictions qui pourraient surgir entre des conditions appartenant à cette liste³⁴ ». Le droit apporte ainsi « un modèle de règlement des conflits entre des conditions potentiellement contradictoires³⁵ ». En effet, la nécessité — acquise au plan transcendantal, comme on l'a montré plus haut — de poser la sollicitation d'autrui *si* une conscience de soi *doit* être possible, participe certes de la fondation du savoir pur, dans la *Doctrine de la science*, mais ne nous informe nullement de la viabilité empirique de la coexistence des êtres raisonnables se sollicitant réciproquement, ce dont le point de vue appliqué de la science du droit peut en revanche se charger.

Si l'autre se phénoménalise comme vouloir infini *incarné*, c'est-à-dire identique à la limite de son corps propre, et si c'est bien là ce qui limite en retour l'agir infini du moi, si l'autre *est* lui-même la coalescence de la limite et de l'illimité, le vouloir pur posé par le moi à l'horizon de son agir prend d'entrée de jeu la forme de l'altérité qui le sollicite à l'activité. Toutefois, parce qu'il incarne la même chose pour son autre, ni ce dernier ni le moi ne sont l'identité *absolue* du vouloir infini et de la limite : ils ne peuvent que se *prêter* réciproquement le concept de la liberté en bornant leur agir par l'autre, grâce auquel la liberté d'un tel agir s'apparaît à elle-même. Cette situation originale appelle nécessairement une organisation juridique *si* la conscience *doit* pouvoir faire l'épreuve concrète de l'altérité — c'est là ce que la philosophie première laissait indéterminé. Si la liberté du moi tout à la fois s'arrête et commence avec la liberté de l'autre, comment faut-il moduler cette limitation de la liberté propre au moi ou, en des termes plus immédiatement fichtéens, comment peut-on quantifier l'agir à supprimer en soi pour laisser advenir la liberté de l'autre, et vice versa ? La science du droit postule ainsi la possibilité d'une coexistence réelle et achevée des libertés, qu'il lui faut s'acharner à *faire être* en proposant ses modulations de l'exercice commun de la liberté.

Il faut le souligner, la « proposition du droit³⁶ », à savoir qu'il n'y a de relation juridique que dans l'autolimitation d'une liberté par le concept de la possibilité de la liberté de l'autre, et inversement, ne peut se dire qu'en référence au possible et demeure à ce titre problématique : il y a relation juridique si et seulement si chacun limite sa liberté par la simple *possibilité* de la liberté de l'autre — que le moi *reconnaît* par là-même comme son sem-

34. I. Radrizzani, « Droit et nature. Le droit naturel chez Fichte », in *Recherches sur la philosophie et le langage*, dossier sous la direction de J.-M. Lardic, « Fichte : idéalisme, politique et histoire », Grenoble, 2003, n° 22, p. 144.

35. *Ibid.*

36. GA, I, 3, 358.

blable³⁷ —, ce qui est certes exigé mais n'est pas fondé apodictiquement. Aussi ultimement problématique que les droits originaires qu'elle fonde, la proposition primitive du droit n'est pas seulement une fiction régulatrice (au sens où ce qu'elle énonce n'est jamais parfaitement traduit dans l'application et fait donc l'objet d'une visée téléologique), elle est aussi bien une fiction constitutive, qu'il a fallu se donner à soi-même pour qu'il y ait une conscience de soi viable empiriquement. Puisque le moi ne peut se décider à agir en vue d'un concept de fin — c'est-à-dire de quelque chose qui, n'étant d'aucune manière, *doit* être — que dans la mesure où l'autre, incarnant sensiblement un tel agir téléologique, le sollicite à se former le concept de sa liberté, nul système juridique ne pourra outrepasser son ancrage dans l'acte contingent de suspendre la possibilité de son agir à la possibilité de l'agir de l'autre. Mais il faudra bien que la conclusion soit catégorique: *si* il y a cette reconnaissance de la possibilité de l'autre, *alors* le droit est possible en dernière instance. Fichte indique très tôt, dans le traité, qu'il faudra veiller à passer toujours du problématique au catégorique, car le concept de droit ne fait qu'exprimer de son point de vue appliqué le problème de la relation intersubjective comme telle:

Mais l'individu C ne peut avoir agi sur moi de la manière décrite sans m'avoir reconnu (*anerkannt*) au moins problématiquement (*problematisch*); et je ne peux le poser comme agissant ainsi sans poser cela (qu'il me reconnaît au moins problématiquement)³⁸.

Et le philosophe d'ajouter aussitôt: « Tout ce qui est problématique devient catégorique quand la condition s'y ajoute³⁹ ». *Si* le moi, présupposant d'abord la liberté de l'autre à titre hypothétique, le reconnaît, c'est-à-dire le « traite (*behandelt*)⁴⁰ » comme un être raisonnable doué de liberté et limite ainsi sa liberté propre, *alors* l'autre est catégoriquement obligé de reconnaître le moi à son tour — et vice versa. Ce *Sollen* est clairement l'imitation, à un niveau inférieur, du *Sollen* spéculatif inaugural, auquel tout le processus gnoséologique est suspendu chez Fichte. En sollicitant l'autre, le moi limite la sphère de son agir possible, ménageant ainsi une place pour la *réponse* imprévisible de l'autre — et inversement. L'*obligation* de reconnaître le moi est, pour l'autre ainsi sollicité, catégorique, mais cela ne signifie nullement que la reconnaissance en elle-même le soit.

Il est à ce titre remarquable de voir Fichte méditer de façon soutenue la liaison du problématique et du catégorique dans la rencontre avec autrui, en montrant *comment* et *sur base de quoi* la catégoricité est conclue. Ce n'est là rien de moins que le sens même de la *Déduction de l'applicabilité du*

37. Au sujet de la reconnaissance, cf. notamment: F. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

38. GA, I, 3, 353.

39. GA, I, 3, 353.

40. GA, I, 3, 353.

concept de droit (§5-7): la proposition du droit, définissant la relation juridique au sens minimal, n'est applicable que dans la mesure où la reconnaissance d'autrui peut être réelle. Une liberté posée seulement à titre hypothétique chez l'autre n'ouvre à aucun système juridique contraignant. Ce dernier ne doit son pouvoir de contrainte qu'à l'*acceptation* d'une liberté réelle partagée, que l'on ne peut présupposer déjà acquise pour fonder le droit puisqu'au contraire le droit est suspendu à sa reconnaissance. Comme le note Quentin Landenne,

il ne peut être juridiquement obligatoire d'entrer en relation juridique; la normativité juridique, pour pouvoir être opératoire, présuppose pragmatiquement cette entrée en relation comme un fait donné dans sa manifestation externe, abstraction faite de la disposition d'esprit (*Gesinnung*) ou de la bonne volonté des individus en relation⁴¹.

Le système juridique, contraignant par nature, ne peut contraindre que celui qui, reconnaissant *de facto* la liberté d'autrui, se pose également en être raisonnable. Cette dimension factuelle et pragmatique de la reconnaissance qui constitue à proprement parler la catégoricité de l'obligation juridique, engage une profonde réflexion sur le corps. Il ne s'agit pas de concevoir abstraitement l'autre comme un semblable: «traiter» l'autre comme un être raisonnable signifie lui attribuer un corps propre dans l'élan même où le moi s'en attribue un. Le moi et son autre s'attribuent tous deux librement une sphère d'activité dans le monde, qui puisse leur être à chaque fois propre, et qui est projetée par l'imagination productrice. Cette sphère n'est autre que le corps à titre de partie du monde inaliénable, comme réservoir de possibles en perpétuel développement dans l'espace et le temps. Le moi s'attribue l'intégralité de cette sphère, y compris là où elle est entravée: le corps ne ressaisit sa liberté propre que s'il saisit l'obstacle comme une *occasion* pour sa liberté de s'exercer potentiellement; il doit donc supprimer intérieurement l'agir qui *aurait lieu* s'il n'y avait pas l'empêchement, et qui *pourrait* aussi bien *avoir lieu*. En effet, la volonté pure du moi, ou organe supérieur, négocie constamment avec l'organe inférieur (le corps comme enveloppe sensible en commerce avec la matière) afin de se réapproprier ses interactions, de les reproduire intérieurement et de s'attribuer aussi bien l'initiative du mouvement. Tout le matériel perceptif fait l'objet d'une réflexion autonome de la volonté, continuellement agissante, même là où il y a entrave puisque cette entrave est *pour elle*, tandis que l'organe inférieur peut être arrêté purement et simplement par l'obstacle sensible.

Il est patent que la plus rudimentaire perception *de l'autre* et de son corps articulé (par où le moi ressaisit son propre corps articulé, indéfiniment déterminable et modifiable) n'est pas la perception d'une matière brute: le

41. Q. Landenne, *Le perspectivisme transcendantal de Fichte. Les points de vue de la liberté, de la spéculation à l'application*, Hildesheim/Zürich/New-York, Olms, 2013, p. 120.

corps de l'autre est d'abord *perçu* comme motilité habitée par une intentionnalité et traversée par des flux de sens, qui sont autant de déterminations de sa volonté, c'est-à-dire qu'on le voit agir comme s'attribuant identiquement une sphère d'activité propre. Par suite, le moi ne devient pas une « personne » parce qu'il s'attribue nécessairement cette sphère mais bien parce qu'il en perçoit le processus d'attribution chez l'autre: « Ce transfert (*Übertragen*) de ma pensée nécessaire sur une personne (*Person*) hors de moi repose également dans le concept de personne⁴². » Parce qu'il est impossible, pour le moi, de ne pas être immédiatement affecté en son organe supérieur — c'est-à-dire sollicité — par cette matière au statut bien spécifique qu'est le corps propre de l'autre, là même où ce dernier ne modifie pourtant point l'organe inférieur (qu'il peut toutefois limiter dans le cas d'une entrave physique), Fichte décrit l'intentionnalité opérante à même le corps matériel de l'autre non comme de la matière brute, mais au contraire comme de la « matière subtile (*subtile*)⁴³ », c'est-à-dire modifiable par la seule volonté mais absolument coalescente au corps matériel et uniquement *perçue*.

La perception n'est toutefois pas tout: il nous faut « traiter » l'autre, on y a déjà insisté, comme un être raisonnable en plus d'être affecté au plan du régime perceptif. Se joue ici une dimension pragmatique essentielle chez Fichte. La liberté de la « réponse » pratique à l'appel ou à la sollicitation de la matière subtile perçue est en jeu, une fois qu'a été admise son existence *de facto*:

s'il dépend seulement de moi que je veuille ou non m'abandonner à cette influence; davantage même, s'il dépend seulement de moi de vouloir, de manière générale, produire de l'effet en retour, et de choisir *comment*, la possibilité de cette expression de ma liberté dépend du fait que se produit l'influence de l'autre⁴⁴.

Une fois admise l'influence de l'autre, le moi doit choisir comment répondre, c'est-à-dire agir concrètement dans la sphère intersubjective en faisant de l'autre un être raisonnable qui traverse une épreuve identique à celle du moi. Toute la rationalité, ajoute cependant Fichte, semble alors dépendre du hasard, c'est-à-dire de la bonne volonté d'un autre, le moi autonome, tout comme sa réponse à la demande qui lui est adressée, n'étant que l'« accident (*Accidens*)⁴⁵ » d'autrui. Cette accidentalité empirique est inéliminable, bien que l'on puisse imaginer l'agir du moi préalable à toute rencontre avec autrui comme un pur pouvoir (*Vermögen*) d'agir, un réservoir d'actions potentielles qui ne serait toutefois doué d'aucune causalité sur le plan de l'organe supérieur, sa causalité se réduisant à sa simple inscription matérielle

42. GA, I, 3, 374.

43. GA, I, 3, 371.

44. GA, I, 3, 375.

45. GA, I, 3, 375.

dans l'espace en l'absence de toute sollicitation. À tout le moins, le moi qui ne serait pas encore une personne — le moi non sollicité — est préparé à recevoir la sollicitation et à répondre. Fichte cherche ici à montrer que, si l'éveil du moi dépend assurément de l'influence d'un autre, cet autre est toujours pour ainsi dire influencé à exercer son influence, même en l'absence — posée à titre fictif — de garantie d'un organe supérieur chez son interlocuteur. Ce niveau d'analyse est celui de l'anthropologie, explique le philosophe, et ce point de vue oriente les pages conclusives de la deuxième section. À la fois fortes, originales et parfois naïves, ces pages visent à démontrer à l'aide de références à la plante, à l'animal, puis au visage et même au regard, qu'un corps humain, produit de la nature organisé mais inachevé, se présente comme règne des fins à jamais non totalisable : « tous les animaux sont achevés, et terminés, l'humain est seulement esquissé et projeté [...] Chaque animal *est* ce qu'il est ; l'humain seul, originairement, n'est absolument rien. Ce qu'il doit être, il lui faut le devenir⁴⁶. » Si Fichte ne se départit pas des préjugés de son temps sur l'animal comme immobilité et clôture sur soi⁴⁷, il veut en réalité suggérer sa perfection de manière à tout le moins originale dans le contexte de l'époque. Loin de « manquer » de tout ce qui fait la richesse de l'homme — c'était là pourtant le crédo de la tradition — l'animal est seul une « œuvre⁴⁸ » de la nature parce que pleinement identique à son concept, là où l'humain est complètement délaissé par celle-ci et ne devient intégralement que par la sollicitation.

Empiriquement contingente, la sollicitation d'autrui est transcendentale nécessaire s'il doit y avoir une conscience de soi, tout comme le passage d'une liberté problématiquement posée hors de soi à sa position catégorique dans l'autre est nécessaire s'il doit y avoir une relation juridique. Là réside la complexité de l'intersubjectivité juridique chez Fichte, car l'être relationnel ne fait que manifester au niveau empirique le *Soll* fondamental en manifestant à la fois l'*impératif* qu'une conscience soit — la sienne grâce à celle de l'autre et vice versa — et l'énigme de cette conscience, dont il sait qu'en dernière instance elle est toujours problématiquement *possible*, et que celui à qui s'adresse sa demande doit accepter d'être modifié par cette dernière pour répondre en première personne comme être de droit. En réalité, autrui ne fait qu'adresser une question à son correspondant en même temps qu'il lui transmet son exigence, et c'est là l'impulsion nécessaire à la mise en branle de sa propre activité. Pour ouvrir le moi à sa liberté propre, la question émanant de l'autre vient aussi bien l'*assujettir*. Voilà une expression à prendre à la lettre : le moi se constitue pragmatiquement *comme réponse* à la question qui le convoque, et ainsi seulement devient-il *sujet* de sa liberté

46. GA, I, 3, 379.

47. Ce sera un trait caractéristique du romantisme postfichtéen de Novalis que de vouloir donner au « toi » une extension plus large que celle de Fichte.

48. GA, I, 3, 379.

— un sujet précisément libre de questionner la liberté de l'autre et la sienne propre et d'en répondre comme il l'entend. Par suite, tout système juridique contraignant sourd du « prêt » de la liberté : la sollicitation à entrer dans une relation de droit avec autrui demeure dépendante de l'imprévisibilité de la réponse qui est retournée et constitue comme telle une *interprétation* — irréductible à la question initiale et lui apportant un surcroît de sens — de ce que signifie être sujet. Même dans la violence ou la contrainte physique, le bourreau manifeste plus que jamais sa terreur de la réponse qui *serait venue* de l'autre s'il n'avait cherché à anéantir son libre pouvoir de répondre — en droit incompressible —, il opère pour ainsi dire la confirmation performative de ce que sa liberté est entièrement suspendue à celle de l'autre. La sollicitation comme porte d'entrée dans la relation juridique constitue ainsi le passage de témoin du *Soll* fondamental par lequel nous avons commencé, plaque tournante de la libre phénoménalisation de l'être. Le moi offre à son interlocuteur une limite sensible, phénoménale, en l'appelant à se poser librement et à agir dans le monde, mais ce qu'il lui prête n'est rien de donné ou d'achevé, c'est une exigence d'autant plus précaire qu'elle échappe à toute prévision de ce qu'autrui pourra offrir en retour comme réponse et comme compréhension du concept de liberté. Le prêt est d'autant plus risqué qu'il présuppose qu'autrui reçoive précisément la liberté comme un prêt et non comme un objet qu'il pourrait posséder. Voilà pourquoi l'éducation joue un rôle fondamental dans la pensée de Fichte. C'est parce que l'autre est pour le moi un *problème* sans solution autre que celle qui lui reste toujours encore à imaginer qu'il est libre d'initier sa propre réponse, donc d'agir dans un monde juridique. Ce dernier n'en demeure pas moins ultimement frappé du seau de la contingence, comme le signale Fichte en conclusion de la seconde section, juste avant de passer à la doctrine du droit proprement dite :

Aucune raison absolue ne se laisse indiquer pour laquelle chacun devrait (*sollte*) faire de la formule du droit : restreins ta liberté de telle manière que l'autre, à côté de toi, puisse aussi être libre, la loi de sa volonté et de ses actions. Il se laisse aussi bien comprendre (*einsehen*) qu'une communauté d'êtres libres en tant que tels ne pourrait subsister si chacun n'est pas soumis à cette loi ; et que, par conséquent, qui veut cette communauté devrait (*müsse*) nécessairement aussi vouloir la loi ; qu'elle a donc une validité hypothétique. Si une communauté d'êtres libres en tant que tels doit être possible (*möglich seyn soll*), alors la loi juridique doit valoir (*so muß...gelten*)⁴⁹.

4. Sur l'intersubjectivité éthique

Il n'y a chez Fichte, en rupture avec la tradition sur ce point, aucune déduction du droit à partir de l'éthique. Le droit, point médian entre ce qui est et

49. GA, I, 3, 387.

ce qui doit être, adresse une demande à l'éthique en la priant de l'informer de sa liberté pratique pure, tandis que l'éthique, fine pointe de toutes les applications de la science fondamentale, doit présupposer qu'il y a déjà du droit « au dehors » — autrement dit que les interactions au sein de la société civile sont régulées — pour pouvoir s'ériger en normativité strictement attachée au devoir-être « à l'intérieur » de l'individu. L'éthique n'a plus rapport à la simple régulation des interactions et à la négociation du « permis » et du « défendu » à partir du découpage des limites assignées aux libertés — de telle manière que le droit apparaisse comme une seconde « nature » — mais elle se rapporte à l'exigence infinie de transformer l'intégralité du monde en liberté absolue. Le monde de la liberté ne peut bien entendu apparaître comme seulement « permis » par l'établissement de règles juridiques contraignantes, mais il *doit être absolument* par l'établissement d'une normativité éthique en raison même de la structuration de la conscience établie génétiquement dans la *Doctrina de la science*. Le droit est suspendu à la reconnaissance de la liberté, mais il a seulement pour mission de réguler la cohabitation des êtres raisonnables, c'est-à-dire des différentes incarnations de la liberté, qui s'entrechoquent nécessairement.

Le *Système de l'éthique* met donc l'accent sur l'agir individuel et s'occupe de déduire l'obligation morale, dont il fait une condition nécessaire de la conscience de soi. Son principe fondamental est la capacité de la raison à se donner sa propre fin *absolument*. S'agissant, avec le traité de 1798, d'offrir un *savoir* génétique de ce principe, le point de départ de la philosophie de l'éthique sera la *pensée* pure et nécessaire, la « pensée *première* et *absolue*⁵⁰ » — fondée sur l'intuition intellectuelle de l'activité absolue — selon laquelle le moi doit intégralement déterminer sa liberté d'après le concept de l'autonomie (*Selbstständigkeit*):

Le contenu de cette pensée est que l'être libre *doit être*, car le *devoir-être* (*Sollen*) est justement l'expression pour la détermination de la liberté; qu'il doit placer sa liberté sous une *loi*; que cette loi n'est autre que le *concept de l'autonomie absolue* (indéterminabilité absolue par quoi que ce soit en dehors de lui); enfin, que cette loi vaut *sans exception* parce qu'elle contient la détermination originaire de l'être libre⁵¹.

Plus sommaire que le *Droit naturel* sur les différents aspects du corps articulé comme véhicule de la liberté, le traité de 1798 insiste en revanche sur le caractère profondément pulsionnel de ce corps dont la naturalité est fortement soulignée. Le moi peut ainsi affirmer: « cette nature mienne est une *pulsion* (*Trieb*)⁵² », et même une « pulsion à l'auto-conservation⁵³ ». La naturalité n'est toutefois que l'envers de la liberté, la pulsion étant aussi bien

50. GA, I, 5, 69.

51. *Ibid.*, 70.

52. *Ibid.*, 108.

53. *Ibid.*, 118.

pulsion à l'autonomie selon le point de vue que l'on sélectionne. En effet, en revenant réflexivement sur l'activité du moi, c'est-à-dire sur l'identité du sujet et de l'objet de la réflexion comme *devant être*, le moi philosopant peut s'attacher à son aspect objectif comme à son aspect subjectif. Le moi comme objectivité est le vouloir en prise sur un donné et intégralement compréhensible à partir du tout de la nature organisée, dont il s'offre comme une partie, tandis que le côté subjectif de l'activité réside dans la capacité à se savoir réflexivement producteur du concept du vouloir indépendamment des objets à partir desquels celui-ci se comprend objectivement. Ce n'est d'ailleurs que parce que la volonté se sait elle-même, ce n'est que parce qu'elle est *réfléchie*, qu'elle est à proprement parler pulsion⁵⁴. On ne retracera pas ici tout le parcours qui mène à la caractérisation de la faculté supérieure de désirer au § 10. La conclusion du § 9 le résume bien :

Ma pulsion (*Trieb*) comme être naturel, ma tendance (*Tendenz*) comme pur esprit, sont-elles deux pulsions différentes? Non, au point de vue transcendantal, toutes deux sont une seule et même pulsion originaire (*Urtrieb*), qui constitue mon être : elle est seulement vue de deux côtés différents. En effet, je suis sujet-objet et mon être véritable consiste dans l'identité et l'inséparabilité des deux. Si je m'aperçois (*Erblicke ich mich*) comme un *objet* complètement déterminé par les lois de l'intuition sensible et de la pensée discursive, ce qui est en fait mon unique pulsion devient pour moi pulsion de la nature, parce que, sous cet angle de vue (*Ansicht*) je suis moi-même nature. Si je m'aperçois comme *sujet*, elle devient pour moi pure pulsion spirituelle; ou bien loi de l'autonomie. C'est seulement sur l'action réciproque de ces deux pulsions, laquelle est en fait seulement l'action réciproque *d'une seule et même pulsion avec soi-même* que reposent tous les phénomènes du moi [...]. Toutes deux sont en fait une seule; cependant, l'égoïté toute entière repose sur ceci qu'elles apparaissent (*erscheinen*) distinctes. La séparation de la frontière entre les deux est la réflexion (*Reflexion*)⁵⁵.

Fichte précise alors que le point de vue de l'objectivité de la pulsion — c'est-à-dire du réfléchi — est celui de la nature comme faculté inférieure de désirer, tandis que le point de vue subjectif, celui du réfléchissant, exprime la faculté supérieure de désirer, comme désir de la raison pour elle-même :

La pulsion supérieure, comme pulsion du pur spirituel se dirige vers l'autodétermination absolue à l'activité pour l'activité, et ainsi s'oppose de manière conflictuelle à toute jouissance, qui est un pur et simple abandon à la nature.

Cependant, toutes deux constituent seulement un seul et même moi; par conséquent, les deux pulsions doivent être réunies dans le champ de la

54. Cf. à ce sujet J.-Ch. Goddard, « Pulsion et réflexion chez Fichte. Une éthique pulsionnelle », in J.-Ch. Goddard, *La Pulsion*, Paris, Vrin, 2006; A. Dumont, « La genèse de l'affectivité : tendance, pulsion et sentiment chez Fichte à l'époque d'Iéna », in *Philosophiques*, 2011, vol. 38, n° 2.

55. GA, I, 5, 125-126.

conscience. Il sera démontré que, dans cette réunion, la *pureté* de l'activité (la non-détermination par un objet) doit être abandonnée par la pulsion supérieure, la jouissance comme fin doit être abandonnée par la pulsion inférieure; de telle manière que se trouve l'activité *objective* comme résultat de la réunion, dont la fin dernière est l'absolue liberté, l'absolue indépendance de toute nature: c'est là une fin infinie, jamais atteignable; partant, notre tâche ne peut être que celle d'indiquer *comment* il faut agir pour *s'approcher* de cette fin dernière⁵⁶.

Et Fichte de s'atteler d'abord à une caractérisation plus précise de la faculté de désirer, avant de se pencher sur les conditions formelles de la moralité puis ses conditions matérielles, les unes et les autres étant contenues dans le concept d'éthique. Ne considérer que la faculté supérieure de désirer serait se condamner au formalisme vide de l'éthique kantienne: une éthique «réelle⁵⁷», selon Fichte, conjoint le matériel et le formel, c'est-à-dire les deux faces d'une même pulsion, pulsion de la nature et pulsion de la liberté. C'est pourquoi Fichte définira, au §12, la «pulsion morale (*der sittliche Trieb*)» comme une «pulsion mêlée (*gemischter Trieb*)⁵⁸»: la vie sensible et les objets matériels sont immanquablement les partenaires de la volonté, mais sa fin dernière est sa propre et absolue indépendance. Il ne s'agit pas de fonder l'éthique sur l'obéissance à une pulsion, fût-ce la pulsion morale, mais de comprendre qu'il n'y a rien en éthique qui ne soit pulsionnel. S'il faut obéir à l'impératif catégorique, c'est-à-dire à un concept de fin pur, qui est en fin de compte la loi de la liberté elle-même ou bien la liberté comme loi, seule la pulsion morale pousse, littéralement (*treibt*), à ce que l'on s'en forme le concept et rend possible l'intégration de ce dernier dans la conscience. Ainsi se forme la conscience morale (*Gewissen*) et son intimation à obéir au devoir avec conviction (*Überzeugung*), l'effort ou l'aspiration (*Streben*) à accomplir la liberté s'apparaissant à la fois comme produit de la nature et comme poussée libre selon le point de vue que l'on privilégie.

On ne s'étonnera pas de ne pas retrouver dans le *Système de l'éthique* la richesse des pages que la *Nova Methodo* ou le *Droit naturel* consacrent à l'intersubjectivité. D'une façon bien protestante, l'éthique fichtéenne trouve d'abord son lieu dans l'intériorité de la conscience individuelle, dans le «face-à-face» entre la conscience et la loi qu'elle se donne. Si le système des devoirs n'a de sens que pour un individu socialisé, donc soucieux d'agir pour la liberté au milieu des autres et avec eux — nous y reviendrons —, le problème de la cohabitation avec autrui est d'abord l'affaire du droit. De plus, il n'est pas anodin que l'éclipse de la figure de l'autre dans les deux premières parties s'accompagne d'une suspension apparente de la problématicité au profit d'une catégoricité pure et simple. Agir selon l'impératif

56. GA, I, 5, 126.

57. GA, I, 5, 126.

58. GA, I, 5, 143.

catégorique, en effet, ce n'est pas agir pour telle ou telle raison contingente : cet agir « doit (*soll*) être absolument parce qu'il doit (*soll*) être. Ce devoir (*Sollen*) est par conséquent un devoir catégorique absolu⁵⁹ ». Une telle règle de l'autonomie, ajoute significativement Fichte, est « une loi valable sans exception, étant donné, en effet, que sa validité n'est subordonnée à aucune condition possible⁶⁰ ».

Tout se passe donc comme si seule la prise en compte de l'altérité engageait la dimension problématique du jugement, y compris d'ailleurs au niveau de la philosophie première. Le *Soll* architectonique — voudrait-on suggérer —, pierre de touche de la possibilité de la conscience pure en 1804, signale et n'exprime rien d'autre que la partition originaire entre l'être fermé sur soi et la liberté, le premier valant comme cette altérité avec laquelle la conscience ou image de l'être négocie son activité parce qu'elle y est « appelée » par lui. Le *Soll* spéculatif, note Marco Ivaldo, renvoie déjà d'une certaine manière à la sollicitation d'autrui car, dans l'esprit de Fichte, « *Soll* veut dire exigence (*Forderung*), mieux même : sollicitation (*Auf-forderung*) à la connaissance et à la réalisation de la vérité⁶¹ ». *A contrario*, aucun « si... alors » ne semble pouvoir relativiser la proposition de l'éthique, à l'inverse de la proposition du droit et de la proposition fondamentale. Du moins, il en est ainsi au niveau qui est le sien, à savoir celui de la science appliquée, cette dernière demeurant bien entendu dépendante du *Soll* spéculatif. La déduction du principe de la moralité ne peut avoir elle-même de sens qu'eu égard à la possibilité ultime que la liberté soit. Ainsi, « le devoir moral, en tant que condition de la conscience de soi, semble dans cette mesure lui-même dérivé et *conditionné* dans le procès déductif par l'hypothèse originaire de la réflexion transcendante⁶² ». Disons alors qu'une fois posée la dépendance du devoir moral envers le *Soll* originaire, le premier ne souffre aucune contingence dans sa propre énonciation. S'il doit y avoir une conscience, alors il doit y avoir une conscience morale, mais dès lors que celle-ci est admise, la conscience morale elle-même n'énonce rien d'autre que : « il doit y avoir un monde moral parce qu'il doit y en avoir un ». C'est là pour Fichte une manière de dire que l'*obligation* morale (et non simplement l'existence de la moralité), contrairement à la règle de droit, *ne dépend pas de l'entrée en relation avec autrui* — dont la science première a déjà prouvé le caractère nécessaire *s'il doit y avoir une conscience* — et ne tolère aucune hypothéticité.

59. GA, I, 5, 66.

60. GA, I, 5, 67.

61. M. Ivaldo, « Die konstitutive Funktion des Sollens in der Wissenschaftslehre », in E. Fuchs, M. Ivaldo et G. Moretto (dir.), *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001, p. 114-115.

62. Q. Landenne, *Le Perspectivisme transcendantal de Fichte*, op. cit., p. 125.

Il est acquis que la sollicitation d'autrui constitue l'activité de la conscience (*Bewusstsein*) en son autonomie, en sensibilisant sa volonté en général mais aussi en instituant dans le droit son pouvoir d'agir autonome comme agir compromis. Il revient toutefois à la conscience morale (*Gewissen*) de faire de l'altérité, non plus la condition de la loi morale comme telle — car cette dernière est absolument ce qu'elle est par elle-même —, mais le *partenaire* indéfectible de son application. On retrouve ainsi l'intersubjectivité dans la troisième et dernière partie du *Système*, consacrée à l'application systématique du principe de la moralité. Examinant l'élément matériel de la loi morale, la seconde section de cette partie revient sur l'intercorporéité et la conscience de l'individualité du corps propre, en renvoyant explicitement au *Droit naturel* pour le détail. La sollicitation d'autrui réapparaît alors au titre de condition matérielle de l'autonomie, donc condition de possibilité d'une causalité effective, sensible, de la liberté, cette condition dépendant toutefois entièrement de la libre autoposition d'un moi devant catégoriquement faire être un monde moral⁶³ :

mon égoïté et mon autonomie en général sont conditionnées par la liberté de l'autre ; par conséquent, ma *pulsion à l'autonomie* ne peut absolument pas viser à nier la *condition de sa propre possibilité*, c'est-à-dire la liberté de l'autre⁶⁴.

Non seulement la pulsion morale ne peut anéantir la pulsion morale d'autrui mais, tout au contraire, elle doit exiger moralement l'émancipation de tous. En effet, il importe qu'au plan matériel « le monde devienne pour moi ce qu'est pour moi mon corps⁶⁵ », c'est-à-dire l'instrument même de la liberté, l'un *devant* être en totale harmonie avec l'autre. Or, dans la mesure où les êtres raisonnables, par définition assujettis à la sollicitation, aspirent à vivre le monde comme leur propre corps, il faut admettre que « la manière de procéder conformément à la fin, chez l'un, est en même temps conforme à la fin pour tous les autres, que la libération de l'un est en même temps la libération de tous les autres⁶⁶ ». L'apparence individualiste de l'éthique fichtéenne se supprime : en s'efforçant d'accorder la volonté à elle-même, donc d'agir conformément à la loi morale et de transformer le monde en monde pour la liberté, le moi favorise d'abord nécessairement la liberté de l'autre. La seule manière moralement recevable d'accomplir son devoir est, pour

63. « Dans le *Fondement du Droit naturel*, la sollicitation est donc déduite du libre agir causal (*Wirksamkeit*) d'un moi individuel, mais dans le *Système de l'éthique*, elle l'est de l'auto-détermination et spontanéité du moi originaire. Cette dernière déduction est le principe "supérieur" ». J.-Ch. Merle, « Die materiellen Bedingungen der Moralität (§§ 17-18) », in J.-Ch. Merle et A. Schmidt (dir.), *Fichtes System der Sittenlehre. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 2015, p. 143.

64. GA, I, 5, 201.

65. GA, I, 5, 208.

66. GA, I, 5, 209.

ainsi dire, que l'autre accomplisse le sien grâce à moi : « Ma fin est atteinte si l'autre agit *moralement*⁶⁷. » Le moi et son autre ont bien sûr toujours la possibilité d'agir en opposition à la loi morale, précisément parce qu'ils sont libres, mais ils n'ont pas moins le devoir de se convaincre mutuellement d'agir moralement et par suite de redéfinir ensemble les normes qui incarnent la liberté ainsi mise en partage. Il s'agit d'une « action réciproque de tous avec tous en vue de la production (*Hervorbringung*) de convictions pratiques communes⁶⁸ ».

Sans la sollicitation d'autrui à réaliser son devoir dans le monde sensible, le moi serait incapable d'exprimer son autonomie, c'est-à-dire la loi de l'obligation morale au fondement de sa conscience. Considérée en elle-même, une telle loi peut néanmoins se dire de manière strictement catégorique, indépendamment de la survenue d'autrui, qui orientait en revanche immédiatement la nécessité juridique d'une limitation des sphères d'activité. D'un côté, le moi a le *devoir* d'œuvrer pour la liberté *avec et pour autrui* précisément parce que la loi de l'autonomie est catégoriquement ce qu'elle est indépendamment de l'autre, tandis qu'il a le *droit*, d'un autre côté, d'exiger la limitation réciproque des libertés *si* une sollicitation a lieu, événement qui seul rend toutefois possible la liberté elle-même.

67. GA, I, 5, 210.

68. GA, I, 5, 213.

Possibilité, possibilisation et réflexion de la réflexion

L'héritage de la philosophie allemande classique dans la phénoménologie transcendante

Alexander Schnell

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande

Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038208ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038208ar>

[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

Schnell, A. (2016). Possibilité, possibilisation et réflexion de la réflexion : L'héritage de la philosophie allemande classique dans la phénoménologie transcendante. *Philosophiques*, 43 (2), 297–315.
<https://doi.org/10.7202/1038208ar>

Résumé de l'article

La position défendue dans cette contribution consiste à montrer que la compréhension de la phénoménologie comme philosophie transcendante implique le recours à la philosophie allemande classique. L'auteur étudie, à ce dessein, une perspective d'abord *gnoséologique* puis *ontologique*, commandées sur différents registres par les concepts d'« intuition », de « construction » et de « possibilisation » (selon une première acception). Dans un troisième moment, il établit comment, dans une perspective tirant les conclusions « métaphysiques » de ces élaborations phénoménologiques, ces deux volets peuvent être envisagés dans un projet unitaire où la « possibilisation » est conçue comme une « réflexion de la réflexion ».

Possibilité, possibilisation et réflexion de la réflexion

L'héritage de la philosophie allemande classique dans la phénoménologie transcendantale

ALEXANDER SCHNELL

Université de Wuppertal

RÉSUMÉ — La position défendue dans cette contribution consiste à montrer que la compréhension de la phénoménologie comme philosophie transcendantale implique le recours à la philosophie allemande classique. L'auteur étudie, à ce dessein, une perspective d'abord *gnoséologique* puis *ontologique*, commandées sur différents registres par les concepts d'« intuition », de « construction » et de « possibilisation » (selon une première acception). Dans un troisième moment, il établit comment, dans une perspective tirant les conclusions « métaphysiques » de ces élaborations phénoménologiques, ces deux volets peuvent être envisagés dans un projet unitaire où la « possibilisation » est conçue comme une « réflexion de la réflexion ».

ABSTRACT — In this paper I defend the idea, that the comprehension of Phenomenology as “transcendental philosophy” requires to establish the link between Phenomenology and Classical German Philosophy. I analyze for this purpose an epistemological and then an ontological perspective where the concepts of “intuition”, of “construction”, and of “possibilisation” (in a first sense) play a first role. Then I try to show — in a perspective drawing the metaphysical conclusions of these phenomenological analyses — that these two perspectives can be integrated in a common project where “possibilisation” is conceived of as a “reflexion of the reflexion”.

La phénoménologie — du moins celle de ses pères fondateurs — repose sur deux assises, l'une gnoséologique, l'autre ontologique. Elle met en avant un *corrélationalisme* là où la tradition métaphysique avait toujours stipulé un *être-en-soi*¹; et elle relie la problématique de la *légitimation* radicale de la

1. La première mention de ce corrélationalisme a été faite par Fichte, *ante litteram* pour ainsi dire, qui insista sur le fait qu'en termes de « principe de l'unité et de la disjonction de la conscience et de l'objet », il constitue l'essence du transcendantalisme : « tout un chacun [...] peut [...] se rendre intimement compte qu'absolument tout être pose un *penser* ou une *conscience* de ce même être, que le simple être n'est donc jamais qu'une moitié par rapport à une seconde, le penser de cet être, et que, par conséquent, il est membre d'une disjonction originnaire se situant à un niveau plus élevé, laquelle disparaît seulement pour celui qui n'y réfléchit pas et pense platement. L'unité absolue ne peut donc pas plus être posée dans l'être que dans la conscience qui lui fait face; pas plus dans la chose que dans la représentation de la chose; mais “elle ne peut être posée que” dans le principe [...] de l'unité et de l'inséparabilité absolues des deux, qui est en même temps [...] le principe de la disjonction des deux. [...] — Or c'est ce que découvrit Kant, et il devint par là le fondateur de la *philosophie transcendantale* », J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, R. Lauth, J. Widmann, P. Schneider (dir.), Hamburg, F. Meiner, 1986, Conférence I, p. 10 sq.

connaissance, exprimée à travers cette perspective corrélationiste, à la mise en évidence d'un *soubassement ontologique* de ce qui est connu. Par là, elle abandonne le clivage phénomène/chose en soi qui caractérisait le transcendantalisme kantien; et elle redonne son titre de noblesse à l'« ontologie » (fût-elle « nouvelle ») que Kant avait cherché à évacuer de toute perspective gnoséologique.

Or cette référence à l'auteur de la *Critique de la raison pure* ne se justifie pas seulement négativement. Celui-ci est l'ancêtre emblématique *et* de la philosophie allemande classique *et* de la phénoménologie, il leur a indiqué leur direction transcendante commune. Le recours² à la philosophie allemande classique aura précisément pour objectif d'éclaircir, sur un terrain proprement phénoménologique, une certaine réorientation par rapport au concept du transcendantal permettant de penser ensemble la perspective gnoséologique (en tant qu'elle est précisément transcendante) et la perspective ontologique ou, en termes kantien, de comprendre la teneur du principe suprême de tous les jugements synthétiques, selon lequel « les conditions de possibilité de la *connaissance* [volet gnoséologique] sont en même temps les conditions de possibilité des *objets* de l'expérience [volet ontologique]³ » — teneur dont, dans la *Critique de la raison pure*, Kant n'a pas lui-même tiré toutes les conséquences qui pourtant s'imposent. Mais documentons d'abord le sens de cette unité de la phénoménologie par les citations suivantes :

Seul celui qui se méprend sur le sens le plus profond de la méthode intentionnelle ou sur celui de la réduction transcendante, voire même sur l'un et l'autre, peut vouloir séparer la phénoménologie et l'idéalisme transcendantal⁴.

Si le titre d'idéalisme revient à la compréhension du fait que l'être n'est jamais explicable par de l'étant, mais est à chaque fois déjà le « transcendantal » pour tout étant, alors c'est dans l'idéalisme que réside la possibilité unique et correcte d'une problématique philosophique⁵.

2. Des travaux pionniers analysant les liens de filiation entre la phénoménologie et la philosophie allemande classique sont par exemple *Husserl und die Klassische Deutsche Philosophie*, F. Fabbianelli, S. Luft (dir.), coll. « Phaenomenologica », Dordrecht, Springer, 2014 et *Phenomenology and Classical German Philosophy. Die Phänomenologie und die Klassische Deutsche Philosophie*, Horizon, *Studies in Phenomenology*, vol. 4/2, 2015 (Special Issue), N. Artemenko, G. Chernavin, A. Schnell (dir.), St. Petersburg, 2015.

3. Ce point a déjà été entrevu dans une perspective non directement phénoménologique par N. Hartmann, cf. « Diesseits von Idealismus und Realismus » (1924), dans *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*, G. Hartung, M. Wunsch (dir.), Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, p. 19-66 (en particulier p. 39-46).

4. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *Husserliana I*, § 41, p. 119. Husserl écrit ailleurs, dans le même sens, que « toutes les ontologies philosophiques sont des ontologies transcendantales-idéalistes », *Husserliana VIII*, Supplément XXX (1924), p. 482.

5. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt a. Main, Klostermann, § 43, 1977, p. 275.

Le renouvellement du concept même du *transcendantal* [...] nous paraît être comme un apport essentiel de la phénoménologie⁶.

À travers ces trois affirmations se traduit l'idée que, dans le cadre d'une perspective qui identifie philosophie et phénoménologie, et pour peu que l'on respecte les contraintes méthodologiques de cette dernière, celle-ci doit nécessairement être comprise comme un *idéisme*; que cet idéisme a autant une dimension *transcendantale* qu'une dimension *ontologique*; et que cette double dimension, en tant qu'elle caractérise l'approche phénoménologique, constitue précisément un *nouveau* concept du transcendantal.

Ces trois citations sont tirées de trois univers différents au sein de la tradition phénoménologique : du Husserl après le « tournant transcendantal » ; du Heidegger de l'« ontologie fondamentale⁷ » ; et du Levinas élaborant son premier ouvrage majeur (*Totalité et infini*) qui se replonge, à ce dessein, dans le *corpus* husserlien. S'il me semble légitime d'y voir une unité, et si celle-ci s'appuie sur des acquis systématiques de la philosophie allemande classique, cela ne signifie pas pour autant que la phénoménologie serait à interpréter exclusivement dans ce cadre-là. La perspective qu'il s'agit à présent de déployer et d'étayer consiste plutôt à essayer de montrer que, si l'on comprend effectivement la phénoménologie comme une philosophie transcendantale — comme ses auteurs le préconisent au moins dans quelques passages importants —, voire comme un « idéisme transcendantal », alors, pour en saisir la teneur et le sens, le recours à la philosophie allemande classique s'avère incontournable. J'étudierai, à ce dessein, les deux « assises fondamentales », évoquées à l'instant qui reviennent à une perspective *gnoséologique* et une perspective *ontologique*, commandées sur différents registres par les concepts d'« intuition », de « construction » et de « possibilisation » (selon une première acception) ; et j'esquisserai dans un troisième moment comment, dans une perspective tirant les conclusions « métaphysiques » de ces élaborations phénoménologiques, ces deux volets peuvent être envisagés dans un projet unitaire où la « possibilisation » sera comprise un peu différemment, à savoir comme une « réflexion de la réflexion ». L'objectif de cette contribution consistera ainsi à mettre en évidence les différentes dimensions que revêt le concept du transcendantal en phénoménologie, et à montrer que ce dernier renvoie fondamentalement aux idéismes transcendantsaux classiques.

1.

Le point commun entre les différentes approches phénoménologiques du transcendantal réside dans le fait qu'on ne lui reconnaît pas le statut d'une

6. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1988 (1^{re} éd. 1949), p. 127.

7. Rappelons que pour Heidegger « *fundamentalontologisch* » a la même signification que « *transzendental* », *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, K. Held (dir.), Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, p. 218 sq.

simple « condition de possibilité », mais que l'on fait valoir une forme de donation (et d'expérience) qui permet d'attester cette notion et de la légitimer. En ce qui concerne son *attestation*, la dimension *intuitive* est au premier plan (ici la perspective husserlienne se recoupe avec celle de Fichte); quant à sa légitimation, le transcendantal met en œuvre des « constructions phénoménologiques » (chez Husserl et Fink), et finalement une « possibilisation » (développée par Heidegger) qui font elles aussi écho à une première élaboration explicite chez Fichte.

La phénoménologie *husserlienne* est commandée par le « principe de tous les principes », énoncé dans le célèbre § 24 des *Ideen I*. Celui-ci préconise que tout « fait » (*Tatsache*), auquel se rapportent nos connaissances, doit être « fondé » (*begründet*), et que « toute intuition originellement donatrice » est une « source de droit » (*Rechtsquelle*) de la connaissance⁸. La référence à ce terme, tiré de la philosophie pratique de Kant, laisse entendre que la vertu « fondatrice » (*begründend*) du « principe de tous les principes » est *eo ipso* *légitimante*. Or on n'insiste pas suffisamment sur l'arrière-plan *fichtéen* de cette caractérisation du principe suprême de la phénoménologie. Si la dimension pratique au sein même d'une réflexion sur ce principe de la légitimation de la connaissance (rappelant bien sûr déjà la *Wissenschaftslehre*) n'est pas mentionnée et développée davantage par Husserl, il faut en revanche insister sur la proximité du rôle décisif de l'« intuition » et de l'« évidence » chez les deux idéalistes transcendants. Avant que Husserl ne mette au premier plan, dans sa phénoménologie, l'évidence intuitive pour la fondation de la connaissance, Fichte avait déjà fait de même, dans sa *Wissenschaftslehre*, dans les termes d'« intuition », de « lumière », de « voir » — et ce, dès ses premières versions (commandées par l'« intuition intellectuelle ») jusqu'aux versions tardives⁹. L'idée que l'intuition ou le voir a une vertu *légitimante* est une idée d'abord *fichtéenne*.

Comment cette évidence intuitive trouve-t-elle sa légitimation? La phénoménologie transcendantale de Husserl procède en deux temps, en se plaçant à *deux* niveaux différents¹⁰. Tout d'abord, il s'agit de s'adonner à l'expérience que l'*ego* fait de lui-même dans une constante *concordance*. Appartiennent à ce premier niveau toutes les analyses descriptives — s'effectuant d'une manière d'abord *non critique* — de la sphère « immanente » de la conscience. La *critique* transcendantale, au sens husserlien, est la tâche dont le second niveau de la recherche phénoménologique doit s'acquitter. Ce

8. *Husserliana* III/1, p. 51.

9. Au centre des dernières versions de la *Wissenschaftslehre*, il y a le « voir » (*Sehen*), la « vue intellectuelle » (*Einsicht*), l'intuition (*Anschauung*). Les occurrences illustrant cette idée sont trop nombreuses pour que l'on puisse toutes les citer. Nous renvoyons de façon exemplaire aux *Doctrines de la Science* de 1812 et 1813.

10. Cf. sur ce point la deuxième des *Méditations cartésiennes*.

second niveau relève de la sphère « pré-phénoménale » ou « pré-immanente » de la conscience¹¹.

Ce qui caractérise fondamentalement le transcendantalisme husserlien au *premier niveau* de l'analyse intentionnelle, c'est la mise en évidence des *implications intentionnelles* qui sont certes implicitement contenues dans tout rapport intentionnel, mais tout de même susceptibles d'être données dans une intuition. Même si l'analyse porte toujours d'abord sur les caractéristiques des vécus intentionnels actuels, visant l'objet en sa présence concrète, il importe de souligner que toute actualité implique ses potentialités : toute présence signifie la co-présence d'horizontalités qui sont également données, quoiqu'elles ne soient pas explicitement visées, et toute perception renvoie à d'autres perceptions qui ne sont pas actualisées, mais impliquées dans le passé et anticipées dans le futur. Ces horizontalités sont « *en excès* » par rapport à la présence actuelle : ce qui est co-présent dépasse toujours, et de façon essentielle, ce qui se donne actuellement à la conscience. Ces horizons co-présents ne sont pas des « possibilités vides », ils ne sont pas de pures hypothèses ni des fictions, mais ils prédessinent des possibilités déjà réalisées et à réaliser, caractérisant essentiellement l'*ego* effectif. Husserl appelle ces possibilités intuitionnables des « *potentialités* (*Potentialitäten*) », qui sont toujours des potentialités du « Je peux » et du « Je fais » de l'*ego*. Tout rapport intentionnel implique toujours un horizon intuitif de telles potentialités. Voilà comment Husserl explicite donc l'intuitivité sur le plan de la sphère immanente (donc au premier niveau) de la conscience transcendante. Mais cela suffit-il pour véritablement fournir la *légitimation* de ce qui est ainsi analysé ?

Revenons encore une fois à la formulation du « principe de tous les principes » pour voir que, dans la phénoménologie husserlienne de la légitimation de la connaissance, l'héritage fichtéen joue encore à un niveau plus profond. Husserl ne dit pas que *toute* source de droit de la connaissance est l'intuition originairement donatrice, mais il affirme littéralement dans ce même § 24 des *Ideen I* que toute intuition originairement donatrice est *une* source de droit de la connaissance. Cela implique qu'il pourrait y avoir de telles sources de droit qui ne relèvent pas de l'intuition — ou, du moins, pas du même type d'intuition que celui qui est en jeu dans cette approche descriptive.

Si la réduction phénoménologique qui nous reconduit à la subjectivité transcendante et à sa vie intentionnelle constitue bien la « méthode fonda-

11. Husserl évoque une dimension « pré-phénoménale » dès son cours de 1907 sur « Ding und Raum » (eu égard à la spatialité des choses perçues) et puis de façon plus approfondie en 1913, dans les derniers textes de la section B de *Husserliana X* (à propos de la temporalité en deçà de la temporalité « immanente » ou « phénoménale »). Pour plus de détails sur ce point, je me permets de renvoyer à mon ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007.

mentale de la phénoménologie »¹², ces considérations méthodologiques ne se réduisent pas, en effet, à la « découverte » ou la « mise à nu » (*Freilegung*) intuitive des expériences de l'*ego* avec leurs implications intentionnelles. C'est que ce terme d'une *Freilegung* renvoie implicitement à des aspects fondamentaux de la méthode phénoménologique dont Husserl n'a pleinement pris conscience qu'au cours — et tout particulièrement à la fin — des années 1920. Plus précisément, il signifie que, si l'analyse *descriptive* (au sens, bien sûr, d'une description *eidétique*) de la phénoménologie demeure utile et nécessaire pour caractériser les ingrédients « réels » de la conscience « immanente », elle s'avère toutefois insuffisante lorsque — comme le préconise une démarche *transcendantale* ultimement *légitimante* — il s'agit de descendre au niveau ultimement constitutif de ces phénomènes immanents. En effet, ces expériences de l'*ego* ne sont pas *seulement* données, présentes, pour qu'une description *suffise* à en dégager les moments structurels (fussent-ils donnés dans des implications intentionnelles), mais elles requièrent de plus un travail de mise à l'écart des obstacles qui entravent la compréhension de leur rôle constitutif — travail « *déconstructif* » (Husserl parle à ce propos d'une « réduction démantelante (*Abbaureduktion*)¹³ »), auquel correspondra, à ce même niveau constitutif ultime (qui est donc le *second niveau* annoncé plus haut), un volet positif : celui d'une *construction*¹⁴, qui n'est ni spéculative ni métaphysique, mais *phénoménologique*¹⁵. Or, pourquoi à ce second niveau (en deçà de l'expérience descriptive de la sphère immanente de la conscience transcendantale) y a-t-il besoin de recourir à des « constructions phénoménologiques » ? Il faut procéder à des *constructions* phénoménologiques à chaque fois que l'analyse intentionnelle *descriptive* rencontre une

12. *Husserliana* I, p. 61.

13. La « réduction primordiale », que Husserl développe dans le § 44 de la cinquième des *Méditations cartésiennes*, est un exemple qui illustre bien une telle *Abbaureduktion*. Cf. en outre le manuscrit C 17 (*Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) Die C-Manuskripte*, *Husserliana Materialien*, vol. VIII, D. Lohmar (dir.), Springer, 2006, p. 394 sq.).

14. Husserl parle à ce propos d'une « partie complémentaire *constructive* (*konstruktives Ergänzungsstück*) » de la méthode phénoménologique, *Husserliana* VIII, *Philosophie première* (seconde partie), Leçon 48, p. 139.

15. Cf. le § 59 et le § 64 de la cinquième des *Méditations cartésiennes*. On trouve le concept d'une « construction phénoménologique » surtout dans certains textes des années 1930, directement inspirés par des entretiens que Husserl a eus avec Fink ; la première mention du terme se trouve (à ma connaissance) dans le § 39 de l'*Einleitung in die Philosophie* (1922/23) (*Husserliana* XXXV, p. 203). Cette notion est ensuite explicitement utilisée par Heidegger dans les paragraphes 63 et 72 de *Sein und Zeit* ; et on en trouve un approfondissement dans le cours du semestre d'été de 1929 où Heidegger a développé sa conception d'une « construction » sur la base de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795) de Fichte (*Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Gesamtausgabe, vol. 28, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1997). Dans le § 7 de la *Sixième Méditation cartésienne*, enfin, Fink accorde une place de choix à la construction phénoménologique dans ses réflexions fondamentales sur la méthode de la phénoménologie.

limite. Ce qui pose cette limite, ce sont tous les points aveugles de l'analyse descriptive en général.

La construction phénoménologique construit à la fois le *factum* et les conditions de possibilité de ce dernier — à savoir *cela même qui le rend possible*, le « *possibilise (ermöglicht)* ». En construisant, la construction phénoménologique suit la nécessité de ce qui est à construire. Mais pour que ce soit possible, il faut que la construction phénoménologique, loin de se réduire à une construction purement conceptuelle, intellectuelle, possède une *intuitivité spécifique*¹⁶. Cette intuitivité¹⁷ est elle-même instituée et fondée sur l'« histoire » (la genèse, les *habitus* et sédimentations) des expériences du phénoménologue. Du coup, l'intuitivité caractérisant spécifiquement la construction phénoménologique est elle-même susceptible d'être reconstituée génétiquement eu égard à ses « couches » ou « strates » ultimes.

Or cette façon de poser le problème correspond très précisément à la démarche fichtéenne d'une « construction génétique ». Comme Fichte le souligne par exemple dans la *Wissenschaftslehre de 1804/II*, construire génétiquement revient à partir non pas de *faits*, mais d'une « *Tathandlung* » (synonyme de la « genèse »¹⁸), et à faire éclore leur légitimation ni d'un être présupposé ni d'un principe spéculatif, mais de ce qui ne s'atteste dans sa nécessité qu'à travers la construction elle-même. Et l'intuitivité ici requise est précisément un « voir de la genèse » que Fichte appelle « *Einsicht* ». Il y a toutefois une différence importante entre la construction « génétique » et la construction « phénoménologique ». Fichte introduit l'idée d'une « genèse » d'un « savoir pur » (caractérisant le savoir *comme savoir*, ce qui fait qu'un savoir est un savoir) à la suite de sa critique de Kant qui procédait, selon lui, par « synthèses *post factum* » (*posant* une unité de deux termes disjoints sans la « déduire », c'est-à-dire sans la construire génétiquement), tandis que les constructions phénoménologiques de Husserl ne sont pas celles d'un tel savoir « pur » ou « absolu », mais portent toujours sur un « *factum* » spécifique, servant de fil directeur à la construction. Aussi ne s'agit-il pas là d'une méthode universelle, mais d'un procédé qui se tient fermement à des limites mises en évidence dans des « *facta* » particuliers.

Si Husserl procède effectivement — du moins implicitement — à des constructions phénoménologiques de tels « *facta* » (par exemple dans sa phénoménologie du temps ou de l'intersubjectivité), il n'y a nulle trace d'une construction des *conditions de possibilité* de ces *facta*. Pour Fichte, les conditions — transcendantales — de la possibilité de la connaissance sont

16. Dans les années 1930, Fink a écrit explicitement : « La phénoménologie est l'intuition constructive », *Phänomenologische Werkstatt*, vol. 3/1, Freiburg/München, Alber, 2006, p. 259.

17. Dans la leçon 33 de la seconde partie de *Philosophie première (Husserliana VIII, p. 48)*, Husserl parlait lui aussi déjà à ce propos d'un « *Herausschauen* (intuitionner au dehors) ».

18. *Wissenschaftslehre 1804/II*, op. cit., Conférence XIII, p. 136.

légitimées moyennant un « redoublement » réflexif, c'est-à-dire un mouvement établissant que ce qui rend possible (la connaissance) est à son tour rendu possible — redoublement qu'il nomme donc une « possibilisation »¹⁹. C'est Heidegger, dans sa remise en chantier complète de la structure de l'intentionnalité, qui exploite le potentiel phénoménologique de la « possibilisation », en entendant ce terme exactement dans le même sens que Fichte. Là encore, le lien avec le *Wissenschaftslehrer* s'impose sur un plan non pas historiographique, mais systématique.

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger livre une interprétation ontologique de la structure intentionnelle qui extrait cette dernière du cadre limité de l'analyse de la *conscience*. Cette interprétation substitue au concept de la « subjectivité transcendante » celui du « *Dasein* » — « réalité humaine » qui n'est pas analysée anthropologiquement, mais ontologiquement —, et qui n'est pas un étant « là », *présent* (*vorhanden*) ou *maniable* (*zuhanden*), mais essentiellement un *pouvoir-être*. Le *Dasein* est un être-possible, il ne se comprend jamais qu'à partir de ses *possibilités*. Heidegger exploite ainsi la notion de « possibilité » dans un horizon qui non seulement va au-delà du cadre de l'analyse de la conscience intentionnelle chez Husserl, mais pose encore la question du lien entre ce concept et la dimension ontologique de la subjectivité.

Or, que l'analyse du *Dasein* s'effectue sur un plan *ontologique* — comme « ontologie fondamentale » — ne signifie pas simplement que Heidegger s'oppose à la perspective des sciences particulières (psychologie, anthropologie, etc.). Il s'agit avant tout pour lui de l'inscrire dans un rapport à l'étant « en sa totalité ». Se pose alors une double question : parmi toutes les possibilités qui s'offrent au *Dasein*, y en a-t-il une qui ait un statut *originnaire* et *insigne* ? Et, du coup, le *Dasein* se laisse-t-il appréhender en son *entièreté* ?

Pour répondre à ces deux questions, Heidegger s'emploie, dans le § 53 de *Sein und Zeit*, à élaborer une analyse phénoménologique du rapport à la possibilité qui offre l'horizon le plus vaste pour rattacher toutes les possibilités factuelles à une possibilité originnaire. Celle-ci est la *possibilité de l'impossibilité d'exister* qui circonscrit le rapport possible à la *mort*²⁰.

Il s'agit bien de concevoir ce rapport comme *une possibilité*, c'est-à-dire d'éviter les deux écueils d'une simple *abstraction* (envisager la mort par la simple pensée) et d'une *réalisation effective* (dans l'attente de la mort par exemple). Le nom pour un tel rapport, permettant de « soutenir » cette possibilité *comme* possibilité et la dévoilant *comme* telle, est le « devancement dans la possibilité » (en l'occurrence, dans la possibilité extrême de l'impossibilité d'exister). Qu'est-ce qui caractérise fondamentalement ce dernier ?

19. *Wissenschaftslehre 1804/II*, op. cit., Conférence XVII, p. 179.

20. Cela ne signifie pas que Heidegger intègre dans son ontologie fondamentale des éléments anthropologiques, mais, à l'inverse, qu'une analyse ontologique préalable de la subjectivité trouve son *attestation* dans un phénomène anthropologique.

Heidegger précise que le devancement est à la fois une « *Seinsart* » (mode ou guise d'être) du *Dasein* et constitue un « comprendre » spécifique. Autrement dit, avec le devancement, Heidegger se place sur un terrain à la fois « ontologique » et « gnoséologique ». Quelle en est la teneur phénoménale ? Deux traits caractéristiques doivent ici être mis en avant. D'une part, le devancement *singularise* le *Dasein*, et, d'autre part, ce qui est décisif, en vertu d'un acte de transcendance grâce auquel cette possibilité extrême devient *démesurée*, les possibilités factuelles sont *libérées* (*freigegeben*) et dès lors ouvertes²¹ :

Le devenir-libre devançant pour la mort propre libère de la perte dans les possibilités qui ne se pressent que de manière contingente, et cela, en faisant comprendre et choisir d'abord de façon authentique les possibilités factuelles qui sont en amont de la possibilité indépassable²².

Le dernier point de cette caractérisation fait apparaître la proximité avec Fichte. Heidegger s'interroge en effet sur la manière dont cette possibilité ultime peut devenir *certaine* pour le *Dasein*, comment celui-ci peut se l'approprier. La réponse consiste dans l'idée que, *sur un plan qui concerne exclusivement l'appropriation "compréhensive"*, cet ultime être-possible se redouble en une *possibilisation* (*Ermöglichung*) qui est le rendre-possible (« gnoséologique ») de (l'être-)possible. Le devancement s'avère ainsi être la possibilisation de la possibilité extrême : « L'ouverture de la possibilité [extrême] se fonde dans la possibilisation devançante²³. » De même que, pour Fichte, la possibilisation rend possible l'auto-fondation du savoir en tant que savoir²⁴, pour Heidegger, elle rend possible le devenir-certain du *Dasein* de la possibilité extrême qui libère toutes les possibilités finies.

Sur un plan qui concerne d'abord l'ultime source de droit de toute connaissance, un certain « arrière-plan fichtéen » de la phénoménologie apparaît donc avec évidence : à tous les niveaux de la légitimation — que ce soit eu égard au rôle primordial de l'évidence intuitive dans la phénoménologie descriptive, ou à la construction phénoménologique et à la possibilisation dans une perspective plus fondationnelle —, des élaborations fondamentales de la *Wissenschaftslehre* trouvent un écho chez les pères fondateurs de la phénoménologie. Montrons à présent qu'un lien entre la phénoménologie et la philosophie allemande classique existe également sur le plan *ontologique*.

21. En appliquant cette idée au rapport à la tradition, Heidegger dira dans les *Grundbegriffe der Metaphysik* exactement dans ce même sens : « La libération de la tradition est une appropriation sans cesse renouvelée (*Immerneuaneignung*) de ses forces reconnues » (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1983, § 74, p. 511).

22. *Sein und Zeit*, § 53, p. 264.

23. *Ibid.*

24. Cf. la Conférence XVII de la *Doctrin de la Science de 1804/II* déjà citée plus haut.

2.

Si l'*époque* et la réduction phénoménologique mettent entre parenthèses la « thèse du monde » et de tout ce qui le peuple, autrement dit, si le gain de la phénoménalité s'obtient au prix d'une précarisation ontologique du phénomène, la question se pose de savoir *quel sens d'être* incombe à ce dernier. Si cette interrogation peut justement servir de fil directeur à la clarification du statut de ce sens d'être en phénoménologie, elle commande en réalité déjà la critique schellingienne de Fichte. Pour pouvoir apprécier ce qui est en jeu dans ce débat, il faut rappeler le sens fondamental des idéalismes transcendants de Fichte et de Schelling.

Pour l'un comme pour l'autre, il s'agissait de fonder et de légitimer la connaissance transcendantale, c'est-à-dire le savoir *en tant que* savoir. Pour Fichte, cela n'était concevable (et possible) qu'en montrant que le savoir s'auto-justifie « de l'intérieur » — et cela veut dire, en particulier, sans aucun recours à un étant « objectif », à un « contenu » ou à quelque affection « extérieure » que ce soit. Seule une telle génétisation du « savoir pur » est, à ses yeux, en mesure d'achever l'idéalisme transcendantal kantien.

Pour Schelling, en revanche, comme cela apparaît notamment dans sa correspondance²⁵ avec Fichte en 1800-1801, le point de vue fichtéen était un « formalisme » abstrait. Il proposait dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800)²⁶ — qui eut ensuite une influence décisive sur Hegel et la *Phénoménologie de l'esprit* — une solution permettant d'éviter cet écueil. Celle-ci mettait en œuvre, en particulier, une conception toute différente du rôle du contenu objectif pour la fondation du savoir. En effet, selon cette conception, le *contenu* du savoir fait partie intégrante de la saisie de soi du Moi. Le transcendantal intervient ici sur deux plans : sur celui de la série des tentatives de la nature de s'auto-réfléchir, donc dans la *Naturphilosophie*, et sur celui de la série des auto-objectivations du Moi, donc dans la *Transzendentalphilosophie* proprement dite. Chaque moment de la première série a son correspondant dans la seconde, et *vice versa*. Le « pivot » étant l'acte de la conscience de soi — point d'arrivée de la *Naturphilosophie* (la « *puissance* » suprême) et point de départ de la *Transzendentalphilosophie*. La *puissance* suprême de cette dernière est celle où le Moi est posé avec *toutes* les déterminations qui ont déjà été contenues dans l'acte *libre et conscient* de la conscience de soi. L'idée fondamentale est alors que la légitimation du savoir — et même et surtout du savoir qui est précisément en mesure de légitimer tout savoir — présuppose que les différentes déterminations logiques et *réelles* (!) de ce qui est su structurent de manière catégoriale cette légitimation elle-même. Selon cette conception, ce qui constitue transcen-

25. Schelling — Fichte *Briefwechsel*, H. Traub (dir.), Neuried, ars una, 2001.

26. F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, H. D. Brandt & P. Müller (dir.), Hamburg, F. Meiner, 2000.

dantalement est pour ainsi dire ontologiquement contaminé par ce qui est transcendantalelement constitué.

L'opposition entre Fichte et Schelling peut alors être résumée ainsi : pour Fichte, le savoir ne peut être radicalement légitimé que si cette légitimation *précède* toute détermination du contenu objectif du savoir — un recours à ce contenu nous ferait sortir de la perspective transcendentale et conduirait à un empirisme. Schelling oppose à cette façon de voir « formaliste » un projet dans lequel la déterminabilité réelle du transcendantal renvoie à la catégorialité logique du contenu du savoir lui-même — un « renvoi à rebours » au contenu en vertu duquel le transcendantal est constitué par ce dernier et obtient littéralement sa « réalité objective ».

Or la position de Schelling ouvre une perspective inédite dans la tradition philosophique transcendentale que Levinas a su identifier et exploiter phénoménologiquement. Schelling découvre en effet une forme du transcendantalisme qui est caractérisée par un « conditionnement mutuel » (cette idée est justement formulée de façon explicite par Levinas²⁷) entre le constituant transcendantal et le constitué. Si Schelling ne le met pas expressément en avant, c'est Husserl (comme l'a montré de façon convaincante l'auteur d'*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*) qui a pris pleinement conscience de cette nouvelle acception du transcendantal²⁸. Voyons à présent ce que renferme cette idée d'un « conditionnement mutuel ».

Toute critique de l'« idéalisme », du « subjectivisme » ou du « formalisme » stigmatise le fait de conférer la constitution du sens du réel au seul pôle « subjectif » de la corrélation. Pour pouvoir éviter pareille posture unilatérale, il faut saisir très précisément la signification de la manière dont la « conscience » ou le « penser » *se rapporte* à sa teneur objective. Il ne s'agit pas d'une appropriation personnelle, ni d'un devenir-conscient simplement empirique, mais il est bel et bien question de la façon dont « nous » nous « rapportons » à ce contenu objectif ainsi que de la manière dont ce dernier contamine à rebours les structures corrélationnelles.

On peut déceler trois moments fondamentaux dans la réponse à cette question : premièrement, la fonction du concept phénoménologique de vérité ; deuxièmement, le conditionnement mutuel entre le constituant et le constitué dans la sphère immanente ainsi que dans la sphère pré-immanente ; et, troisièmement, la génétisation de ce conditionnement mutuel. Si les deux premiers moments sont développés par Husserl, le dernier est dû au Levinas d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*²⁹.

27. Voir par exemple *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, « Biblio Essais », 1990, p. 135.

28. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 134 et passim.

29. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de poche, « Biblio Essais », 2006 (Den Haag, M. Nijhoff, 1974).

Pour pouvoir mesurer d'abord le rôle de la *vérité* dans la clarification du soubassement ontologique de la corrélation intentionnelle, il faut se tourner vers la *Sixième Recherche logique*. La thèse de Husserl consiste à coupler précisément la légitimation de la nécessité de l'objectivité apparaissant au concept phénoménologique de vérité, en deçà de l'adéquation concrète entre l'« esprit » et la « chose ». La vérité est ce qui se réalise lorsque le rapport intentionnel est « correct », « juste ». Et, à l'inverse, le rapport intentionnel adéquat suppose l'objet « qui rend vrai » (l'énoncé) — sachant qu'aucune subjectivité individuelle, concrète, n'entre ici en jeu, mais que les déterminations « transcendantales » ont un statut « anonyme ». *La vérité est la forme a priori de tout rapport au monde*. Cette idée est décisive pour la compréhension du « renouvellement du transcendantal », s'effectuant sur les *deux* plans mis en évidence précédemment, car elle établit que la vérité ne relève pas de l'institution d'une norme sur la base d'un contenu réel pré-donné (par exemple), mais que l'être réel et la légitimation de sa nécessité sont *médiatisés mutuellement*. Si, à cet égard, l'ébauche de Husserl suit celle de Schelling, elle ne s'en distingue pas moins dans la mesure où il n'est nullement question, en phénoménologie, de « déductions » de séries réelles et idéelles, mais précisément d'analyses où la teneur objective des phénomènes s'atteste phénoménologiquement dans l'intuition (qu'elle soit intuitive ou constructive). Approfondissons les implications ontologiques de cette perspective.

Le « transcendantal » ne désigne pas seulement, dans la perspective de Husserl, que ce qui est à connaître est « reconduit à un *ego* transcendantal » (ce qui élève les opérations constitutives et transcendantales au niveau d'une conscience claire et distincte), mais, nous l'avons vu, que toute actualité de la conscience « implique » des *potentialités* qui ne se présentent pas dans toute leur clarté à la conscience (et qui ne sont d'ailleurs pas toujours en mesure de le faire). La signification de ce « renouvellement » du concept du transcendantal ouvre, Levinas l'a souligné à juste titre, une « nouvelle ontologie » : « L'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant déjà la pensée même qui, cependant, le constitue³⁰. » La pensée et l'être, le sujet conscient et l'objet de la conscience, sont précisément dans un « rapport de conditionnement mutuel ». Mais comment ce concept d'ontologie peut-il être déterminé de manière plus précise ?

Dans le § 20 des *Méditations cartésiennes*, Husserl avait d'abord établi (pour ce qui est de la sphère *immanente* de la conscience) que dans tout rapport intentionnel s'effectuait certes la visée d'un visé, mais que le visé était en même temps caractérisé par un « excès » vis-à-vis de ce qui est *explicitement* visé. Cela signifie que dans cette approche de la phénoménologie transcendantale s'ouvre un « horizon » qui *prédessine* la constitution intentionnelle et qui, par là, la « motive » à s'orienter par rapport à cet « excès »

30. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, op. cit., p. 181.

— ce qui relativise toute constitution dirigée d'une façon unilatérale et renvoie à un rapport de dépendance mutuelle qui concerne la conscience intentionnelle *immanente* et l'être de ce qui apparaît également de façon *immanente*. Ce qui est décisif, c'est que, au sein de la sphère de ce qui est ouvert grâce à l'*épochè* et la réduction (où le concept dogmatique de l'être est neutralisé), éclot un être « *constitué* transcendentalement » qui « fonde » précisément d'une façon *ontologique* toute opération ou fonction de la conscience. Pour Levinas, la « phénoménologie elle-même³¹ » consiste de part en part dans ce rapport de conditionnement mutuel qu'il exprime de la façon suivante : « L'intentionnalité signifie que toute conscience est conscience de quelque chose, mais surtout que tout objet appelle et comme suscite la conscience par laquelle son être resplendit et, par là-même, apparaît³². »

Mais ce n'est pas tout. Ce rapport de médiation réciproque a encore un sens plus profond — qui permet de voir que cette « nouvelle ontologie » est aussi en vigueur, en phénoménologie, au niveau constitutif proprement transcendantal (c'est-à-dire à ladite « sphère pré-immanente ») : c'est qu'en effet, par l'*épochè* et la réduction, s'ouvre un « terrain subjectif » dans un *autre* sens, que l'on pourrait justement appeler avec Husserl la sphère « pré-immanente » de la conscience et qui est, en même temps, encore une fois en termes levinassiens, « plus objectif que toute objectivité³³ ». Cela veut dire en particulier que l'objet n'est pas simplement le corrélat du sujet, mais qu'il existe ici un rapport de médiation en vertu duquel le sujet n'est pas « pur » sujet, l'objet n'est pas « pur » objet³⁴. L'« être » qui entre ici en jeu ne peut plus être considéré comme « être ». Il requiert une réduction plus radicale. Aussi Husserl l'appelle-t-il dans différents endroits dans ses manuscrits tardifs — et manifestement sous l'influence de Fink — un « pré-être »³⁵. Ce « pré-être » précède en quelque sorte, d'un point de vue constitutif, l'être du monde, et sape l'opposition entre une perspective gnoséologique et une perspective ontologique dans la mesure où il concerne autant la « subjectivité » transcendantale anonyme que le corrélat qu'elle constitue et qui la fonde.

La détermination du contenu objectif du réel requiert ainsi à la fois une opération constitutive subjective et une fondation ontologique qui confère une réalité objective à ce qui est ainsi constitué. Et ce, de manière *co-originaire* ! La constitution transcendantale *est* une fondation ontologique. J'insiste : ce n'est que dans la mesure où l'être (constitué transcendentalement) « fonde » la conscience (c'est en cela que consiste l'« objectivité plus objective » que toute *objectivité constituée unilatéralement par la sub-*

31. *Ibid.*

32. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, op., cit.*, p. 185 sq.

33. *Ibid.*, p. 182.

34. *Ibid.*, p. 185.

35. Voir en particulier le texte n° 62 des Manuscrits C (*Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934), Husserliana Materialien, vol. VIII, D. Lohmar (dir.), Dordrecht, Springer, 2006, p. 269) et une note dans le texte n° 35 dans *Husserliana* XV (p. 613).

jectivité transcendante) que la conscience peut « constituer » l'étant apparaissant. La « constitution » signifie ainsi que l'objet ne saurait servir simplement de fil conducteur *abstrait*, mais qu'il *contamine* les opérations ou fonctions transcendantes. Cette idée fait d'ailleurs écho à celle d'« épigénèse » telle que Catherine Malabou l'a développée récemment³⁶, en partant de Kant : c'est-à-dire à une genèse médiatisée par la teneur objective *au-delà* (« épi- ») de l'*origine transcendante* qui constitue pour ainsi dire l'autre face de la médaille d'une conception selon laquelle l'objectivité est structurée de façon catégoriale.

Enfin, le « conditionnement mutuel » peut être intégré *dans la genèse transcendante* (telle que Fichte l'avait conçue). Comme Levinas l'a esquissé moyennant son concept de « dia-chronie » dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ce conditionnement mutuel est à son tour génétisé (Fichte aurait ajouté : par une *(auto-)réflexion*). Tout conditionnement implique en effet une *différence* de *plan* ou de *registre* qui met à chaque fois en jeu une *présence* et un *retrait* (soit du conditionnant, soit du conditionné, selon le point de vue adopté). Cependant, il n'en va pas simplement du fait (comme c'est le cas chez Fichte tel qu'il réfléchit le transcendentalisme kantien) que le transcendental implique un anéantissement et un engendrement *puisqu'il n'admet pas d'expérience possible* (où, de surcroît, cet anéantissement et cet engendrement ne s'appliquent jamais qu'à *telle* ou *telle* condition transcendante), mais il y a ici un saut de registre portant sur *toute* la sphère en deçà de la conscience immanente, mettant en jeu — en vertu d'un *approfondissement réflexif*, précisément, de tout « conditionnement » — une alternance entre « présence » et « non-présence » (« retrait »). Aussi, Levinas n'identifie-t-il pas seulement cette double figure comme l'essence même du conditionnement, mais, en évoquant à plusieurs reprises, dans son ouvrage, l'« incondition ou condition³⁷ », il la place de façon « diachronique », justement, au lieu de son origine qui y prend la forme d'un « principe ou non-principe », pourrait-on dire, ou précisément de cela même que Levinas appelle l'« an-archie ». Ce « saut », tel est alors le sens fondamental de la genèse, n'est pas opéré de l'extérieur par un quelconque « spectateur » (fût-il « désintéressé »), mais il réalise, dans une « réflexion de la réflexion » (ce terme est à nouveau de Fichte), la détermination fondamentale du transcendental qui consiste dans le redoublement caractéristique de la possibilisation³⁸, c'est-à-dire dans le fait que la compréhension véritable des conditions

36. C. Malabou, *Avant demain. Épigénèse et rationalité*, Paris, puf, 2014.

37. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 17, 186, 196, 203, 281, 282. Cette expression renvoie d'ailleurs à une caractérisation de la subjectivité en termes de « lieu ou non-lieu » (ou encore « lieu et non-lieu ») (notamment *ibid.*, p. 77).

38. Je mettrai en évidence une autre dimension de la « possibilisation » dans la dernière partie.

de possibilité de quelque chose dévoile toujours en même temps ce qui rend à son tour possibles ces mêmes conditions de possibilité.

3.

À l'issue de cette double analyse (relative à la légitimation de la connaissance ainsi qu'au soubassement ontologique de cette dernière), se pose la question de savoir ce qui en résulte pour le statut de la corrélation sujet-objet, à propos de laquelle nous avons rappelé d'entrée de jeu qu'elle constituait un aspect fondamental de la phénoménologie. Compte tenu de l'ouverture de la sphère pré-immanente de la conscience avec son statut de « pré-être », on peut se demander, en particulier — et j'y ai déjà fait allusion plus haut —, s'il s'agit là d'une sphère « asubjective » ou si l'on peut encore lui prêter un quelconque statut d'une « subjectivité transcendante ». Fichte avait répondu exactement à cette même question en affirmant à propos du « Moi absolu » — à la suite du passage déjà cité plus haut — que la doctrine de la science avait constamment assuré qu'elle ne reconnaissait le Moi pour pur qu'en tant qu'« engendré », et qu'elle le posait au sommet de ses déductions, mais pas d'elle-même, dans la mesure où « l'engendrement se situe *plus haut* que l'engendré³⁹ ». Cela signifie que Fichte distingue entre les « déductions » effectuées par la doctrine de la science et le cœur, le noyau, de la doctrine de la science *elle-même* — correspondant respectivement à l'*engendré* et à l'*engendrement*. On y reconnaît alors trois niveaux : le niveau empirique, le niveau de ce qui est « engendré », et le niveau de l'« engendrement ». La doctrine de la science engendre ses propres effectuations, mais, en tant que telle, elle ne se confond pas avec ses déductions ou dérivations⁴⁰. Considérée *en elle-même et pour elle-même*, elle est en effet engendrement pur, genèse, activité pure, *Tathandlung*. La déduction ne concerne donc pas le point de vue ultime de la doctrine de la science parce que ce point de vue ouvre sur une genèse qui, en deçà de toute déduction, est sous le signe du champ d'une « subjectivité asubjective » caractérisée par une *indétermination* ou une *contingence* irréductible au cœur de laquelle s'ouvre une nécessité. Or on retrouve cette même perspective une fois de plus dans la phénoménologie⁴¹.

Grâce à l'*époque* et à la réduction phénoménologique, l'ouverture de la sphère de la conscience transcendante soulève un problème fondamental : si,

39. *Wissenschaftslehre 1804/II*, op. cit., Conférence XIII, p. 136.

40. Cela explique d'ailleurs pourquoi et comment elle peut rester identique à elle-même à travers les différentes expositions auxquelles elle a donné lieu sur une période de plus de vingt ans.

41. Chez Husserl, d'abord, dans la mesure où aux trois niveaux mentionnés (le niveau empirique, le niveau de l'engendré et le niveau de l'engendrement) font écho la sphère de la conscience empirique (en dehors du régime d'*époque*), la sphère immanente et la sphère pré-immanente de la conscience transcendante ; chez Heidegger, ensuite, pour des raisons qui seront développées plus bas.

d'un côté, cette sphère est caractérisée par la *corrélation* de la conscience et de son objet (ce qui pose la question de la « réalité » de l'objet en régime transcendantal), et si, d'un autre côté, *en deçà* de la sphère immanente s'ouvre la sphère *pré-immanente* de la conscience (ce qui pose à son tour la question de la « réalité » de cette sphère), alors on peut se demander ce qui constitue l'*unité* de cette double sphère transcendantale (immanente et pré-immanente), sachant que la réponse à cette question doit rendre compte de la contrainte phénoménologique « minimale » (comme disait Jean-Toussaint Desanti) consistant à tenir ensemble la reconduction à la *subjectivité* et la structure *corrélationnelle* de cette dernière. Pour le dire en des termes tout à fait différents (compte tenu de la juxtaposition des perspectives analysées plus haut) : comment tenir ensemble l'exigence gnoséologique de la *légitimation de la connaissance* et l'exigence ontologique de dévoiler l'*être* de tout ce qui compose la double sphère phénoménologique ?

Parmi les ébauches de réponse à cette question au sein de la philosophie allemande classique, je voudrais mettre en avant une fois de plus celle de Fichte parce qu'elle tient compte de tous les paramètres en jeu ici. Dans la *Doctrine de la Science de 1804/II*, Fichte s'élève, sans se préoccuper des questions de l'*accès* à la sphère transcendantale, au niveau suprême de la philosophie transcendantale (qu'il n'appelle plus, une décennie après la rédaction de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794-1795, « Moi absolu », mais dont il préserve la dimension subjective en l'appelant maintenant « lumière »), à savoir celle du « point d'unité et de la disjonction » de la corrélation être (objet) et penser ou conscience (sujet). Il s'agit en particulier de rendre compte du principe d'appropriation de l'objet de la connaissance, du fondement ontologique du « porteur de toute réalité » et de la légitimation transcendantale du principe suprême de la connaissance. Cela met en jeu le lien entre l'auto-anéantissement de la conscience et le « dépôt » de l'être, « porteur de toute réalité » ; et un redoublement de la « possibilisation (*Ermöglichung*) », au centre duquel Fichte situe le « *Als* », livrant l'auto-légitimation des conditions de possibilité de la connaissance.

Or, dans les *Grundbegriffe der Metaphysik*, Heidegger revient sur la notion de « possibilisation » rappelant de façon tout à fait remarquable son acception fichtéenne. Dans la correspondance Fichte-Schelling, le différend entre une position transcendantaliste radicale (focalisée sur la possibilisation), d'une part, et une approche ontologisante, d'autre part, persistait, nous l'avons vu, et il semblait impossible de le surmonter sans abandonner l'une des deux positions. Au sein de la tradition phénoménologique, entre l'approche d'une phénoménologie constructive chez Husserl et une ontologie phénoménologique chez Heidegger, ce même conflit éclate manifestement de nouveau. Or il s'avère que dans le § 76 du cours de 1929/30 — texte absolument capital dans son œuvre —, Heidegger cherche à penser ensemble ces deux perspectives. Cela ne constitue pas simplement un effort réflexif particulier, mais met en jeu, précise-t-il, une transformation de l'humain en

un « *Da-sein* plus originaire⁴² ». Pour Heidegger, il n'est possible de concilier une dimension « subjective » (échappant au réalisme dogmatique) et la nécessité de renoncer à une analytique de la *conscience* que si cette double perspectives'accomplissent en termes d'un « advenir fondamental (*Grundgeschehen*) ». Quel en est le statut ?

Celui-ci est extrêmement proche du « schéma concept-lumière-être » qui commande les *Wissenschaftslehren* fichtéennes tardives (« berlinoises »). Il s'agit là du principe de tout rapport entre le « penser » et l'« être », médiatisé par un principe pré-subjectif de la connaissance, nommé « lumière » ; cependant, ce « principe » n'est pas une proposition première dont dériveraient toutes les autres, mais une configuration autant transcendante que métaphysique qui préside à tout rapport sujet/objet, conscience/monde. En l'appelant un « advenir fondamental », Heidegger exprime très exactement cette même idée, même si sa « structure originaire » diffère de celle du « schéma concept-lumière-être » fichtéen.

Heidegger conçoit son « caractère unitaire » comme un « *Entwurf* (projet) », plus exactement comme « possibilisation de tout projet de sens ». Ce « projet » est caractérisé par un double mouvement⁴³ : un *détournement* (*Abkehr*) et un *retournement* (*Zukehr*), double mouvement qui n'est pas *réflexif*, mais *possibilisant* justement : « ce qui est projeté dans le projet *contraint* au réel possible, c'est-à-dire que le projet *lie* — non pas au possible, ni au réel, mais à la *possibilisation*⁴⁴ ». Le caractère obligeant et liant du réel — c'est-à-dire sa *nécessité* — suppose la possibilisation. « L'objet du projet est [...] l'ouverture-de-soi à la possibilisation⁴⁵ ».

En même temps, et ce deuxième moment est intrinsèquement et étroitement lié au premier, le projet dévoile l'être⁴⁶ de l'étant : le fait de se tenir face à la nécessité est inséparable de l'éclosion de l'être. Heidegger se rapporte ici explicitement au Schelling de la *Freiheitsschrift* : « le projet est la lueur (*Lichtblick*) dans le possible-possibilisant ». C'est ici que Heidegger va au-delà de ce qu'il avait établi à propos de la possibilisation dans le § 53 de *Sein und Zeit*, puisque la perspective ne concerne plus simplement la « certitude » de ce phénomène. En revanche, il s'approche encore davantage⁴⁷ de l'acception fichtéenne de la « possibilisation », car ce terme désigne exactement le même « redoublement possibilisant » que dans la *Doctrine de la*

42. *Die Grundbegriffe de Metaphysik*, op. cit., § 74, p. 508.

43. Ce double mouvement rappelle fortement celui du Moi sortant de soi et revenant à soi dont parle Fichte dans la *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science* (1797).

44. *Die Grundbegriffe de Metaphysik*, op. cit., § 76, p. 528.

45. *Ibid.*, p. 529.

46. Dans le sens du « “transcendantal” pour tout étant », indiqué par Heidegger dans le § 43 de *Sein und Zeit* (cité plus haut).

47. « Davantage » parce que Heidegger souligne ici tout particulièrement l'idée d'un *redoublement* possibilisant alors que, dans le § 53 de *Sein und Zeit*, il insistait précisément sur la manière dont la possibilisation pouvait être *certaine*.

Science de 1804/III. C'est que l'être-ouvert à l'étant a une dimension « prélogique » que Heidegger met donc explicitement en rapport avec la « possibilisation »⁴⁸.

Enfin, Heidegger identifie encore un troisième moment de l'« advenir fondamental ». Car cet être-ouvert relève d'une « manifesteté (*Offenbarkeit*) » qui est fondée dans une entièreté (*Ganzes*) que Heidegger appelle le « monde ». Donc, le projet est aussi un *Bilden* (configurer) projetant d'une entièreté — Heidegger va même jusqu'à dire que l'entièreté, le monde, rend d'abord possible la « manifesteté »⁴⁹. Et au centre de tout ce mouvement est la notion du « *Als* » dont Heidegger traite certes en premier lieu dans son rapport à l'analyse du « *logos apophantikos* » chez Aristote, mais qui fait également (et même avant tout) écho au « *Als* » fichtéen comme principe de la possibilisation — en vertu de quoi l'affirmation selon laquelle « [l]a clarification de l'essence du “*als*” va de pair avec la question de l'essence du “est”, de l'être⁵⁰ » fait pleinement sens. La « racine commune » du « *Als* » et de l'être doit être recherchée dans la *possibilisation* en tant qu'elle tient ensemble un principe d'appropriation, l'être et un principe de légitimation (Fichte) ou la nécessité, l'être et la configuration prélogique d'une entièreté (Heidegger). Par cet approfondissement saisissant du rapport entre la nécessité, l'être et la légitimation du savoir, cette analyse de l'« advenir fondamental » constitue ainsi un point culminant de l'héritage de la philosophie allemande classique dans la phénoménologie.

Récapitulons. Il s'agissait dans la présente contribution de fournir des arguments en faveur de la thèse selon laquelle le recours à certaines élaborations puissantes au sein de la philosophie allemande classique permet de porter un éclairage sur un « impensé » de la méthode phénoménologique. Cet impensé concerne autant la compréhension précise du transcendantal que le rapport entre le concept (à multiples faces) de « possibilité » et celui de la « subjectivité » transcendante. Trois problèmes ont guidé ces réflexions : Comment l'évidence intuitive peut-elle revêtir un pouvoir légitimant ? Quel est le sens d'être du phénomène en régime d'*epochè* ? Comment se concilient la question (« gnoséologique ») des « sources de droit » de la connaissance et celle (« ontologique ») de l'attribution possible d'un soubassement ontologique à ce qui est transcendantalement constitué ? Ces questions culminaient dans celle de savoir quel statut revêt le champ de la « subjectivité » transcendante par opposition à un « *ego* » concret — les résultats des présentes investigations suggèrent que celle-là est effectivement un « *champ* » tandis que celui-ci constitue un « *pôle* » de la corrélation intentionnelle *au sein même* de ce champ. Les réponses à ces questions n'ont pas été données (et ne pouvaient pas l'être) par un unique auteur — ni dans la philosophie

48. *Die Grundbegriffe de Metaphysik*, op. cit., § 74, p. 510 sq.

49. *Die Grundbegriffe de Metaphysik*, op. cit., § 75, p. 513 sq.

50. *Ibid.*, § 73, p. 484.

allemande classique ni dans la phénoménologie. Elles mobilisaient respectivement le concept de « construction » (« génétique » ou « phénoménologique »), de « conditionnement mutuel » au centre d'une « nouvelle ontologie », et de « possibilisation », c'est-à-dire de la « réflexion de la réflexion » comprise comme « redoublement possibilisant ». Schelling et surtout Fichte ont ainsi ouvert la voie à des analyses en deçà du clivage « gnoséologie »/« ontologie » dont les phénoménologues (en l'occurrence, Husserl, Heidegger et Levinas) s'inspirent, en quelque sorte « derrière leur dos » ou « à leur insu », quand il s'agit de réfléchir sur l'unité de la phénoménologie transcendante eu égard à ses fondements spéculatifs.

L'hypothèse d'une causalité sans lois Bergson dans le débat contemporain sur la *free will*

Joël Dolbeault

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038209ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038209ar>

[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

Dolbeault, J. (2016). L'hypothèse d'une causalité sans lois : Bergson dans le débat contemporain sur la *free will*. *Philosophiques*, 43 (2), 317–341.
<https://doi.org/10.7202/1038209ar>

Résumé de l'article

D'abord, nous expliquons comment Bergson caractérise la liberté, et pourquoi celle-ci s'oppose à la fois au déterminisme et au hasard. Ensuite, nous montrons que la théorie bergsonienne de la liberté repose principalement sur l'idée que les états psychiques ne sont pas les occurrences de certains types, ce qui conduit à penser que leur apparition n'est pas gouvernée par l'action de lois. L'acte libre est causé par un sujet empirique, mais cette causalité n'est pas gouvernée par des lois. Puis, nous soulignons l'originalité de cette théorie, notamment le fait qu'elle rejette le principe des possibilités alternatives, défendu par la plupart des libertariens actuels. À la fin de l'article, nous examinons plusieurs objections possibles contre cette théorie, en particulier l'objection inspirée par les expériences de Libet, ainsi que les réponses possibles.

L'hypothèse d'une causalité sans lois

Bergson dans le débat contemporain sur la *free will*

JOËL DOLBEAULT

Université de Lille 3
joel.dolbeault@free.fr

RÉSUMÉ. — D'abord, nous expliquons comment Bergson caractérise la liberté, et pourquoi celle-ci s'oppose à la fois au déterminisme et au hasard. Ensuite, nous montrons que la théorie bergsonienne de la liberté repose principalement sur l'idée que les états psychiques ne sont pas les occurrences de certains types, ce qui conduit à penser que leur apparition n'est pas gouvernée par l'action de lois. L'acte libre est causé par un sujet empirique, mais cette causalité n'est pas gouvernée par des lois. Puis, nous soulignons l'originalité de cette théorie, notamment le fait qu'elle rejette le principe des possibilités alternatives, défendu par la plupart des libertariens actuels. À la fin de l'article, nous examinons plusieurs objections possibles contre cette théorie, en particulier l'objection inspirée par les expériences de Libet, ainsi que les réponses possibles.

ABSTRACT. — To begin with, we explain how Bergson characterizes free will and why it is opposed to both determinism and chance. Then we show that Bergson's theory of free will is primarily based on the idea that mental states are not occurrences of certain types, which suggests that their appearance is not governed by the action of laws. The free act is caused by an empirical subject, but this causality is not governed by laws. Next, we highlight the originality of this theory, including the fact that it rejects the principle of alternative possibilities, defended by most of libertarians today. At the end of the article, we examine several possible objections against this theory, particularly the objection inspired by Libet's experiments, and the possible answers.

Cet article a pour but de présenter la théorie bergsonienne de la liberté et de montrer son intérêt pour la réflexion contemporaine sur la *free will*. Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, paru en 1889, Bergson défend une théorie de la liberté fondée sur une conception de l'esprit où le temps joue un rôle central. Cette théorie est largement méconnue par la tradition analytique dans laquelle se déroule le débat sur la *free will*, par opposition à d'autres théories classiques de la liberté comme celles de Platon, Descartes, Locke, Hume, Kant, etc. Pourtant, nous pensons qu'elle peut nourrir ce débat de manière forte et originale.

Ce débat oppose d'abord les penseurs compatibilistes et incompatibilistes : les premiers soutiennent que le déterminisme et la liberté de la volonté sont compatibles ; les seconds, qu'ils sont incompatibles. Puis, parmi ces derniers, il oppose les penseurs déterministes et les libertariens : les premiers considèrent que le déterminisme ne connaît pas d'exception ; les seconds, qu'il connaît une exception au moins, au sens où l'homme serait doué d'une volonté libre. Dans les termes de ce débat, Bergson est clairement

incompatibiliste et libertarien. Mais sa position diffère largement des positions actuelles des penseurs libertariens. Pour lui, le rejet du déterminisme ne conduit pas à faire appel au hasard, ni à un sujet conçu comme une cause incausée. Il conduit à remettre en question l'idée que la causalité impliquerait l'action de lois. Alors que pour la matière inerte l'hypothèse de lois qui détermineraient les processus est valable (encore que son sens précis mérite d'être interrogé), pour le comportement humain, elle apparaît comme arbitraire. En ce sens, une décision libre serait pleinement motivée, pleinement causée donc, et ce, par un sujet empirique. Mais elle ne s'expliquerait nullement par l'action de lois impersonnelles.

Dans les parties 1 et 2 de l'article, nous verrons comment Bergson caractérise la liberté, et pourquoi celle-ci s'oppose à la fois au déterminisme et au hasard. Dans les parties 3 et 4, nous expliquerons en quel sens, selon lui, l'homme au moins est doué de liberté. Dans les parties 5 et 6, nous verrons comment son approche permet de repenser certaines questions à l'intérieur du débat sur la *free will*: la question des possibilités alternatives, ou encore celle d'un sujet non soumis à la causalité. Enfin, dans la partie 7, nous chercherons à montrer comment Bergson répond, ou pourrait répondre, à diverses objections.

1. L'incompatibilité entre déterminisme et liberté

Dans l'*Essai*, Bergson ne considère que le déterminisme inspiré par la science. Ce dernier est donc défini comme l'idée selon laquelle les processus sont gouvernés par des lois¹. Plus précisément, il s'agit de l'idée qu'un état B quelconque du réel découle nécessairement d'un état A, étant donné les lois de la nature: B découle nécessairement de A, car une ou plusieurs lois de la nature sont qu'un état de type A est suivi par un état de type B. La préformation de l'avenir dans le présent est alors parfaite, de type mathématique, au sens où l'avenir peut se déduire logiquement du présent².

Au sujet de la liberté, les choses sont plus compliquées. En effet, à deux reprises, Bergson écrit que « toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme³ », et il critique ainsi diverses définitions. Pourtant, il propose lui-même une sorte de caractérisation de la liberté: « On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit⁴. » Dans d'autres passages, il écrit que l'acte libre émane du « moi tout entier⁵ », de l'« âme entière⁶ », de la « personnalité entière⁷ », ou encore du « moi seul⁸ ». En fait,

1. Bergson, 2007a, p. 105-107.

2. *Ibid.*, p. 153-156.

3. *Ibid.*, p. 165, p. 173.

4. *Ibid.*, p. 165.

5. *Ibid.*, p. 125.

6. *Ibid.*, p. 125.

7. *Ibid.*, p. 129.

8. *Ibid.*, p. 130.

Bergson rejette ce que l'on peut appeler une *définition analytique* de la liberté, au sens d'une définition qui sous-entend une approche strictement analytique de l'esprit, qui conçoit celui-ci comme un ensemble d'éléments parfaitement distincts, par exemple de désirs, de raisons, de valeurs, etc., parfaitement distincts. Et il propose ce que l'on peut appeler une *définition intuitive* de la liberté, qui suppose une approche intuitive de l'esprit, qu'il considère comme plus directe et plus empirique, et qui conduit à ce concept de « moi entier » que nous aurons à éclairer⁹.

À cela, Bergson ajoute l'idée que la liberté se reconnaît à la possibilité d'arrêter l'effort qui va de la décision à l'action : à la suite d'une décision, le passage à l'action et l'action elle-même prennent toujours un certain temps. La liberté se reconnaît précisément à la possibilité d'arrêter ce processus, c'est-à-dire de revenir sur sa propre décision. Plus généralement, Bergson affirme que la liberté suppose que la préformation de l'avenir dans le présent soit imparfaite : si je suis libre, en droit, mon avenir ne doit pas pouvoir se déduire du présent¹⁰.

Dans le débat contemporain sur la *free will*, le déterminisme inspiré par la science est lui aussi défini comme l'idée qu'un état B quelconque du réel découle nécessairement d'un état A, conformément aux lois de la nature¹¹. Quant à la liberté, elle est souvent caractérisée de deux manières : d'une part, comme le fait que la source de mon action réside en moi, et non dans quelque chose d'autre que moi (par exemple dans les décisions d'un Dieu) ; d'autre part, comme la possibilité de choisir entre différentes manières d'agir, dans une situation donnée¹². Au point de vue de Bergson, ces deux caractérisations saisissent bien quelque chose de la liberté, mais il s'y mêle autre chose qu'il faut écarter. La première considère avec raison que l'acte libre émane du moi. Mais dire qu'il y a liberté quand la source de mon action « réside en moi » tend à faire penser à un moi constitué d'éléments distincts, dont certains seulement seraient la source de l'action libre. Pour Bergson, il y a liberté si la source de l'action est le moi entier, la personnalité entière. La seconde repose sur l'intuition que la liberté suppose la préformation imparfaite de l'avenir dans le présent. Cependant, l'idée d'un choix entre différentes possibilités peut faire penser que réfléchir ne consisterait qu'à peser le pour et le contre de possibilités qualitativement immuables, alors que, pour Bergson, la réflexion est d'abord un processus de création et de modification continue (parfois insensible) de possibilités.

9. Dans l'*Essai*, Bergson appuie son idée que « toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme » (p. 165) par une critique de l'approche strictement analytique de l'esprit et de la liberté. De plus, dans une lettre à L. Brunschvicg de 1903, il oppose cette approche analytique à l'approche intuitive, qu'il considère comme essentielle (Bergson 1972, p. 586-587).

10. *Ibid.*, p. 158-159.

11. Clarke, 2003, p. 370. Kane, 2005, p. 5-6.

12. Kane, 2005, p. 6.

Maintenant, compte tenu de l'ensemble de ces remarques, il n'est pas difficile de voir que, pour Bergson, le déterminisme et la liberté sont incompatibles. Il y a au moins deux manières de le montrer.

En appliquant le déterminisme à la vie psychologique, on obtient l'idée suivante: l'état psychologique B quelconque d'une personne découle nécessairement d'un état psychologique A de cette personne, *selon les lois de la nature*. On constate immédiatement que quelque chose qui n'est pas moi, à savoir les lois de la nature, fait partie des conditions d'apparition de B. Ainsi, si B est un acte, cet acte émane principalement de l'action de lois impersonnelles. En ce sens, dans l'*Essai*, Bergson affirme que le déterminisme est inspiré par la philosophie mécaniste pour qui les lois sont la réalité fondamentale¹³.

On objectera peut-être que cette analyse se méprend sur ce que sont les lois de la nature: elle suppose que les lois sont des entités distinctes des processus physiques ou psychologiques, capables de les diriger dans un certain sens, alors qu'il faudrait les concevoir comme de simples régularités objectives, réductibles aux processus eux-mêmes. Ainsi, il ne faudrait pas croire qu'une ou plusieurs lois déterminent un état A quelconque à être suivi par un état B, mais simplement que, de fait, un état A quelconque est toujours suivi par un état B. Cependant, cette objection fait face à un dilemme. Si les lois de la nature sont de simples régularités objectives, réductibles à des collections de processus semblables, elles ne peuvent exercer aucune action sur les processus à venir, qui par conséquent peuvent dévier par rapport aux lois: le fait que, jusqu'à maintenant, un état A quelconque ait toujours été suivi par un état B ne détermine en rien un futur état A à être suivi par un état B. Certes, je peux avoir des raisons psychologiques de le croire, ancrées au plus profond de ma nature, comme le pense Hume. Mais il n'y a là aucune nécessité objective¹⁴. Autrement dit, en rejetant l'idée de lois qui gouvernent les processus, on rejette aussi le déterminisme. Si maintenant on veut conserver le déterminisme, il faut bien concevoir que quelque chose se distingue des processus, pour les diriger. Et si on applique le déterminisme à la vie psychologique, on retrouve donc cette idée de lois impersonnelles gouvernant mes propres processus psychiques.

Dans les limites de cet article, nous ne pouvons entrer plus en détail dans une discussion sur les lois de la nature. Rappelons cependant que, dans la tradition analytique, il existe un débat sur le statut ontologique de ces lois, lié à la question de la réalité des universaux. Pour certains, les lois de la nature sont des relations entre universaux dont l'action fait que les pro-

13. Bergson, 2007a, p. 105-106.

14. Le problème que nous posons ici n'est pas épistémologique, mais ontologique: il n'est pas de savoir ce que l'on doit croire au sujet des processus à venir, mais de savoir s'il faut postuler une raison aux régularités observées dans la nature.

cessus physiques, voire psychologiques, manifestent des régularités¹⁵. Pour d'autres, elles ne sont pas autre chose que ces régularités elles-mêmes¹⁶. Comme nous venons de l'expliquer, il semble au moins que cette seconde conception soit difficilement compatible avec le déterminisme. Par ailleurs, la manière dont les physiciens s'expriment va nettement dans le sens de la première conception, l'appel aux lois de la nature étant conçu comme ce qui permet *d'expliquer* les régularités observées¹⁷.

Une autre manière de montrer que le déterminisme et la liberté sont incompatibles consiste à souligner que le premier conduit à l'idée d'une préformation parfaite de l'avenir dans le présent, alors que la liberté suppose une préformation imparfaite. En appliquant l'idée de préformation parfaite à l'ensemble du devenir, le déterminisme affirme que mon avenir est préformé de manière parfaite dans le passé lointain de l'univers, à un moment où je n'existe pas. Cela s'oppose à l'idée que mon avenir dépend de moi¹⁸.

Pour finir, précisons que l'incompatibilité entre déterminisme et liberté est relativement indépendante du cadre ontologique choisi, physicaliste, dualiste ou encore immatérialiste, car il est possible de concevoir un esprit immatériel comme une succession d'états soumis à des lois. C'est en rompant avec cette conception de l'esprit que Bergson va rejeter le déterminisme.

2. L'incompatibilité entre hasard et liberté

Par opposition au déterminisme, l'indéterminisme exige que la préformation de l'avenir dans le présent soit imparfaite. Mais il y a plusieurs manières de donner un contenu précis à cette idée.

Une première manière consiste à introduire une part de hasard dans tout ou partie des processus. Cette approche peut d'ailleurs prendre appui sur la physique quantique, dont l'interprétation autorise l'idée d'un hasard fondamental dans les processus microphysiques. Notons que cette approche ne s'oppose pas à l'idée que les lois de la nature déterminent l'ensemble des processus : simplement, il faut considérer que ces lois sont probabilitaires. Autrement dit, une ou plusieurs lois ne sont plus qu'un état de type A soit suivi par un état de type B, mais qu'un état de type A est suivi par un état de type B, ou C, ou D, etc., chacun avec une probabilité déterminée.

Au point de vue de Bergson, cette première forme d'indéterminisme n'est pas compatible avec la liberté. Certes, elle comporte l'idée d'une préformation imparfaite de l'avenir dans le présent. Mais elle ne correspond

15. Tooley, 1977 ; Armstrong, 1983 ; Carroll, 2008.

16. Lewis, 1983 ; Beebe, 2000 ; Schaffer, 2008.

17. Voir par exemple : Planck, 1949, p. 181 ; Feynman, 1964, chap. 2-1 ; Barrow, 1990, p. 23 ; Penrose, 2004, chap. 1.

18. Cette analyse fait écho au *Consequence Argument* formulé par P. Van Inwagen (1983, p. 56), qui joue un rôle important dans le débat contemporain sur la *free will*. Cet argument vise à montrer que le déterminisme implique la préformation parfaite de l'avenir dans le passé lointain, et donc le fait que mon avenir ne dépend pas de moi.

pas du tout à la caractérisation principale de la liberté qui est que l'acte libre émane du moi entier. Sur ce point, l'introduction d'une part de hasard ne change rien, car ce hasard n'est pas du tout conçu comme l'action d'un moi, ni de quoi que ce soit d'ailleurs, qui viendrait concurrencer l'action des lois : les processus sont toujours soumis à l'action de lois impersonnelles, sauf que, cette fois-ci, il s'agit de lois probabilitaires.

Dans le débat contemporain sur la *free will*, certains auteurs pensent pouvoir fonder une théorie de la liberté sur cette forme d'indéterminisme. Parmi les plus connus, mentionnons Robert Kane, dont l'objectif est de proposer une théorie de la liberté conciliable avec la science moderne¹⁹. En ce sens, Kane défend d'abord l'idée qu'il n'existe pas d'esprits immatériels²⁰, et que les états psychologiques sont « reflétés » ou « représentés » par les états cérébraux, ce qui revient à admettre la survenance du mental sur le cérébral. Puis, en s'appuyant sur la théorie quantique et la théorie du chaos, il fait l'hypothèse qu'il existe des indéterminations microphysiques dans le cerveau, dont les effets pourraient être macrophysiques, à l'échelle d'un réseau de neurones²¹. Il poursuit son hypothèse en considérant que la réflexion rationnelle et l'hésitation au niveau psychologique pourraient refléter une indétermination au niveau cérébral, à l'échelle des réseaux de neurones²². Cette indétermination jouerait alors un rôle dans le choix entre deux actions, au sens où ce choix serait le résultat de deux processus cérébraux en compétition, chacun d'eux subissant une certaine indétermination. Pour Kane, un tel choix serait libre, quelle que soit l'action choisie, car il résulterait à la fois d'une cause — une motivation au niveau psychologique²³, un processus physique au niveau cérébral —, et d'une indétermination. Il serait à la fois voulu et non soumis au déterminisme²⁴. Pour finir, précisons que, selon Kane, toutes nos actions n'ont pas besoin de présenter cette hésitation-indétermination pour que nous soyons libres : il suffit que certaines de nos actions seulement la présentent, qui formeront notre caractère, par exemple quand il s'agit de faire un choix moral difficile²⁵. Ainsi, notre caractère aura été formé librement.

Plusieurs critiques ont été formulées contre cette théorie. Une critique récurrente consiste à dire que Kane introduit une part de hasard dans l'acte libre, ce qui s'oppose à l'intuition que cet acte suppose le contrôle de la personne qui agit²⁶. Certes, Kane ne conçoit pas l'acte libre comme purement

19. Kane, 2005, p. 132-133.

20. *Ibid.*, p. 132.

21. *Ibid.*, p. 134.

22. *Ibid.*, p. 135.

23. À condition que cette motivation s'inscrive dans une réflexion rationnelle (*Ibid.*, p. 136).

24. *Ibid.*, p. 136.

25. *Ibid.*, p. 135.

26. Clarke, 2003, p. 385. Mele, 2006, p. 75-76.

hasardeux: quelle que soit l'issue de la compétition entre les deux processus cérébraux qui représentent deux options possibles d'action, cette issue correspond bien à une certaine volonté de la personne. De plus, chacun des processus est caractérisé par une probabilité plus ou moins grande d'aboutir, l'un des deux pouvant donc avoir une probabilité beaucoup plus grande que l'autre. Cependant, si l'on considère que ces processus sont affectés par l'indétermination quantique, il introduit bien une part de hasard dans l'acte libre, ce qui fait par exemple que le processus qui a la probabilité la plus faible d'aboutir peut quand même aboutir, c'est-à-dire déterminer l'action. Kane reconnaît ce point²⁷, et cherche à en donner une traduction psychologique: de ce point de vue, la part de hasard correspondrait à une part d'arbitraire inhérente à l'acte libre. Agir librement serait opter pour une certaine action parmi plusieurs possibles, sans motivation décisive²⁸. Au regard de Bergson, cette conclusion est opposée à l'intuition que la réflexion qui permet l'acte libre consiste précisément à faire émerger une motivation décisive. Pour lui, une action est d'autant plus libre qu'elle répond mieux « à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur²⁹ ».

Une autre critique consiste à dire que la théorie de Kane n'échappe pas à un certain déterminisme. Certes, l'introduction d'une part de hasard, ou d'arbitraire, dans les actions humaines fait qu'il n'est plus question d'un déterminisme classique. Cependant, Kane assume l'idée que, dans une situation donnée, la possibilité qui se présente à notre conscience est déterminée par notre passé proche, quant à la nature des options possibles et quant au poids de chacune, et que ce passé proche est lui-même déterminé par notre passé plus lointain, etc.³⁰. Cela fait que, hormis l'introduction d'une part de hasard, sa conception du choix ne semble pas s'écarter de la conception déterministe³¹. Au regard de Bergson, cela revient à dire que Kane ne rompt pas avec l'idée que les processus psychologiques sont soumis à l'action de lois impersonnelles, fussent-elles probabilitaires.

3. L'approche bergsonienne du problème: durée et liberté

Le rejet du déterminisme exige que la préformation de l'avenir dans le présent soit imparfaite. Une première manière de donner un contenu précis à cette idée consiste à introduire une part de hasard dans les processus cérébraux. Mais, comme nous venons de le voir, cette approche est incompatible avec l'idée de liberté. Une autre approche consiste à repenser la causalité, au moins s'agissant de l'esprit. Cette approche est celle que propose Bergson. Pour lui, il faut d'abord rejeter l'idée que la vie psychique serait une suite

27. Kane, 2005, p. 143.

28. *Ibid.*, p. 144-145.

29. Bergson, 2007a, p. 128.

30. Kane, 2005, p. 135. 2011, p. 394.

31. Clarke, 2003, p. 386; Mele, 2006, p. 51-52.

d'états stables distincts. Il en découle que les états psychiques ne sont pas les occurrences d'un certain type et qu'ils ne sont pas déterminés par des lois.

Bergson fonde son analyse sur une conception de la « durée ». Dans l'*Essai*, la « durée » désigne essentiellement le temps vécu, le temps donné dans l'expérience, par opposition au concept scientifique de temps. Mais, à partir de *Matière et mémoire*, le terme sert aussi à désigner le temps physique qui, pour Bergson, ne correspond pas au concept scientifique de temps³². Les points fondamentaux à retenir sont les suivants :

- a) Le temps n'est pas un contenant homogène, c'est-à-dire une sorte de réalité sans qualité et donnée en bloc (donc spatialisée), à l'intérieur de laquelle les changements viendraient se loger. Les changements, physiques ou psychologiques, ne se produisent pas « dans le temps », ils sont le temps. Le concept de temps homogène ne correspond à aucune donnée empirique, perceptive ou introspective. Son intérêt est essentiellement pratique, au sens où il permet de penser la liaison des multiples états (physique ou psychologiques) que notre intelligence distingue dans les processus³³.
- b) Les changements, les devenirs³⁴, qui sont le temps réel, sont indivisés. Autrement dit, ils sont irréductibles à une suite d'états stables. Notre intelligence, dont la fonction est pratique, tend irrésistiblement à se représenter le changement comme constitué d'états, car ce qui l'intéresse est de connaître « l'état » du monde ou d'une personne à un moment donné. Mais la réalité physique ou psychologique est la transition, le flux, et les « états » ne sont que des vues prises sur ce flux³⁵.
- c) S'agissant de notre vie psychologique, l'indivision du temps réel se manifeste par l'*interpénétration du passé et du présent*³⁶. Cette interpénétration concerne les représentations, mais aussi les tendances³⁷. Dans le premier cas, c'est le fait que nos perceptions réelles sont pétries d'images du passé³⁸, et que, en outre, elles peuvent s'accompagner de

32. Bergson, 2007b, p. 11, p. 338-339; 2008, p. 238; 2009c, p. 47, p. 52. C'est l'idée que les mouvements, au sens de transitions, sont réels (2008, p. 215), et que les ébranlements matériels élémentaires constituent aussi une transition, un flux (2007b, p. 202).

33. Bergson, 2007b, p. 298-307; 2008, p. 232-233, p. 236-237.

34. Bergson utilise parfois ce terme au pluriel (2007b, p. 304).

35. Pour le changement physique: Bergson, 2007b, p. 9-10; 2008, p. 209-215; 2009c, p. 47-48. Pour le changement psychologique: 2007a, p. 90-96; 2007b, p. 1-4.

36. Bergson, 2007a, p. 95, p. 170; 2007b, p. 4-5.

37. Bergson, 2007b, *ibid.*

38. Bergson distingue trois sortes de perception. Par « perception pure », il entend la perception sans contraction des ébranlements élémentaires de la matière (2008, p. 30-31). Une telle perception n'existe qu'en droit (2008, p. 31, p. 246). Par « perception immédiate », il entend la perception qui contracte en un moment unique une multitude d'ébranlements élémentaires. Cette perception correspond à l'appréhension de qualités sensibles brutes. Elle est dénuée

souvenirs conscients, plus ou moins nombreux, riches et détaillés. Dans le second cas, c'est le fait que nos désirs et volontés présents sont pétris de nos désirs et volontés passés.

- d) Cette interpénétration du passé et du présent présuppose la conservation du passé. Précisément, pour Bergson, notre passé se conserve de lui-même, sans support³⁹, et il se porte spontanément au-devant du présent, le cerveau ayant un rôle de sélection des images passées, non de conservation⁴⁰. Ce concept bergsonien de passé a été diversement interprété. Ainsi, pour Deleuze, ce passé ne désigne pas une réalité psychologique, ni physique d'ailleurs. Il est quelque chose de neutre d'un point de vue ontologique et ne devient psychologique que quand il s'actualise en présent, lors d'une reconnaissance, ou d'un rappel notamment⁴¹. Pour P-A. Miquel, ce passé n'est pas séparable du présent: il se réduit à un présent potentiel, virtuel. De ce point de vue, il n'est rien de tout fait, et ne prend une forme déterminée que dans le présent⁴². Cependant, dans le cadre de cet article, nous suivrons plus volontiers l'interprétation strictement spiritualiste du concept bergsonien de passé, quelles que soient les faiblesses supposées de cette position philosophique⁴³. De nombreux passages de *Matière et mémoire* permettent d'appuyer cette interprétation: ils affirment nettement le caractère psychique du passé⁴⁴, ainsi que son caractère de réalité inconsciente déterminée⁴⁵.
- e) L'interpénétration du passé et du présent n'exclut pas la différence de nature entre eux: bien que réel, notre passé est incapable d'agir, c'est-

de tout souvenir (2008, p. 31, p. 114). Enfin, par « perception complète » ou réelle, il entend le mixte de perception immédiate et de souvenirs. Cette perception complète permet la reconnaissance. Elle fait que nous ne percevons pas seulement des qualités sensibles, mais des choses, des personnes, etc. (2008, p. 31, p. 69, p. 142).

39. Bergson, 2007b, p. 5; 2008, p. 165-166; 2009b, p. 80, p. 170-173.

40. Bergson, 2008, p. 196-198.

41. Deleuze, 1966, p. 50-52.

42. Miquel, 2014, p. 60-62.

43. Nous discuterons ces faiblesses dans la dernière partie de l'article.

44. Dans *Matière et mémoire*, Bergson parle explicitement de notre passé comme d'un ensemble d'« états psychologiques inconscients » (2008, p. 156, p. 157), de « représentation[s] inconsciente[s] » (p. 157), d'« états intérieurs non conscients » (p. 164), ou encore comme de « notre vie psychologique passée » (p. 164). Il affirme aussi à plusieurs reprises que la mémoire pure, qui s'identifie à notre passé (p. 169, p. 180), est de nature psychologique ou spirituelle (p. 270-271, p. 274-275). Pour appuyer ce point, voir: Jankélévitch, 1989, p. 119-121. Worms, 1997, p. 152-153.

45. Certes, Bergson utilise la notion de virtualité pour caractériser le passé. Mais cette notion a alors un sens *relatif*, et non absolu: au point de vue du présent, notre passé est un ensemble d'états conscients virtuels (2008, p. 148, p. 158); mais en lui-même, il est un ensemble d'états inconscients réels et déterminés (p. 164-165). Autrement dit, le passé n'est *virtuellement conscient* que parce qu'il est d'abord *réellement inconscient*. C'est pourquoi Bergson parle de

à-dire de modifier directement le monde matériel. Pour agir, il doit justement pénétrer notre présent, qui lui est agissant⁴⁶. Autrement dit, il doit pénétrer nos perceptions et tendances présentes.

- f) Enfin, cette interpénétration du passé et du présent n'exclut pas l'originalité du présent. Au contraire, elle permet même de la comprendre, car si le présent fait corps avec un passé toujours plus riche, il ne peut se répéter à l'identique, quand bien même notre environnement matériel se répéterait à l'identique⁴⁷. Sans cette interpénétration, notre présent consisterait en perceptions immédiates distinctes des souvenirs, et *associées* à eux, comme le pense l'associationnisme. Mais ce n'est pas ainsi que les choses se passent. Ce qui est donné à notre conscience, ce sont des perceptions de choses, de personnes, etc., et des tendances dans lesquelles s'exprime notre caractère, c'est-à-dire notre passé. L'interpénétration du passé et du présent n'est donc pas une association, mais une fusion⁴⁸, et cette fusion permet précisément l'originalité du présent.

Cette conception de la durée a une conséquence directe pour la liberté. En affirmant l'originalité de notre présent, elle conduit à penser que l'action de celui-ci ne peut pas être gouvernée par des lois. En ce sens, Bergson écrit :

Dire que les mêmes causes internes produisent les mêmes effets, c'est supposer que la même cause peut se présenter à plusieurs reprises sur le théâtre de la conscience. Or, notre conception de la durée ne tend à rien moins qu'à affirmer l'hétérogénéité radicale des faits psychologiques profonds, et l'impossibilité pour deux d'entre eux de se ressembler tout à fait, puisqu'ils constituent deux moments différents d'une histoire. Tandis que l'objet extérieur ne porte pas la marque du temps écoulé, et qu'ainsi, malgré la diversité des moments, le physicien pourra se retrouver en présence de conditions élémentaires identiques, la durée est chose réelle pour la conscience qui en conserve la trace, et l'on ne saurait parler ici de conditions identiques, parce que le même moment ne se présente pas deux fois. [...]. Bref, si la relation causale existe encore dans le monde des faits internes, elle ne peut ressembler en aucune manière à ce que nous appelons causalité dans la nature. Pour le physicien, la même cause produit toujours le même effet ; pour un psychologue qui ne se laisse point égarer par d'apparentes analogies, une cause interne profonde donne son effet une fois, et ne le produira jamais plus⁴⁹.

notre mémoire pure comme d'un ensemble d'« images-souvenirs » (p. 86-87, p. 94-96, etc.), signifiant par-là que notre passé est un ensemble d'images, qui, par opposition aux images perceptives, ne sont pas agissantes. Par ailleurs, Bergson compare explicitement l'existence de notre passé inconscient à celle du monde matériel non perçu, dont le caractère déterminé n'est pas douteux (p. 157-159).

46. Bergson, 2008, p. 71, p. 153-154, p. 156.

47. Bergson, 2007a, p. 94-95 ; 2007b, p. 2.

48. Bergson, 2007a, p. 95, p. 122-124.

49. *Ibid.*, p. 150-151.

L'existence de lois qui gouvernent les processus suppose l'existence de qualités identiques dans ces processus, plus précisément de qualités qui ne seraient que les occurrences de certains types. Ainsi, en science physique, la formulation des lois fait référence à un ensemble réduit de qualités physiques : la masse, la charge électrique, la vitesse, l'accélération, l'énergie cinétique, l'énergie potentielle, etc. Et on considère que, dans l'univers, les multiples occurrences d'une qualité donnée sont *qualitativement* identiques, quoique *quantitativement* différentes. Par exemple, dans les diverses situations physiques où la masse est en jeu, on considère que n'importe quelle masse est qualitativement identique à n'importe quelle autre masse, quoique toutes ces masses puissent être quantitativement différentes. Or, dans son analyse de la vie psychologique, Bergson aboutit à l'idée que les états psychiques sont qualitativement originaux, uniques — d'autant plus originaux et uniques qu'ils sont profonds —, nous allons y revenir. Il n'existe pas deux amours identiques, deux haines identiques, deux joies identiques, deux tristesses identiques, etc. Par conséquent, il en déduit que les états psychiques ne sont pas soumis à des lois, ce qui revient à dire que le déterminisme ne s'applique pas à la vie psychique⁵⁰.

Ainsi, revenons à la liberté telle que définie plus haut. L'acte libre, dit Bergson, émane du « moi tout entier », de la « personnalité entière », et la liberté, ajoute-t-il, suppose que la préformation de l'avenir dans le présent soit imparfaite. Considérons alors chez chacun d'entre nous le rapport de l'avenir au présent. Certes, mon avenir dépend de l'état présent de mon corps et du monde environnant. Mais il dépend aussi de l'état présent de ma conscience. Or, si la conscience n'agit pas selon des lois, une première conséquence est qu'elle constitue une causalité autonome : quand ma conscience participe à la production de mon avenir, c'est moi qui agit, et non un ensemble de lois impersonnelles. Une deuxième conséquence est que mon avenir ne peut pas se déduire purement et simplement de mon présent. Si le rapport de mon présent à mon avenir était intégralement soumis à des lois, une telle déduction serait possible. Mais telle n'est pas la situation.

Dès lors que mon avenir dépend de l'état présent de mon corps et du monde environnant, il est, pour partie, *mathématiquement préformé* dans mon présent. Mais dès lors qu'il dépend aussi de l'état présent de ma conscience, il est, pour partie, *psychologiquement préformé* dans mon présent. Chacun de nous expérimente cette préformation particulière. Par exemple, si je choisis de sortir me promener, une certaine préformation de mon avenir existe dans ma conscience présente, qui est que je sorte me promener. Mais il est facile de voir que, par opposition à la préformation de type mathématique, la préformation de type psychologique est imparfaite, car je peux à tout moment ou presque changer d'avis. Plus précisément, ma conscience participe à la préformation de mon avenir en orientant

50. Dans le même sens, voir l'analyse de F. Worms, 2004, p. 80-81.

constamment mon activité physique et psychique, pour une durée plus ou moins longue. Mais pendant que je réalise ce que je compte réaliser, je peux changer d'avis⁵¹. Alors que la préformation de type mathématique relie des états successifs conçus à la limite comme instantanés, la préformation de type psychologique relie des durées: elle relie ma conscience présente, inséparable de mon passé, à un avenir plus ou moins lointain. Elle permet donc que je change d'avis avant de réaliser ce que je compte réaliser.

Un penseur déterministe dira que si je change d'avis pendant la réalisation de mon projet, c'est que mon état psychologique a changé pendant cette réalisation, et donc que les causes de ma décision ne sont plus les mêmes qu'au début. En un sens, cela est vrai. Mais, pour Bergson, l'erreur du déterminisme consiste à interpréter cela dans le cadre d'une conception erronée du psychisme, avec l'idée d'états psychologiques types soumis à des lois impersonnelles. Ainsi, contrairement à ce que pense Kane⁵², le fait que ma décision repose intégralement sur mon vécu (passé et présent) ne menace aucunement ma liberté, car *mon vécu, c'est moi*, et le moi n'est pas réductible à un ensemble d'éléments types soumis à des lois.

4. Actes libres, non libres, plus ou moins libres

Bergson affirme que l'acte libre émane du « moi tout entier ». Pour lui, cela veut dire qu'il émane d'un état de conscience qui reflète l'ensemble de mon passé. En ce sens, il écrit:

Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à exprimer: elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur⁵³.

Bien sûr, cela ne veut pas dire que l'acte libre soit précédé par la vision complète de tous les épisodes de notre vie. Cela veut plutôt dire qu'il émane d'une idée qui est *la synthèse de l'ensemble de notre vécu*. Une telle idée peut sans doute s'exprimer par une ou quelques formules dans la conscience. Mais le sens concret et la justification réelle de ces formules renvoient à l'ensemble de nos souvenirs, avec leur charge émotionnelle. Notons d'ailleurs que, dans la réflexion qui précède la décision libre, certains souvenirs de notre vie affluent à la conscience, qui ont une importance particulière pour nous. C'est pourquoi l'idée qui inspire l'acte libre sera difficilement

51. *Ibid.*, p. 158-159.

52. Kane, 2005, p. 144-145; 2011, p. 401.

53. Bergson, 2007a, p. 128.

communicable à autrui, au sens où elle apparaîtra difficilement comme une raison objective. Pour bien comprendre ma décision, il faudrait qu'autrui ait vécu ce que j'ai vécu, c'est-à-dire soit moi-même.

Maintenant, il est évident que tous nos actes ne sont pas si réfléchis. Certains ne supposent aucune réflexion, et par conséquent aucune liberté. De plus, comme la réflexion admet des niveaux de profondeur, il existe des degrés de liberté : « La liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelquefois ; elle admet des degrés⁵⁴. »

Considérons d'abord les actes sans liberté, c'est-à-dire les actes automatiques : ces actes sont sans liberté, car ils sont immédiatement déclenchés par la perception de quelque chose, sans que la réflexion y prenne part. Il s'agit par exemple des différents mouvements de nos membres quand nous marchons, faisons du vélo, conduisons une voiture, etc., ou encore des différents mouvements de notre bouche quand nous mangeons, parlons, etc. Ainsi, quand nous marchons, nous n'avons pas à réfléchir aux mouvements exécutés par nos jambes, nos pieds, etc. Et quand nous mangeons, nous n'avons pas à réfléchir aux mouvements exécutés par nos mâchoires, notre langue, etc. En ce sens, ces actes n'émanent pas du moi. Dans les termes de *Matière et mémoire*, ils émanent d'une mémoire qui n'est qu'un ensemble d'habitudes, au sens de dispositions acquises à agir⁵⁵, et qui relève du corps⁵⁶. Bergson écrit ainsi que cette mémoire est « fixée dans l'organisme⁵⁷ », ou encore qu'il s'agit de « la mémoire du corps⁵⁸ ».

Certes, ces actes automatiques peuvent découler d'une activité libre, au sens où ils peuvent découler d'un apprentissage consciemment décidé. De plus, ils sont une condition de la liberté, au sens où, pour agir dans le monde, le moi a besoin du corps et donc des automatismes⁵⁹. Dans *Matière et mémoire*, cela correspond au thème de la complémentarité des deux mémoires : d'un côté, la mémoire du corps se crée grâce aux souvenirs accumulés dans la mémoire pure ; d'un autre côté, elle permet à cette dernière de se traduire en actions⁶⁰. Cependant, pour Bergson, cette complémentarité des deux mémoires, du moi et du corps finalement, n'implique aucune réduction de l'une à l'autre. D'une part, les actes automatiques ne manifestent pas *directement* l'activité du moi. Ils n'en sont que la manifestation *indirecte* : les

54. *Ibid.*, p. 125.

55. Dans *Matière et mémoire*, l'« habitude » (p. 84, p. 89, etc.) ne désigne pas une manière constante d'agir, mais une *disposition* permanente à agir. Bergson emprunte cette notion à Ravaisson, qui s'inspire lui-même de la notion d'*hexis* chez Aristote.

56. Bergson, 2008, p. 83-87.

57. *Ibid.*, p. 167.

58. *Ibid.*, p. 169.

59. De ce point de vue, le spiritualisme de Bergson n'implique aucun pouvoir inconditionné du moi sur le corps. Le moi ne se réduit pas au corps, mais son activité dépend d'un certain état du corps, les lésions cérébrales pouvant notamment perturber cette activité.

60. *Ibid.*, p. 169-170.

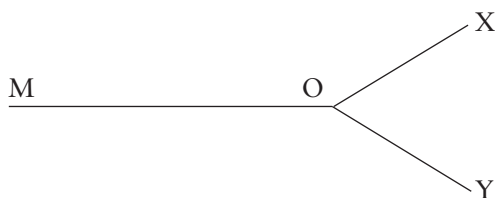
effets de certaines dispositions acquises, c'est-à-dire *les effets des effets du moi* dans le corps. D'autre part, ils sont une condition de l'acte libre, mais non suffisante.

Considérons maintenant les actes plus ou moins libres. La notion de degrés de liberté apparaît dans l'*Essai*, puis dans *Matière et mémoire*⁶¹. Dans l'*Essai*, elle correspond au fait que nos actes émanent d'une « série dynamique⁶² » qui s'identifie plus ou moins au moi fondamental, c'est-à-dire « à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée⁶³ ». Si l'identification est parfaite, l'acte est pleinement libre. Sinon, c'est qu'il émane d'une série dynamique plus ou moins éloignée de notre conception particulière de la vie, comme par exemple quand nous suivons sans réfléchir une addiction ou une certaine éducation. Mais *Matière et mémoire* ajoute un élément supplémentaire : l'idée est qu'un acte est d'autant plus libre qu'il émane d'un *plan de conscience* élevé, autrement dit d'une réflexion qui mobilise les souvenirs dans toute leur richesse, soit dans leur forme la plus personnelle⁶⁴. Bien sûr, ces degrés de liberté ne donnent pas lieu à une mesure. Dans les termes de *Matière et mémoire*, ils correspondent seulement au caractère plus ou moins personnel des souvenirs mobilisés.

5. La critique des possibilités alternatives

Le débat contemporain entre déterministes et libertariens se cristallise fortement sur la question des possibilités alternatives. Pour les premiers, étant donné mon état physique et psychique à un instant t_0 , un seul état physique et psychique est possible pour moi à t_1 , t_2 , t_3 , etc. Cela implique que quand j'hésite entre deux actions X et Y, et que je choisis X à un instant donné, il ne pouvait pas en être autrement à cet instant. Pour les seconds, à l'opposé, il pouvait en être autrement, et c'est là que résiderait la vraie liberté. Autrement dit, pour les seconds, la liberté résiderait dans *l'existence de possibilités alternatives à un instant donné*.

Pour faire comprendre cette question, un schéma en forme de fourche est souvent proposé, comme suit :



61. Bergson, 2007a, p. 125. 2008, p. 250. Voir aussi 2009a, p. 10-11.

62. Bergson, 2007a, p. 125-126.

63. *Ibid.*, p. 128.

64. Bergson, 2008, p. 249-250, p. 271-274.

La ligne MO représente la succession réelle de mes états physiques et de mes états psychiques. Les lignes OX et OY représentent deux actions possibles, soit deux successions possibles de mes états physiques et de mes états psychiques, sachant qu'une seule peut se réaliser. Et le point O représente précisément l'instant où je prends une décision, qui fait que l'action représentée par OX, ou bien représentée par OY, se réalise. Pour les déterministes, en O un seul chemin est possible, et ce schéma n'est donc pas satisfaisant : le schéma qui conviendrait serait celui d'une ligne sans aucune fourche. Pour les libertariens, en O plusieurs chemins sont possibles, et ce schéma représente bien la liberté. Cela revient à dire que si je passe plusieurs fois par la situation représentée en O, pour les déterministes je choisirai toujours la même action, alors que les libertariens considèrent que ce n'est pas le cas⁶⁵.

Or, dans l'*Essai*, Bergson s'oppose au déterminisme tout en critiquant le principe des possibilités alternatives invoqué par les défenseurs de la liberté, ainsi que le schéma de la fourche⁶⁶. En comprenant cette critique, on comprendra donc mieux la spécificité de la théorie bergsonienne, et l'intérêt qu'elle peut avoir dans le débat contemporain.

La critique principale de Bergson est la suivante : déterministes et libertariens se représentent la réflexion qui précède la décision comme une sorte d'oscillation entre deux idées d'actions bien définies, chacune avec une ou plusieurs raisons bien définies, comme si ces idées étaient des « choses inertes⁶⁷ », des « partis inertes et comme solidifiés⁶⁸ ». La seule différence est que, pour les déterministes, le parti le plus fort l'emportera nécessairement sur les plus faibles, alors que pour les libertariens, une certaine indifférence présidera à la décision. Mais, en réalité, la réflexion est marquée par l'indivision de la durée psychologique. Elle ne peut donc pas être assimilée à une sorte d'oscillation mécanique entre deux idées fixes :

Toute l'obscurité du problème vient de ce que les uns et les autres se représentent la délibération sous forme d'oscillation dans l'espace, alors qu'elle consiste en un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants⁶⁹.

Entre le point M et le point O, le moi ne repasse jamais deux fois par le même état. Autrement dit, il n'a jamais deux fois la même idée fixe, la même alternative fixe, car le processus même de réflexion, qui plonge plus ou moins profondément dans le vécu, empêche cette fixité. Ainsi, si une alternative se présente à la conscience, chaque idée de l'alternative tend à changer

65. Kane, 2005, p. 16.

66. Bergson, 2007a, p. 130-137.

67. *Ibid.*, p. 133.

68. *Ibid.*, p. 133.

69. *Ibid.*, p. 137.

en permanence, et d'autres idées apparaissent éventuellement, qui elles aussi évoluent⁷⁰.

Dire que la réflexion n'est pas une oscillation entre des idées fixes, mais un processus de création et d'approfondissement d'idées, revient à dire que notre présent ne se répète jamais deux fois. Mais, en un sens, cela revient aussi à dire que notre futur ne se répète jamais deux fois. Car le futur d'un être libre ne doit pas être pensé comme un ensemble de possibilités prédéfinies, figurables sur un schéma, que ces possibilités soient multiples (pour le libertarien) ou qu'elles se réduisent à une seule (pour le déterministe). Selon le mot de Jankélévitch, Bergson conçoit plutôt le futur comme un ensemble de « germes⁷¹ », c'est-à-dire de pistes d'actions plus ou moins distinctes et précises, à peine esquissées quelquefois. Du fait que le moi subit continuellement lui-même l'effet de ses propres actions⁷², ces germes sont en évolution permanente. Ils changent tout au long de la vie, bien sûr, mais aussi pendant la moindre réflexion. Ils font que le futur d'un être libre évolue avec son présent.

Cette critique des possibilités alternatives permet de retrouver ce que nous disions dans la partie 3 de l'article. D'un côté, la décision est le fruit d'une évolution qualitative, et non d'un processus soumis à des lois impersonnelles, car de telles lois ne pourraient s'appliquer qu'à des occurrences d'états-types. Elle échappe ainsi au déterminisme. Mais, d'un autre côté, elle n'est pas non plus contingente, au sens d'hasardeuse. Je la vis à la fois comme libre et pleinement motivée, parce qu'émanant d'un moi vivant.

Pour finir, on comprend que, selon Bergson, poser le problème de la liberté dans les termes du débat sur les possibilités alternatives donnera forcément raison au déterminisme, car en réduisant la réflexion à une oscillation entre des idées fixes, on sera conduit à penser la décision comme déterminée à l'avance, sauf à introduire de manière contre-intuitive une part de hasard⁷³.

6. L'agent causal selon Bergson

Dans le débat contemporain sur la *free will*, certains libertariens pensent que la liberté est à rechercher dans les décisions d'un agent conçu comme une sorte de substance irréductible aux événements, c'est-à-dire aux simples états physiques et psychiques⁷⁴. Ces libertariens considèrent la décision comme un événement. Mais ils rejettent l'idée qu'elle soit causée par un événement antérieur, c'est-à-dire intégrée à une chaîne causale déterminée d'événements antérieurs. Par opposition, ils proposent de la concevoir

70. *Ibid.*, p. 132.

71. Jankélévitch, 1989, p. 217. Voir aussi p. 211-212.

72. Bergson, 2007b, p. 7.

73. Bergson, 2007a, p. 132-134.

74. Taylor, 1974. Chisholm, 2003; O'Connor, 2011.

comme causée par un agent non soumis à une chaîne causale, ce qui garantirait son caractère libre. En ce sens, Chisholm écrit que l'agent produisant la décision est comme « un premier moteur non mu⁷⁵ ».

Plusieurs critiques ont été adressées à cette conception, deux principalement. La première est qu'elle fait appel à la notion mystérieuse d'agent soustrait à la causalité, une notion dont le sens empirique n'a rien d'évident, et qui semble purement *ad hoc* dans le débat sur la *free will*⁷⁶. La seconde est qu'elle ne parvient pas à répondre à l'objection du hasard : si les décisions de l'agent ne sont pas causées par ses états physiques et psychiques, en particulier par la reconnaissance de certaines raisons, comment penser qu'elles n'arrivent pas par hasard⁷⁷ ?

Remarquons l'inspiration kantienne de cette conception. Pour Kant, en effet, la volonté humaine doit s'envisager d'un double point de vue : au point de vue phénoménal, comme soumise aux lois de la nature, et par conséquent comme non libre ; mais aussi au point de vue nouménal, comme cause intemporelle, non soumise aux lois de la nature, et par conséquent libre. Évidemment, la volonté nouménale n'est pas donnée dans l'expérience, mais Kant invoque la conscience de la loi morale comme un « fait de la raison⁷⁸ » qui conduit à supposer l'existence d'une causalité libre. De plus, Kant considère que le moi nouménal n'agit pas par hasard puisque, précisément, cette causalité libre possède un certain contenu moral.

Or, il est frappant de voir que Bergson défend, à sa façon, une théorie de l'agent causal, tout en s'opposant vigoureusement à l'idée que la liberté serait à rechercher dans un moi intemporel, un premier moteur non mu. Dans cette partie de l'article, nous voudrions expliquer ce point.

D'un côté, en effet, Bergson affirme que l'acte libre émane du « moi tout entier », de la « personnalité entière », ce qui revient à dire qu'il émane de l'agent lui-même, et non d'un simple état psychique abstraction faite des autres. Mais, d'un autre côté, Bergson ne distingue pas l'agent de ses propres états psychiques : pour lui, le moi n'est pas autre chose que la totalité de ses vécus, et c'est donc cette totalité qui intervient dans la décision libre. Encore une fois, le point fondamental est *l'indivision du temps psychologique* : par la mémoire, le présent est toujours vécu sur fond du passé. Il fait corps avec lui. Ainsi, dans certaines situations d'attention et de réflexion, il exprime l'ensemble du vécu⁷⁹.

Autrement dit, d'un côté, cette conception sauve l'intuition que l'acte libre émane d'un sujet, et non d'un état psychique passager — par exemple d'une colère passagère, d'une peur passagère, etc. —, ce qui peut arriver par

75. Chisholm, 2003, p. 34.

76. Kane, 2005, p. 47-48.

77. *Ibid.*, p. 48-51.

78. Kant, 2012, p. 31.

79. Bergson, 2007a, p. 124.

manque de réflexion. Mais, d'un autre côté, elle évite les critiques adressées aux théories de l'agent causal, car *elle n'invoque que le vécu*, c'est-à-dire ce qui se donne dans l'expérience, et qui joue comme la motivation apparente de nos décisions.

Ajoutons que, dans cette conception, l'agent constitue une unité dynamique. Il est la totalité de son passé, qui augmente sans cesse, et qui donc change :

On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes ; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes. Cette création de soi par soi est d'autant plus complète, d'ailleurs, qu'on raisonne mieux sur ce qu'on fait. Car la raison ne procède pas ici comme en géométrie, où les prémisses sont données une fois pour toutes, impersonnelles, et où une conclusion impersonnelle s'impose. Ici, au contraire, les mêmes raisons pourront dicter à des personnes différentes, ou à la même personne à des moments différents, des actes profondément différents, quoique également raisonnables⁸⁰.

Comme Kane, Bergson défend l'idée que la liberté comporte une dimension de formation de soi : je décide en fonction de mon vécu ; mais, dans une certaine mesure, mon vécu est aussi fonction de mes décisions. Cependant, dès lors que l'action du vécu n'est plus pensée comme déterminée par des lois impersonnelles, le déterminisme est écarté. Il n'est donc plus question d'assurer la formation *libre* de soi en introduisant une part de hasard, comme Kane tente de le faire. La formation de soi est toujours plus ou moins libre, dès lors qu'elle repose sur le vécu et la réflexion. Elle est d'autant plus libre que le vécu est déjà riche, varié, et que la personne prend le temps d'y enraciner sa réflexion.

7. Objections et réponses

La théorie bergsonienne de la liberté repose sur l'idée d'un moi psychologique irréductible à la matière et agissant sur elle : irréductible à la matière car il est absurde de penser que la conscience se trouve littéralement dans le cerveau⁸¹, et parce que, d'après les analyses de l'*Essai*, les états du moi se succèdent selon une dynamique propre, personnelle, non soumise à des lois ; mais agissant sur elle car, de fait, chacun constate sa capacité à agir dans le monde. Il s'agit donc d'une approche interactionniste⁸² qui entre en conflit

80. Bergson, 2007b, p. 7.

81. Bergson, 2008, p. 13-14, p. 17.

82. Au début de *Matière et mémoire*, Bergson qualifie sa position de « nettement dualiste » (2008, p. 1). Cependant, dès cet ouvrage, il développe l'idée que la matière participe de la durée, et donc de la conscience (p. 227), une position qu'il reprend par la suite (2007b, p. 202 ; 2009c, p. 45-47). D'où l'idée que ce dualisme ne concerne pas des substances, mais des tendances (Jankélévitch, 1989, p. 173-174) : d'une part *la vie*, à laquelle notre moi se rattache, conçue comme tendance créatrice ; d'autre part *la matière*, conçue comme tendance opposée, qui, laissée à elle-même, va vers toujours plus d'entropie (2007b, p. 243-244). Il convient donc

avec le physicalisme, largement répandu en philosophie de l'esprit aujourd'hui. Plus précisément, l'approche bergsonienne entre en conflit avec *le principe de clôture causale du domaine physique*, lui-même largement défendu. Ce principe affirme que « si un événement physique a une cause au temps t , il a une cause physique suffisante à t^{83} ». Il exclut donc l'idée d'un moi psychologique irréductible à la matière et agissant sur elle. Une première objection à la théorie bergsonienne de la liberté consisterait donc à invoquer ce principe.

Bergson connaît bien l'objection, même s'il ne connaît pas l'expression moderne de « principe de clôture causale du domaine physique⁸⁴ ». Sa réponse est double. D'une part, ce principe n'est pas scientifique au sens de démontré par la science. Il constitue plutôt une extrapolation philosophique à partir de certains résultats scientifiques. D'autre part, ce principe entre en conflit avec l'expérience consciente, car celle-ci apparaît à la fois comme irréductible à la réalité physique et comme jouant un rôle causal⁸⁵. Pour Bergson, l'expérience consciente doit nous conduire à douter de cette extrapolation et à mener une enquête sans préjugé sur les résultats scientifiques présents et à venir. Plus précisément, cette expérience doit constituer une source d'hypothèses philosophiques destinées à être confrontées à la science, la non-contradiction étant le minimum requis⁸⁶. L'hypothèse de la liberté comme causalité sans lois s'inscrit donc dans cette pratique de la philosophie.

Au-delà de Bergson, que peut-on dire aujourd'hui? D'une part, le principe de clôture causale du domaine physique constitue toujours une extrapolation philosophique à partir de certains résultats scientifiques, car il n'y a pas de réduction épistémologique de la psychologie à la biologie, ni de la biologie à la physique⁸⁷. Ses plus ardents défenseurs le reconnaissent⁸⁸. D'autre part, après plus d'un demi-siècle de débats acharnés en philosophie de l'esprit, un résultat largement admis est que la conscience au sens psychologique du terme est douée de qualités (qualia) irréductibles à l'activité cérébrale. Un dilemme semble alors se dessiner: rejeter le rôle causal de la conscience en défendant une sorte d'épiphénoménisme⁸⁹, ou bien considérer sérieusement l'hypothèse interactionniste⁹⁰, sachant que l'épiphénoménisme aboutit à un paradoxe, puisqu'il revient à affirmer que la conscience a été

mieux de parler d'interactionnisme, et de concevoir celui-ci comme engageant des forces opposées, plus précisément une force et une sorte d'inertie.

83. Kim, 2006, p. 195.

84. Voir notamment: Bergson, 2009a, p. 31-34.

85. *Ibid.*, p. 34-35.

86. Bergson, 2009b, p. 70-73, p. 136-139.

87. Sarkar, 1998, p. 20-23. Mayr, 2004, p. 67-82. Rosenberg et McShea, 2008, p. 96-126. Dupré, 2010.

88. Papineau, 2002, p. 255-256.

89. Chalmers, 1996, p. 160. Kim, 2005, p. 171.

90. Popper et Eccles, 1977. Popper, Arhem et Lindahl, 1993.

sélectionnée par l'évolution chez certains vivants sans représenter le moindre avantage pratique⁹¹.

Une deuxième objection, plus empirique, peut invoquer l'expérience de Libet sur l'action volontaire. Rappelons que le but de cette expérience est de déterminer si la volonté consciente d'agir est temporellement antérieure ou postérieure (éventuellement simultanée) à l'activité cérébrale qui conduit à l'action. Si elle est antérieure, il faudrait en déduire que l'action volontaire est engagée et spécifiée par la conscience. Si elle est postérieure, il faudrait en déduire qu'elle est engagée et spécifiée par l'activité cérébrale, la conscience apparaissant alors comme un simple épiphénomène⁹². En bref, le protocole de l'expérience est le suivant: on demande à un sujet de fixer une horloge adaptée à l'expérience, et de retenir le temps marqué par cette horloge au moment où il décide spontanément d'accomplir une action, en l'occurrence fléchir son poignet. Le sujet répète l'opération plusieurs fois, et, à chaque fois, l'activité de son cerveau est mesurée par électroencéphalographie. Le résultat de l'expérience est que la volonté consciente d'agir est postérieure à une activation dans l'aire motrice supplémentaire (SMA) qui engage l'action. Plus précisément, pour une activation dans la SMA à -550 msec, la volonté consciente n'apparaît que vers -200 msec, et l'activation du muscle à 0 msec⁹³. Cette expérience prouverait donc que la volonté consciente d'agir est produite par l'activité cérébrale, et donc déterminée par elle. Elle anéantirait par-là toute théorie de la liberté qui fait reposer cette dernière sur une conscience autonome, comme dans la théorie de Bergson.

Cependant, compte tenu du protocole précis de cette expérience, il n'en est rien. Le protocole dit en effet que le sujet ne doit pas planifier son action, et qu'il doit attendre qu'une volonté d'agir surgisse spontanément⁹⁴, ce qui revient à *choisir sans raison le moment d'agir*. Or, pour Bergson, la liberté suppose tout au contraire des raisons. Qui plus est, des raisons personnelles, enracinées dans le vécu. Au point de vue de sa théorie donc, l'expérience de Libet ne porte pas du tout sur la liberté. Si le protocole pouvait être respecté, cette expérience ne ferait que trancher entre un déterminisme cérébral et le hasard, c'est-à-dire entre une action sans raison (au sens psychologique du terme) mais avec une cause physique, et une action sans raison ni cause physique. Au fond, l'illusion est de croire que la « liberté d'indifférence » est une forme de liberté, un certain degré de liberté. Si l'indifférence est radicale, la liberté est nulle, et il ne reste plus que le déterminisme ou le hasard⁹⁵.

91. Popper et Eccles, 1977, p. 72-74.

92. Libet, 2004, p. 123.

93. *Ibid.*, p. 134-137.

94. *Ibid.*, p. 126.

95. Plusieurs philosophes contemporains ont déjà fait cette critique de l'expérience de Libet: O'Connor 2009; Nahmias, 2010; Batthyany, 2010; Mele, 2014, p. 13-16.

Notons que cette analyse vaut pour l'ensemble des expériences qui, comme celles de Libet, s'intéressent à des choix sans raison, en particulier l'expérience de Soon et Haynes⁹⁶. Avec un protocole quelque peu différent, puisqu'il s'agit cette fois-ci de presser un bouton droit ou un bouton gauche, et d'utiliser l'IRM fonctionnelle, Soon et Haynes parviennent à un résultat plus net que celui de Libet : l'observation d'activations dans le cortex pré-frontal et pariétal permet de prédire le moment du choix conscient avec environ 5 secondes d'avance, et le type de choix conscient (bouton droit ou gauche) avec environ 7 secondes d'avance — ce avec 60 % d'exactitude. Mais, à nouveau, au point de vue de la théorie bergsonienne, cette expérience ne porte pas du tout sur la liberté.

Ce qui complique le problème est que, au point de vue psychologique, le protocole de ces expériences n'est probablement jamais respecté, car cela semble impossible. D'un côté, on demande à un sujet de ne pas raisonner avant de choisir, ce qui devrait le conduire à ne jamais choisir. D'un autre côté, on lui demande de choisir quand même, dans un temps forcément limité. La conséquence de cela est que le sujet doit probablement *chercher à imiter le hasard* pendant l'expérience, en espaçant ses choix de manière irrégulière, en les variant de manière irrégulière (dans l'expérience de Soon et Haynes), ce qui revient à opérer une planification⁹⁷. De plus, l'introspection semble montrer que la décision de fléchir son poignet, ou de presser un bouton droit ou gauche, fait suite à un bref moment d'évocation de cette idée : on décide consciemment de quelque chose après en avoir eu l'idée. Pendant l'expérience, on peut donc supposer que la décision fait suite à une concentration plus ou moins longue ou/et répétitive de la conscience sur une idée d'action, ce qui ressortit à nouveau de la planification. Plus globalement, le point faible de ces expériences est de sous-estimer la richesse de la vie psychologique qui y prend place, alors que cette vie explique peut-être, du moins en partie, les activations cérébrales observées.

Une troisième objection, enfin, peut interroger la notion de « moi entier » que Bergson mobilise pour caractériser la décision libre : par introspection, nous pouvons avoir l'impression qu'une décision repose sur certaines idées, certains sentiments, certains souvenirs éventuellement, et non sur une totalité psychologique. De plus, il peut sembler que ces éléments psychologiques soient appelés à la conscience par des associations quasi-mécaniques, comme s'ils obéissaient à des lois (une loi d'association par ressemblance et une loi d'association par contiguïté spatiale ou temporelle). Par rapport à cela, la notion de « moi entier » paraît creuse.

La réponse de Bergson est à rechercher dans *Matière et mémoire* (1896), publié sept ans après l'*Essai*. Pour lui, l'approche associationniste de l'esprit se leurre quand elle croit en donner un modèle mécanique, car elle

96. Haynes *et al.*, 2008.

97. On rencontre aussi cette critique dans la littérature récente (Mele, 2014, p. 13-14).

est incapable de répondre aux questions suivantes: de manière générale, pourquoi une représentation se rapprocherait-elle *mécaniquement* d'une autre? Plus précisément, pourquoi ces rapprochements se feraient-ils *mécaniquement* selon la ressemblance et la contiguïté? Enfin, pourquoi une représentation A se rapprocherait-elle *mécaniquement* d'une représentation B qui lui ressemble par divers aspects, plutôt que d'autres représentations, innombrables, qui lui ressemblent aussi par divers aspects (et idem pour la contiguïté)⁹⁸? Pour répondre à ces questions, l'approche associationniste est conduite à faire l'hypothèse de mécanismes cérébraux, et donc à assimiler les représentations à des états cérébraux⁹⁹. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, nous retombons alors sur le paradoxe suivant: pourquoi certains états cérébraux se doublent-ils d'une représentation consciente? Quelle est l'utilité des représentations ainsi conçues, d'un point de vue biologique¹⁰⁰?

Par opposition, Bergson développe une hypothèse sur la mémoire qui part de considérations pratiques. Le principe de base est que les représentations conscientes, perceptives et mnésiques, ont une fonction pratique¹⁰¹. S'agissant de la mémoire, la fonction est évidemment d'éclairer la perception présente par le souvenir de situations semblables. Ainsi, après avoir distingué la mémoire-habitude, qui permet de disposer d'automatismes, et la mémoire pure, qui permet de disposer de représentations¹⁰², Bergson développe l'idée suivante: a) la totalité de la mémoire pure se porte spontanément au-devant de la perception¹⁰³; b) cependant, en fonction des éléments cérébraux activés par les stimulations en provenance du monde, une sélection des souvenirs s'opère, qui permet la reconnaissance des choses et le rappel de souvenirs utiles¹⁰⁴; c) la reconnaissance et le rappel débutent sur un *plan de conscience* relativement pauvre, où les souvenirs sont peu détaillés. Mais grâce à l'attention et à la réflexion, ils se produisent sur des plans de plus en plus riches, le plan le plus riche étant celui des souvenirs épisodiques¹⁰⁵. Une décision est donc d'autant plus libre qu'elle émane des plans de conscience les plus riches, car ces derniers font la singularité d'une personne. Mais surtout, une telle décision n'est pas la conséquence de l'adjonction mécanique de souvenirs à une perception, mais d'une spontanéité de la mémoire dans son intégralité, qui, grâce au cerveau¹⁰⁶, s'adapte aux circonstances.

98. Bergson, 2008, p. 181-183, p. 271.

99. *Ibid.*, p. 98.

100. *Ibid.*, p. 254.

101. *Ibid.*, p. 182-183.

102. *Ibid.*, p. 83-91.

103. *Ibid.*, p. 107-108, p. 114-115, p. 184.

104. *Ibid.*, p. 103-104, p. 108.

105. *Ibid.*, p. 114-116, p. 184-185.

106. Pour Bergson, ce qui est avéré n'est pas que le cerveau stocke des représentations, mais qu'il permet la récupération des représentations, dans la reconnaissance et le rappel. C'est cette récupération que les lésions cérébrales peuvent perturber (2008, p. 108, p. 196-198).

Conclusion

La théorie de la liberté développée par Bergson est intéressante à plus d'un titre pour la réflexion contemporaine sur la *free will*.

D'abord, elle prend la forme d'une hypothèse qui évite deux écueils importants pour le libéralisme : rapprocher la liberté du hasard, ou chercher la liberté dans un sujet hors de l'expérience. Pour Bergson, la décision libre est pleinement motivée, et ce par un sujet empirique. Cependant, dire qu'elle émane d'un sujet empirique ne revient pas à dire qu'elle s'explique par l'action de lois. Le déterminisme n'est qu'une extrapolation philosophique inspirée par certains résultats scientifiques. Il n'est pas conforme à l'expérience consciente d'une causalité basée sur des raisons, du vécu. De plus, il ne se comprend bien que comme une sorte de platonisme, où les Idées prennent la forme de Lois.

Ensuite, elle éclaire sous un jour nouveau certaines questions classiques, comme la question de l'incompatibilité entre liberté et déterminisme, ou encore celle des possibilités alternatives. La liberté est souvent définie par les possibilités alternatives. Pourtant, une telle définition assimile la réflexion à une sorte d'oscillation mécanique entre des idées fixes, ce qui constitue d'emblée une approche déterministe de la vie psychique. Si la liberté existe chez l'homme, la réflexion est tout autre chose : un processus de création et d'approfondissement d'idées.

Enfin, un point important concerne le rapport de la métaphysique à la science. Si les analyses de Bergson sont justes, les expériences comme celles de Libet ou Soon et Haynes ne portent pas du tout sur la liberté, ce qui ne veut pas dire que la science ne peut rien nous apprendre sur la liberté. Pour Bergson, par principe, une hypothèse métaphysique doit se confronter à la science. En ce sens, sa théorie de la liberté s'appuie sur une théorie de la mémoire qu'il est possible de confronter à la science¹⁰⁷.

Bibliographie

- Armstrong, David. *What is a Law of Nature?* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Barrow, John. *Theories of Everything*, New York, Oxford University Press, 1990.
- Batthyany, Alexander. « Mental causation after Libet and Soon: Reclaiming Conscious Agency », in A. Batthyany et A. Elitzur (eds.), *Irreducibly Conscious*, Vienne, Universitätsverlag Winter Heidelberg, 2009, p. 135-161.
- Beebe, Helen. « The Non-governing Conception of Laws of Nature », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 61, no. 3, 2000, p. 571-594.
- Bergson, Henri. *Mélanges*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

107. Dans *Matière et mémoire*, Bergson opère une confrontation de sa théorie de la mémoire avec la neuropsychologie de l'époque. Dans les limites de cet article, une telle confrontation avec la neuropsychologie actuelle est impossible. Pour une approche théorique de la mémoire proche de l'approche bergsonienne, voir notamment E. Tulving, 1991.

- . *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007a.
- . *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007b.
- . *Matière et mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- . *L'énergie spirituelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009a.
- . *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009b.
- . *Durée et simultanéité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009c.
- Carroll, John. « Nailed to Hume's Cross? », in J. Hawthorne, T. Sider and D. Zimmerman (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Oxford, Basil Blackwell, 2008, p. 67-81.
- Chalmers, David. *The Conscious Mind*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Chisholm, Roderick. « Human Freedom and the Self », in G. Watson (ed.), *Free Will*, 2nd ed., Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 24-35.
- Churchland, Patricia. *Neurophilosophy*, Cambridge, MIT Press, 1986.
- Clarke, Randolph. « Freedom of the Will », in S. P. Stich and T. A. Warfield (eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Malden, Blackwell, 2003, p. 369-404.
- De Broglie, Louis. *Physique et microphysique*, Paris, Albin Michel, 1947.
- Deleuze, Gilles. *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- Dupré, John. « It Is Not Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics », in F. Ayala and R. Arp (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010.
- Feynman, Richard. *The Feynman Lectures on Physics. Mechanics*, Reading, Addison-Wesley Publishing Company, 1964.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- Jankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- Kane, Robert. *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- . « Rethinking Free Will: New Perspectives on an Ancient Problem », in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd ed., New York, Oxford University Press, 2011, p. 381-404.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- Kim, Jaegwon. *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- . *Philosophy of Mind*, Cambridge, Westview Press, 2006.
- Lewis, David. « New Work for a Theory of Universals », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 61, no. 4, 1983, p. 343-377.
- Libet, B. *Mind Time: the Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- Mayr, Ernst. *What makes Biology unique?* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Mele, Alfred. *Free Will and Luck*, New York, Oxford University Press, 2006.
- . *Free. Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- O'Connor, Timothy. « Conscious Willing and the Emerging Sciences of Brain and Behavior », in F. Ellis, N. Murphy et T. O'Connor (eds.), *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, New York, Springer, 2009, p. 173-186.

- . « Agent-Causal Theories of Freedom », in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd edition, New York, Oxford University Press, 2011, p. 309-328.
- Miquel, Paul-Antoine. *Bergson dans le miroir des sciences*, Paris, Kimé, 2014.
- Nahmias, Eddy. « Scientific Challenges to Free Will », in O'Connor and Sandis (eds.), *A Companion to Philosophy of Action*, Malden, Wiley-Blackwell, 2010.
- Papineau, David. *Thinking About Consciousness*, New York, Oxford University Press, 2002.
- Penrose, Roger. *The Road to Reality*, Londres, Jonathan Cape, 2004.
- Popper, Karl & John Eccles. *The Self and Its Brain*, Berlin, Springer, 1977.
- Popper, Karl, Peter Arhem & Ingemar Lindahl. « A Discussion of the Mind-Brain Problem », *Theoretical Medicine*, vol. 14, no. 2, 1993, p. 167-180.
- Planck, Max. « Religion and Natural Science », in *Scientific Autobiography*, New York, Philosophical Library, 1949.
- Rosenberg, Alex & Daniel McShea. *Philosophy of Biology: A Contemporary Introduction*, New York, Routledge, 2008.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson's University Library, 1949.
- Schaffer, Jonathan. « Causation and Laws of Nature: Reductionism », in J. Hawthorne, T. Sider and D. Zimmerman (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Oxford, Basil Blackwell, 2008, p. 82-107.
- Soon, Chun Siong & John-Dylan Haynes *et al.* « Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain », *Nature Neuroscience*, vol. 11, no. 5, 2008, p. 543-545.
- Taylor, Richard. *Metaphysics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974.
- Tooley, Michael. « The Nature of Laws », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, no. 4, 1977, p. 667-698.
- Tulving, Endel. Interview with Endel Tulving, *Journal of Cognitive Science*, vol. 3, no. 1, 1991, p. 89-94.
- Van Inwagen, Peter. *An Essay on Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Worms, Frédéric. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- . *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Remerciements

Je tiens à remercier les rapporteurs de l'article, à la fois pour leurs critiques et leurs suggestions.

De l'appropriation à la propriété : John Locke et la fécondité d'un malentendu devenu classique

Eric Fabri

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038210ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038210ar>

[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

Fabri, E. (2016). De l'appropriation à la propriété : John Locke et la fécondité d'un malentendu devenu classique. *Philosophiques*, 43 (2), 343–369.
<https://doi.org/10.7202/1038210ar>

Résumé de l'article

Le cinquième chapitre du *Second traité du gouvernement* de John Locke a été l'objet de nombreuses mésinterprétations dont l'origine est à chercher dans la volonté des commentateurs d'y trouver une « théorie de la propriété », là où ne se trouvait qu'une « théorie de l'appropriation ». Après une présentation du texte et de ses interprétations (Macpherson, Nozick, Tully et Spitz), l'article étudie le contexte d'écriture des *Deux traités du gouvernement* et la place qu'y occupe le cinquième chapitre pour démontrer que l'intention de Locke dans ce chapitre était restreinte : il ne s'agissait que de légitimer l'appropriation originelle dans l'état de nature en vue de poser les jalons indispensables à la démonstration aboutissant au droit de résistance. La distinction faite entre « théorie de la propriété » et « théorie de l'appropriation » permet alors de comprendre comment les interprètes ont extrapolé les écrits de Locke et quels problèmes cette extrapolation pose aux théories modernes de la propriété d'inspiration lockéenne (et en particulier à l'*Entitlement Theory* de Robert Nozick).

De l'appropriation à la propriété: John Locke et la fécondité d'un malentendu devenu classique

ERIC FABRI

Université libre de Bruxelles — Centre de théorie politique
eric.fabri@hotmail.com

RÉSUMÉ. — Le cinquième chapitre du *Second traité du gouvernement* de John Locke a été l'objet de nombreuses mésinterprétations dont l'origine est à chercher dans la volonté des commentateurs d'y trouver une «théorie de la propriété», là où ne se trouvait qu'une «théorie de l'appropriation». Après une présentation du texte et de ses interprétations (Macpherson, Nozick, Tully et Spitz), l'article étudie le contexte d'écriture des *Deux traités du gouvernement* et la place qu'y occupe le cinquième chapitre pour démontrer que l'intention de Locke dans ce chapitre était restreinte: il ne s'agissait que de légitimer l'appropriation originelle dans l'état de nature en vue de poser les jalons indispensables à la démonstration aboutissant au droit de résistance. La distinction faite entre «théorie de la propriété» et «théorie de l'appropriation» permet alors de comprendre comment les interprètes ont extrapolé les écrits de Locke et quels problèmes cette extrapolation pose aux théories modernes de la propriété d'inspiration lockéenne (et en particulier à l'*Entitlement Theory* de Robert Nozick).

ABSTRACT. — Because most commentators searched a “theory of property” where only a “theory of appropriation” was to be found, the fifth chapter of Locke's *Second Treatise of Civil Government* has often been misinterpreted. After recalling briefly Locke's text and presenting the two major lines of interpretations (Macpherson and Nozick, Tully and Spitz), the article examines in detail the political destination of the *Two Treatises* and the role of the fifth chapter in their general economy. The objective is to demonstrate that Locke's intention when writing this chapter was rather restricted: he only aimed at legitimating private appropriation in the State of Nature because it was a necessary preliminary step for concluding that resisting an arbitrary political power is legitimate. With the distinction between a «theory of property» and a «theory of appropriation» at hand, the article points out which indeterminacies allowed such divergent interpretations to coexist, and further explores the problems this distinction rises for modern theories of property like the Nozickian “entitlement theory”.

Introduction

Sobrement intitulé *Of Property*, le cinquième chapitre du *Second traité du gouvernement civil*, est un texte qui eut une influence majeure dans l'histoire de la pensée politique. Locke y soutient que, dans l'état de nature, l'individu peut s'approprier la part des choses communes à laquelle il mêle son travail. Lu, commenté et critiqué en d'innombrables occasions, ce texte a extirpé le débat sur la légitimité de la propriété privée hors du paradigme théologique jusnaturaliste (qui en constituait jusqu'alors le référentiel conceptuel

privilegié) pour le porter sur le terrain sécularisé de la philosophie politique moderne, initiant ainsi un débat toujours ouvert de nos jours sur la légitimité de la propriété privée. Au long de ce débat, l'argument de Locke devint central pour à tout le moins quatre courants de pensée : le libéralisme classique, le marxisme, le libertarisme et le républicanisme. Le libéralisme y voit l'acte fondateur de la société de marché et de l'une de ses prémisses essentielles : l'individu propriétaire. Le marxisme à la fois critique cette appropriation originelle et reprend à son compte le lien qu'établit Locke entre la propriété et le travail pour critiquer l'accumulation capitaliste fondée sur l'appropriation « sans travail ». Le libertarisme de droite tente de fonder un droit absolu à la propriété en étendant à la chose appropriée le droit absolu qu'a l'individu sur son corps. Tandis que le républicanisme cherche à réconcilier intérêt privé et intérêt général en soutenant que, même pour Locke, la communauté politique a le droit de limiter les propriétés des individus conformément à la volonté générale¹.

Ce constat soulève une question : comment des interprétations conflictuelles et aussi radicalement divergentes peuvent-elles se revendiquer du même texte ? Pour éclairer cette interrogation, notre enquête procède en trois étapes. Nous commençons par revenir brièvement au texte du chapitre V pour en rappeler les thèses centrales et en présenter les différentes interprétations. Ensuite, dans une perspective fidèle aux thèses de l'école de Cambridge, nous dégagons l'intention théorique qui était celle de Locke lorsqu'il rédigeait ce chapitre afin d'une part d'examiner comment elle s'articule au propos général des *Deux traités*, et d'autre part de la confronter à ses interprétations. Cette confrontation nous autorisera dans la troisième et dernière section à soutenir que la théorie lockéenne de la propriété a été l'objet d'une longue suite de mésinterprétations par différents commentateurs qui y ont cherché une théorie de la propriété là où ne se trouvait rien de plus qu'une théorie de l'appropriation. Nous concluons en explorant les problèmes

1. K. I. Vaughn souligne ainsi dans son essai bibliographique consacré à la postérité du chapitre V du *Second traité* que : « la théorie de la propriété de Locke [...] était considérée par la plupart des auteurs du dix-neuvième et du début du vingtième siècle comme la pierre angulaire du libéralisme classique » (K. I. Vaughn, « John Locke's Theory of Property: Problems of Interpretation », *Literature of Liberty*, vol. 3, n° 1, 1980, p. 6). Pour les autres courants, voir (dans l'ordre) : C. B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 2004 ; Robert Nozick, *Anarchy, State, Utopia*, Oxford, Blackwell Publishers, 1974 ; James Tully, *Locke, Droit naturel et propriété*, Paris, Presses universitaires de France, 1992 (Leviathan). Le lecteur familier de la littérature sur Locke s'étonnera de l'absence des interprétations de Léo Strauss dans la liste qui est dressée ici. Nous les avons délibérément laissées en dehors de notre analyse car sa position est proche de celle de Macpherson, mais en moins clair, et est plus axée sur le statut de la loi naturelle chez Locke que sur la propriété en tant que telle. De plus, les conclusions de Strauss sur Locke ont largement été remises en question par les travaux récents qui ont tous souligné l'importance d'un réel souci théologique chez Locke.

méthodologiques qui se posent si l'on prend au sérieux cette distinction que nous proposons entre théorie de la propriété et théorie de l'appropriation.

Au regard des très nombreuses pages de commentaires qui ont déjà été écrites sur la question de la propriété dans la pensée de John Locke, notre analyse a ceci d'original qu'elle porte sur un double niveau : à la fois sur le texte du cinquième chapitre en tant que tel et sur les raisons qui font qu'on peut se demander si les commentateurs de Locke ont bien lu le même texte. Bien que l'on puisse légitimement questionner l'utilité de « commenter les commentateurs », nous pensons que cette démarche se justifie d'une part parce qu'elle apporte un éclairage novateur sur l'intention théorique de Locke en articulant l'examen du chapitre V à l'argumentation que le philosophe *whig* met en place pour légitimer le droit de résistance — ce qui à notre connaissance n'avait jamais été fait sérieusement² —, et d'autre part parce que cette analyse nous oblige à clarifier le concept même de théorie de la propriété, et débouche ultimement sur une remise en cause sévère des fondements idéologiques du libéralisme de droite.

1. Le chapitre V du *Second traité* et ses interprétations

Avant de juger de la pertinence des interprétations divergentes, il est utile de rappeler le cœur de l'argument de Locke dans le cinquième chapitre du *Second traité du gouvernement civil*. Pour plus de clarté, nous y distinguons trois parties³. Dans la première (paragraphe II, §25 à §39⁴), Locke expose son célèbre argument pour fonder le droit à la propriété privée sur le travail individuel, conformément à la loi naturelle. Dans l'état de nature, l'individu qui travaille sur un objet inapproprié « mélange » son travail — lequel est sa propriété inaliénable — à cet objet — qui est encore alors la propriété commune du genre humain :

Il [chaque homme] mêle son travail à tout ce qu'il fait sortir de l'état dans lequel la nature l'a fourni et laissé, et il y joint quelque chose qui est sien ; par

2. Richard Ashcraft est sans doute le commentateur qui a été le plus loin dans cette direction. Néanmoins son analyse de l'articulation du cinquième chapitre au droit de résistance est essentiellement « contextuelle », et il ne voit pas l'articulation du cinquième chapitre à la construction de l'argumentation qui aboutit au droit de résistance (Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises*, Princeton, 1986).

3. Nous suivons sur ce point la tripartition du chapitre proposée par Karl Olivecrona, à la différence près que nous ne pensons pas nécessaire d'isoler de ces trois parties les paragraphes 25, 44 et 51, comme il le fait (Karl Olivecrona, « Locke's Theory of Appropriation », *The Philosophical Quarterly*, vol. 24, n° 96, juillet 1974, p. 220-234.)

4. L'édition française utilisée comme référence pour les citations est celle de J.-F. Spitz, publiée aux PUF en 1994. Pour les citations issues du premier traité, nous traduisons à partir de l'édition anglaise de référence des *Two Treatises* réalisée par Peter Laslett (John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.) Pour ne pas alourdir le texte, nous avons pris le parti de renvoyer au texte de Locke visé en mentionnant d'abord en chiffre romain le traité dont est tiré l'extrait, puis en chiffres arabes le numéro de paragraphe cité, ainsi que la page de l'édition française de J.-F. Spitz (pour les références au *Second traité*).

là il en fait sa propriété. [...] Car ce travail étant indiscutablement la propriété de celui qui travaille, aucun autre homme que lui ne peut posséder de droit sur ce à quoi il est joint (II, §27, p. 22).

Une fois cet objet approprié, quiconque lui retirerait sa possession sans son consentement lui retirerait donc également le travail qui y a été mêlé, dont il est indubitable qu'il était la propriété de l'individu avant qu'il ne le mélange à la chose par l'acte de travailler. Par le mélange du travail à la chose s'opère le transfert du type de propriété qu'a l'individu de son travail vers la chose qui a été « augmentée » de manière indissociable de son travail. De la sorte, l'individu acquiert un droit de propriété sur la chose — droit qui est présumé similaire dans son étendue à celui que l'individu avait sur son travail avant qu'il ne le mélange à la chose appropriée. À la fin de cette première partie du chapitre, Locke soutient que le même raisonnement vaut pour l'appropriation de la terre: « *La quantité de terre* qu'un homme laboure, plante, amende et cultive, et dont il peut utiliser le produit, voilà ce qui définit l'étendue de sa *propriété*. Par son travail, il l'enclot, pour ainsi dire, en la séparant de ce qui est commun » (II, §32, p. 25). Cet argument est connu dans la littérature lockéenne anglophone comme étant le « *mixing labour argument*⁵ ».

Mais Locke aperçoit immédiatement que, s'il suffit de travailler une chose pour se l'approprier, une dérive de son principe d'appropriation est possible: des individus pourraient chercher à s'approprier autant de choses ou de terres que possible, et priveraient ainsi d'autres individus de la possibilité de faire une appropriation similaire des biens originellement communs. Pour éviter ce scénario, qui irait à l'encontre de sa conception de la loi naturelle, Locke dégage deux limites à l'appropriation individuelle légitime. La première est que l'individu qui s'approprie des choses auparavant communes doit en avoir un usage effectif, car « Dieu n'a rien fait pour l'homme afin qu'il le gâche et le détruise » (II, §31, p. 24). Celui qui s'approprie plus que ce dont il peut effectivement user, et laisse pourrir ce dont d'autres auraient pu jouir procède donc à une appropriation illégitime (II, §31). La seconde limite, qui a été l'objet de nombreux débats et interprétations⁶, stipule que l'appropriation individuelle, notamment des terres, est légitime « du moins là où ce qui est laissé en commun pour les autres est en quantité suffisante et d'aussi bonne qualité » (II, §27, p. 22, voir également

5. J'emprunte la distinction entre les différentes lignes d'argumentation avancées par Locke en faveur de la propriété privée aux analyses de Waldron et Simmons, entre autres: Jeremy Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1988, p. 184194; John A. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 222306 (Studies in Moral, Political, and Legal philosophy).

6. Sur ces débats, à l'extérieur desquels nous resterons car ils sont périphériques à notre sujet, voir entre autres: John Tomasi, « The Key to Locke's Proviso », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 6, n° 3, 1998, p. 447-454; Jeremy Waldron, « Enough and as Good Left for Others », *The Philosophical Quarterly* (1950-), vol. 29, n° 117, 1979, p. 319328.

II, §33). Si ces deux conditions sont respectées, tous les individus peuvent exercer leur droit à l'appropriation sur ce qu'il reste des choses communes (II, §36, §38, §39), et cela leur permet d'assurer leur conservation conformément à la loi naturelle qui stipule que Dieu a donné le monde aux hommes pour qu'ils le cultivent et le mettent en valeur par leur travail (II, §34, §37).

Dans la seconde partie (II, §40 à §44), Locke développe un argument supplémentaire pour justifier l'appropriation par le travail. Constatant que les choses et la terre n'ont presque aucune valeur par elles-mêmes, il déduit de cette observation que c'est le travail qui « crée » leur valeur. Un champ en friche n'a par exemple aucune valeur par comparaison à un champ cultivé. Or, étant donné que d'une part le travail qui valorise le champ appartient en propre à l'individu, et que d'autre part ce travail est la cause de la valeur du champ (ou de la chose à laquelle il a été mêlée de façon plus générale), il est légitime que celui qui crée la valeur de la chose en y mêlant son travail en devienne le propriétaire (voir II, §44). Les auteurs anglo-saxons qualifient cet argument de « *labour-value argument* ».

La troisième partie du chapitre (II, §45, §51) est consacrée à l'examen de l'invention de la monnaie, et des conséquences qu'elle a sur les limites que Locke avait jusqu'ici posées au droit d'appropriation par le travail. Locke note très justement que lorsque les hommes s'accordent pour donner une valeur imaginaire à des pierres, à des coquillages ou à des métaux, et qu'ils consentent à les échanger contre des denrées vraiment utiles à l'homme, ils abrogent la limite du gaspillage, puisque, sans enfreindre la loi naturelle, ils peuvent désormais s'approprier plus et échanger ce dont ils n'ont pas l'usage contre de la monnaie sans pour autant laisser pourrir ce surplus (II, §46). Cette évolution a un important corollaire : en consentant à la monnaie par l'usage qu'ils en font, les hommes consentent également aux inégalités qu'elle génère (II, §50).

L'interprétation de Macpherson

C'est ce rôle ambigu, joué par l'invention de la monnaie, qui va constituer le cœur de l'interprétation marxiste présentée par Macpherson dans le chapitre final de « La théorie politique de l'individualisme possessif⁷ ». Pour ce dernier, l'objectif poursuivi par Locke lors de la rédaction de ce cinquième chapitre est en fait simple : le philosophe anglais cherchait à légitimer moralement l'émergence du droit à la propriété privée nécessaire au bon développement du capitalisme. Locke s'exécuterait en démontrant comment les

7. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*. La discussion que fait Étienne Balibar des thèses de Macpherson dans son chapitre « Le renversement de l'individualisme possessif » est également très stimulante : Étienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010, p. 911-26. Le lecteur trouvera encore un écho à ces réflexions dans le récent ouvrage de Pierre Crétois : *Le renversement de l'individualisme possessif : De Hobbes à l'État social*, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2015.

individus peuvent détenir un droit de propriété illimité conformément à la loi naturelle. Au cours de son analyse, Macpherson met ainsi en exergue l'intrigante structure du chapitre. Locke commence en effet par fonder sur le droit naturel le droit d'appropriation par le travail. Il limite ensuite l'étendue des appropriations légitimes, et immédiatement après, montre comment l'invention de la monnaie rend inopérantes les deux limites qu'il venait d'énoncer⁸. C'est que, selon Macpherson, le véritable objectif de Locke était de démontrer comment le consentement implicite des hommes à l'usage de la monnaie autorise l'appropriation individuelle à devenir *de facto* illimitée, et ainsi à légitimer les inégalités de patrimoine qui découlent des capacités industrielles différentes des individus. Ce qui réconcilie ultimement l'accumulation exponentielle du capital avec la loi naturelle telle que Locke l'énonce.

La légitimation de la propriété privée que fait Locke dans le chapitre V est en outre interprétée comme la pièce centrale d'un dispositif plus vaste visant à légitimer l'existence d'une société de classes⁹. En montrant comment l'appropriation illimitée est conforme à la loi naturelle¹⁰, Locke rendrait légitime l'apparition, dans l'état de nature, de deux classes dont la première est appelée à dominer la seconde: d'un côté les industriels ou descendants d'industriels qui sont propriétaires, et de l'autre, les oisifs ou descendants d'oisifs qui, une fois que toutes les terres ont été appropriées, n'ont d'autre choix que de vendre leur travail comme une marchandise. Selon l'interprétation de Macpherson, cette structure de classe serait légitime aux yeux de Locke, car elle est la conséquence logique d'une situation autorisée par la loi naturelle:

l'égalité originelle des droits naturels, c'est-à-dire l'absence entre les hommes des liens de subordination et de sujétion, disparaît nécessairement avec l'inégalité des possessions. [...] Et cette inégalité des possessions est, pour Locke, *naturelle*, c'est-à-dire qu'elle se produit « en dehors des liens de la société ou de la convention ». La société civile n'est instituée que pour protéger cette inégalité qui a déjà entraîné, dans l'état de nature, une inégalité des droits¹¹.

En conséquence, la société civile lockéenne ne serait pas cette association d'individus égaux qui instituent le gouvernement pour mettre fin aux inconvénients de l'état de nature dont ils souffrent identiquement. Pour Mac-

8. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, p. 336-349.

9. *Ibid.*, p. 361-365.

10. Locke situe l'apparition de la monnaie en deçà de l'institution du gouvernement, ce qui rend donc légitimes les inégalités de patrimoine dans l'état de nature. Sur les problèmes liés à la périodisation des étapes « état de nature — monnaie — état civil », voir: Onur Ulas Ince, « Enclosing in God's Name, Accumulating for Mankind: Money, Morality, and Accumulation in John Locke's Theory of Property », *The Review of Politics*, vol. 73, n° 1, janvier 2011, p. 353-9.

11. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, p. 382-383.

pherson, elle est bien plutôt l'association des individus « propriétaires » qui seuls « sont membres à part entière de la société civile, et par conséquent de la majorité »¹². Le sens des nombreux passages du *Second traité* où Locke ne cesse de répéter de différentes manières que le but des individus qui instituent le gouvernement est la préservation de leur propriété, de leur vie et de leur liberté est alors tout à fait évident :

le but de cette société n'est pas seulement le maintien de la propriété qu'elle possède déjà : elle s'assigne également pour objet tout à la fois de maintenir le droit d'accroître cette propriété et de favoriser les conditions de cet accroissement. Or l'existence d'une force de travail soumise à la juridiction de la société fait partie de ces conditions¹³.

Cette thèse qui fait de la théorie politique lockéenne le fondement moral de l'exploitation capitaliste trouve encore un écho fort dans l'anthropologie lockéenne dont Macpherson ne manque pas de rappeler les ambiguïtés. Le travail y occupe en effet une place centrale : la loi de nature prescrit à l'homme de travailler et de gagner son pain à la sueur de son front. Ce qui a pour corollaire une condamnation morale de l'oisiveté qui paraît légitimer le sort misérable de ceux qui ont « gaspillé » leurs capacités. Ils « méritent », en raison de leur inactivité contraire au dessein divin, de subir la tutelle des industriels qui seront capables de les remettre sur le droit chemin du labeur (ce qui, du reste, va dans le sens d'autres écrits de Locke, comme a pu le montrer entre autres John Dunn¹⁴).

Robert Nozick et la prolongation libertarienne de l'argument lockéen

Cette théorie de la propriété au fondement du capitalisme que Macpherson attribue à Locke sera prolongée par Robert Nozick, qui, dans son célèbre ouvrage de 1974 « *Anarchy, State, Utopia* », s'appuie de manière ambiguë sur le cinquième chapitre du *Second traité* pour développer sa propre théorie de la propriété¹⁵. Nozick tire en fait jusqu'au bout les thèses supposées du

12. *Ibid.*, p. 415.

13. *Ibid.*, p. 414.

14. John Dunn a insisté avec justesse sur le fait que le travail est une véritable obligation morale pour Locke (John Dunn, *La pensée politique de John Locke*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 252 et suivantes). Cela apparaît très clairement aussi dans les propositions de réformes de la loi sur les pauvres que rédige John Locke en 1697, et qui légitiment (entre autres) la mise sous tutelle des pauvres et mendiants au nom de leur aversion au travail. Voir : John Locke, *Que faire des pauvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013 ; Ai-Thu Dang, « Fondements des politiques de la pauvreté : notes sur "The Report on the Poor" de John Locke », *Revue économique*, vol. 45, n° 6, novembre 1994, p. 1423-1441.

15. L'adhésion même de Nozick aux thèses qu'il expose dans « *Anarchy, State, Utopia* » est en effet parfois discutée. Nous tenons pour acquis dans cet article que Nozick adhère aux thèses qu'il expose et qu'il considère qu'une version remaniée de l'argument lockéen pourrait fournir un principe d'appropriation légitime (cf. *infra*). L'examen de ces thèses est de toute façon justifié par le fait qu'elles influenceront de manière importante le courant libertarien.

Locke que Macpherson condamnait comme l'apologiste du capitalisme, et expose une théorie de l'État minimal dont le seul rôle légitime consisterait à protéger les propriétés des individus ainsi que les institutions d'une société de marché.

La théorie de la propriété exposée par Nozick se fonde sur trois principes fondamentaux : 1) un principe de justice acquisitive ; 2) un principe de justice dans les échanges ; et 3) un principe de réparation¹⁶. Le principe de justice acquisitive (1) définit les conditions sous lesquelles une appropriation est juste et confère au propriétaire un droit absolu sur la chose. Pour Nozick, une version retravaillée du principe d'appropriation lockéen constituerait sans doute un principe d'appropriation légitime¹⁷. Le principe de justice dans les échanges (2) définit les conditions qui doivent être réunies pour qu'un échange soit juste et entériné par le droit. On peut présumer que, pour Nozick, les contrats volontaires entre individus libres sur un marché représentent le type d'échanges qu'il considère comme justes. Si les deux premiers principes sont respectés, la distribution des propriétés entre les individus est juste. Cependant, si des individus se sont appropriés des biens ou des terres en enfreignant l'un ou l'autre des deux premiers principes, le principe de réparation (3) a pour mission de remédier à ces injustices passées en rétablissant une distribution des biens aussi proche que possible de la distribution qui aurait dû être réalisée si l'injustice n'avait pas été commise.

C'est donc en examinant l'histoire de l'acquisition originelle d'un bien et de ses transferts ultérieurs que l'on peut déterminer si une distribution des biens dans une société donnée est juste ou non :

l'esquisse générale de la théorie de la justice gouvernant les avoirs veut que les avoirs d'une personne soient justes si la personne en question y a droit en vertu des principes de justice gouvernant l'acquisition et le transfert, ou au nom du principe de redressement de l'injustice [...]. Si les avoirs de chacun sont justes, alors l'ensemble total (la répartition) des avoirs est juste¹⁸.

Comme l'illustre bien le célèbre exemple de Wilt Chamberlain¹⁹, le point nodal de cette théorie réside dans l'affirmation du droit de propriété comme un droit absolu que l'État a pour seule fonction de protéger. Comme dans l'argument lockéen, le droit de propriété que l'individu a sur sa personne est transféré sur la chose par le travail, de telle sorte que forcer un individu à faire un usage de cette chose qui aille contre sa volonté est comparable à le

16. Nozick, *Anarchy, State, Utopia*, p. 150153.

17. Nozick consacre en effet une longue discussion aux faiblesses du « *Mixing Labour Argument* », sans toutefois proposer d'autre principe pour une appropriation juste. Il y a donc une forte présomption pour qu'il accepte une version révisée de l'argument lockéen qui remédie aux faiblesses qu'il a identifiées.

18. Nozick, *Anarchy, State, Utopia*, p. 151. La traduction est tirée de l'édition française sortie aux PUF, traduit par Evelyne d'Auzac de Lamartine.

19. *Ibid.*, p. 160162.

forcer à faire un usage de son corps qui aille contre sa volonté — ce que, selon Nozick, aucun penseur libéral ne jugerait légitime. Poursuivant ce parallèle, Nozick s'interroge : si l'État ne peut légitimement contraindre aucun individu aux travaux forcés sans enfreindre ses droits, pourquoi donc le même État aurait-il un quelconque droit sur le produit du travail de l'individu, puisque celui-ci n'est rien d'autre que la prolongation dans le monde matériel de la propriété originaire que l'individu avait sur son propre corps et sur son travail qui en est l'émanation²⁰ ? Nozick soutient ainsi que l'obligation coercitive de payer des impôts est comparable à une forme de travail forcé et que, plus généralement, toute prétention redistributive de l'État constitue une atteinte au droit de propriété individuelle.

Cette théorie de la propriété — qui prolonge et caricature les thèses de Locke que Macpherson critiquait — est donc assez simple *in fine* : l'appropriation originelle (probablement immémoriale) ayant défini de façon juste les propriétés de chacun, le pouvoir politique doit se contenter de protéger les droits de propriété des individus, qui sont par ailleurs présumés absolus. Les choses appropriées se transmettent d'individu à individu par héritage ou par contrat, et ne reviennent pas à l'état commun. Le seul rôle légitime de l'État consiste à assurer qu'un marché juste se développe et que des appropriations injustes ne puissent pas avoir lieu, ou, si elles ont lieu, qu'elles soient réparées. Nozick aboutit donc à une conclusion similaire à celle que Macpherson avait prêtée à Locke : en matière de propriété, l'État légitime est l'État « veilleur de nuit ». Ce qui condamne bien évidemment tant les pratiques de l'État redistributif moderne que la plupart des conclusions de la théorie de la justice de Rawls.

La contre-offensive républicaine : Tully et Spitz

L'interprétation de Macpherson a suscité un tumulte de réactions et de débats dès les années soixante. Dans différents ouvrages, les théoriciens de l'école de Cambridge (John Dunn, James Tully, J. G. A. Pocock, Richard Ashcraft, etc.), groupés derrière Quentin Skinner et sa revendication méthodologique, opposèrent à Macpherson une critique commune : ils lui reprochèrent de prêter rétrospectivement à Locke un discours qu'il n'a très certainement pas eu l'intention de tenir²¹. S'il est légitime de penser que les successeurs de Locke aient pu trouver dans ses écrits une justification de la propriété privée nécessaire au développement de l'économie capitaliste, il est

20. *Ibid.*, p. 169171.

21. Entre autres travaux de ces auteurs, voir : Dunn, *La pensée politique de John Locke* ; Tully, *Locke. Droit naturel et propriété* ; Pocock, J. G. A., « The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism », in *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar, 10 December, 1977*, William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1980, p. 321 ; Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1986 ; Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, vol. 8, n° 1, 1969, p. 353.

par contre exagéré de penser que Locke poursuivait ce but en écrivant le cinquième chapitre du *Second traité*.

Pour battre en brèche cette interprétation, James Tully en particulier a tenté de montrer que si on lit correctement Locke, et si l'on inscrit sa théorie de la propriété dans le cadre général de sa pensée²², il apparaît en réalité que loin de faire l'apologie de la propriété privée capitaliste, Locke défend plutôt une conception républicaine de la propriété. Jean-Fabien Spitz, dans son article de 1985, « Locke et le droit d'appropriation », aboutit à des conclusions similaires, mais en s'opposant pour sa part aux thèses de Robert Nozick, dont il considère que la théorie de l'habilitation (*Entitlement Theory*) est une prolongation illégitime de l'interprétation classique du cinquième chapitre²³.

Les argumentations de Tully et de Spitz aboutissent aux mêmes conclusions. Elles ont en commun d'affirmer que, si Locke établit bien un droit de propriété conforme à la loi naturelle dans l'état de nature, cela n'implique ni, d'une part, qu'il cherche à légitimer un droit individuel à l'appropriation illimitée une fois le gouvernement institué ni, d'autre part, que le gouvernement légitime doive se contenter de protéger les propriétés privées acquises par les individus avant l'institution du gouvernement civil. Au contraire, ils affirment que si les individus acquièrent des propriétés dans l'état de nature par le travail, et instituent le gouvernement pour protéger celles-ci, il n'en demeure pas moins que, lors du « moment politique » qui marque le passage à la société civile, les individus mandatent également le gouvernement pour réguler les appropriations et les propriétés individuelles conformément à ce qu'exige la défense du bien public, et en accord avec les prescriptions de la loi naturelle :

22. Notamment en la mettant en lien avec les thèses développées dans l'*Essai sur l'entendement humain* et différents fragments traitant de la loi naturelle : Tully, *Locke. Droit naturel et propriété*.

23. Jean-Fabien Spitz, « Locke et le droit d'appropriation », *Philosophie*, n° 8, automne 1985, p. 86. Il faut cependant noter d'emblée que la position de Spitz sur le sujet a évolué. Dans l'article « Locke et le droit d'appropriation » de 1985 que nous mobilisons abondamment, Spitz va dans le sens de Tully et œuvre à réhabiliter un Locke républicain contre la lecture libérale classique. Dans son ouvrage « Locke et les fondements de la liberté moderne », paru en 2001, il semble par contre être revenu à la thèse libérale classique selon laquelle « La protection de la propriété de tous et de chacun, est donc le seul objet du gouvernement. [...] Le gouvernement ne peut attaquer la propriété des sujets, puisqu'il n'est institué que dans l'intention de la protéger ; et il ne doit imposer aucune restriction à la liberté des sujets, qui ne soit justifiée par les nécessités de cette protection » (Jean-Fabien Spitz, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, PUF, 2001, p. 317318). Dans la mesure où l'article que Spitz écrit en 1985 est à notre connaissance le seul qu'il ait explicitement consacré à la question de la propriété privée, nous assimilons la position de Spitz à ce texte, bien que sa pensée ait sensiblement évolué après. Ce parti-pris se justifie également par le fait que le revirement de Spitz sur la question de la propriété a lieu dans un cadre conceptuel tout entier tourné vers l'analyse du statut de la loi naturelle chez Locke, et où la propriété n'a pour ainsi dire qu'une importance conceptuelle secondaire.

cette latitude [du pouvoir suprême dans la détermination des lois aptes à assurer le plus grand bien] inclut, comme nous l'avons vu, le pouvoir de régler le droit de propriété et de le limiter toutes les fois que cela paraît nécessaire. [...] La répartition de la propriété doit être celle qui est la plus favorable à la promotion du plus grand bien de *tous*, et c'est bien au souverain, ou à son représentant désigné, de dire concrètement ce qu'il en est²⁴.

Cela est possible malgré le fait que la loi naturelle autorise les individus à détenir des droits de propriété avant l'institution du politique, car, selon Tully, l'acte constitutif du politique implique un renoncement au droit naturel de propriété conçu comme un droit absolu : l'individu qui entre en société consent à abandonner son pouvoir d'appropriation naturelle et à le remettre dans les mains de la communauté pour qu'elle en définisse la substance et l'étendue²⁵.

En s'appuyant tous deux sur une étude attentive du texte des *Deux traités*, Tully et Spitz montrent ainsi que la plupart des passages qui semblent à première vue condamner toute intervention du pouvoir politique sur la propriété des individus et aller dans le sens de la thèse de Macpherson n'excluent en fait nullement la possibilité qu'un gouvernement légitimement institué définisse et limite les droits de propriété individuels de façon non arbitraire et conformément à ce qui a été décidé par le pouvoir souverain. Comme l'écrit Spitz : « tout prélèvement sur la propriété qui reçoit la sanction de la majorité des membres du corps politique est *ipso facto* légitime²⁶ ».

Contrairement à l'interprétation classique qui voyait dans toute atteinte au droit de propriété individuelle un motif légitimant la révolte, Tully et Spitz soutiennent donc que la propriété individuelle dans la société civile lockéenne n'est qu'une concession faite à l'individu par la communauté. Le gouvernement est en droit d'édicter des lois qui régulent les droits de propriété individuels, à condition bien entendu que cette régulation des droits de propriété ait lieu dans le cadre législatif légitime défini par Locke dans le reste de sa théorie politique.

2. Théorie de la propriété ou de l'appropriation ?

Comment des interprétations aussi contradictoires que celles de Macpherson et Nozick d'un côté, et celles de Tully et Spitz de l'autre ont-elles pu être dérivées d'un seul et même texte ? Répondre à cette question implique de revenir au texte et d'essayer de retrouver, en deçà des interprétations ultérieures, la démarche qui était celle de l'auteur au moment de rédiger son texte qui a été interprété de manières si différentes. Dans cette section, nous essaierons donc de saisir quelle était l'« intention théorique » de Locke et quelles étaient les contraintes dont il devait tenir compte lorsqu'il rédigeait

24. Spitz, « Locke et le droit d'appropriation », p. 84.

25. Tully, *Locke. Droit naturel et propriété*, p. 223.

26. Spitz, « Locke et le droit d'appropriation », p. 84.

ce fameux chapitre, en postulant que la compréhension de cette intention nous permettra, dans la troisième section, d'éclairer l'origine des divergences interprétatives que nous avons exposées.

Pour éclairer notre propos, il est utile au préalable d'opérer une distinction entre les concepts de « théorie de l'appropriation » et de « théorie de la propriété ». Une théorie de l'appropriation cherche à expliquer comment un individu peut acquérir un titre de propriété légitime sur une chose ou sur des terres originellement communes ou inappropriées. Elle est concernée par les modalités de l'appropriation en deçà du politique, en fonction de la nature de la chose appropriée et en référence à une norme de justice transcendante qui n'est pas la justice des hommes. Une telle théorie de l'appropriation n'est pas donc pas concernée par le contenu effectif du droit de propriété, par les modalités de son transfert, ou par les limites que peut y mettre le gouvernement qui n'est pas encore institué. Il s'agit bien plutôt de définir sous quelles conditions des choses encore inappropriées peuvent devenir la propriété légitime d'un individu, indépendamment d'une définition positive qui clarifie quels droits précis recouvre le droit de propriété. Le cadre d'une telle réflexion est l'état de nature, ou un état pré- ou a-politique, qui permet de penser l'appropriation en deçà des normes que l'institution du gouvernement civil pourra par la suite édicter.

Une théorie de la propriété doit par contre définir la substance même de ce droit de propriété dans la société civile, le « faisceau de droits » qu'il recouvre, ce qu'il autorise et interdit, et ce, en fonction de son articulation au politique, et en particulier de la manière dont la définition positive de la propriété affecte les relations que les citoyens entretiennent entre eux. Alors que le cadre dans lequel est développé une théorie de l'appropriation est un état pré-politique, comme l'état de nature, celui d'une théorie de la propriété est par destination la société civile dans laquelle on ne saurait envisager que le contenu du droit de propriété ne soit défini positivement. Une théorie de la propriété doit en outre établir les modalités des transferts de propriété, définir comment se terminent les titres de propriété, et clarifier les limites que le pouvoir politique peut mettre à l'étendue ou à la jouissance de ce droit. Le droit de propriété inclut-il le droit de détruire la chose ou d'en faire un usage contraire à l'intérêt général? Tous les échanges et dons sont-ils légitimes? Une inégalité de richesses entre les citoyens qui crée des rapports de dépendance et ridiculise l'idée d'égalité démocratique peut-elle être légitimée par ce même pouvoir politique? Ces questions ne relèvent pas d'une théorie de l'appropriation, mais bien d'une théorie de la propriété, qui règle en fait autant les rapports des hommes aux choses que les rapports des hommes entre eux.

Cette distinction n'est évidemment pas hermétique, car une théorie de la propriété doit également expliquer comment les individus peuvent acquérir une propriété sur certaines choses (qu'elles aient été auparavant appropriées ou non) et doit donc reposer sur une théorie de l'appropriation

et l'intégrer. Mais cette distinction nous permet de souligner qu'expliquer comment les individus acquièrent un droit de propriété sur des choses inappropriées et définir le contenu des droits qu'ils peuvent exercer dans la société civile sur la chose appropriée sont deux entreprises théoriques très différentes.

Or cette distinction est particulièrement pertinente dans le cas qui nous occupe, car elle nous permet de comprendre que l'entreprise de Locke, lorsqu'il rédige le cinquième chapitre du *Second traité*, n'est nullement d'élaborer une théorie de la propriété au sens établi par la distinction posée ci-dessus, mais bien plutôt de montrer comment les individus qui originellement ne possèdent rien, si ce n'est leur corps et leur travail, peuvent s'approprier les choses communes. Autrement dit, nous pensons que, contrairement à ce que son titre annonce, Locke n'élabore pas dans le cinquième chapitre une « théorie de la propriété » mais bien une « théorie de l'appropriation »²⁷. Le problème réside dans le fait que la plupart des commentateurs et interprètes de Locke, lisant ce chapitre dans le contexte qui était le leur, y ont cherché (et trouvé) une « théorie de la propriété » là où ne se trouvait en fait qu'une « théorie de l'appropriation ». Selon cette hypothèse, c'est même précisément parce que Locke ne dit pratiquement rien de ce que devrait être le droit de propriété dans la société civile — ce qui n'est pas son sujet — que les interprètes ont pu reconstruire « ce qu'il n'a pas écrit » dans des directions aussi divergentes. Pour étayer notre hypothèse, nous commencerons par examiner l'« intention théorique » de Locke afin de déterminer quel était son objectif au moment d'écrire le cinquième chapitre, puis nous procéderons par la négative en examinant les lacunes de sa supposée « théorie de la propriété ».

L'intention théorique de Locke dans le cinquième chapitre

En premier lieu, pour comprendre l'« intention théorique de Locke », il nous faut commencer par examiner la destination politique des *Deux traités*, et la place qu'occupe le chapitre V dans la démonstration qui aboutit à la thèse centrale de l'ouvrage, la légitimation du droit de résistance.

Si leur publication tardive en 1689 a longtemps fait passer les *Deux traités* pour une légitimation *a posteriori* de la Glorieuse Révolution, les travaux de Peter Laslett sur la genèse de leur écriture ont montré que Locke a plutôt rédigé cet ouvrage majeur dans le contexte de la crise de l'exclusion

27. À ce titre, cette distinction n'est pas *lockéenne* dans le sens où il serait abusif de dire que Locke en a tenu compte en rédigeant le texte. Cette distinction que nous proposons est plutôt un outil intellectuel qui nous permet de mieux distinguer *a posteriori* ce que Locke voulait faire (fonder l'appropriation dans l'état de nature), et ce que bon nombre de ses commentateurs ont cherché dans son texte (une théorie de la propriété dans la société civile).

entre 1679 et 1681²⁸. Le conflit entre les *whigs* et les *tories* quant au droit du parlement d'exclure Jacques de la succession royale battait alors son plein, et différents manuscrits attestent le fait que Locke travaillait déjà à ce moment à une réfutation des thèses absolutistes soutenues par les *Tories*. L'élément qui précipite la rédaction des *Deux traités* serait la publication, en janvier 1680, du *Patriarcha* de Sir Robert Filmer. Face à l'urgence de réfuter les nouveaux arguments que l'ouvrage, largement diffusé, développait en faveur de l'absolutisme, Locke aurait suspendu l'élaboration et l'écriture de l'ouvrage de philosophie politique qui allait devenir le *Second traité*, pour se consacrer entièrement à la réfutation des thèses du *Patriarcha* de Filmer²⁹. Une fois cette réfutation menée à bien dans le *Premier traité du gouvernement civil* (dont la fin ne nous est pas parvenue), Locke put reprendre son travail théorique et étayer sa critique, initialement dirigée contre les thèses de Filmer, sur une théorie positive du gouvernement qui exclut tout droit arbitraire du souverain sur les individus. Ce qu'il fit dans le *Second traité*.

Dans ce contexte, on peut comprendre que l'objectif de Locke, qui était notoirement proche des *Whigs* et de leur leader, le comte de Shaftesbury, ait été double en écrivant les *Deux traités*³⁰. Dans le premier traité, il

28. Peter Laslett, « Introduction », in *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960. Quoiqu'il rejoigne Laslett sur la plupart de ses conclusions, Ashcraft nuance et reprend avec intérêt certaines des affirmations de Laslett sur la date et le contexte exact d'écriture du *Second traité*, dont l'essentiel aurait été écrit après l'hiver 1679-1680 comme le soutenait Laslett (Richard Ashcraft, « Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government: Radicalism and Lockean Political Theory », *Political Theory*, vol. 8, n° 4, 1980, p. 429-486; Ashcraft, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*.)

29. À partir d'une étude minutieuse des éditions des textes de Filmer utilisés et cités par Locke, Laslett soutient que le penseur *Whig* aurait en fait commencé par rédiger le début du *Second traité* (vraisemblablement les paragraphes 1 à 22, ou 1 à 57 de ce texte). La publication du *Patriarcha*, aurait interrompu ce travail théorique, et Locke aurait alors rédigé le *Premier traité*. Après quoi, Locke aurait terminé la rédaction du *Second traité* (Laslett, « Introduction », p. 59.). Comme le souligne Laslett, cette interprétation a le mérite de souligner que le *Second traité*, loin d'avoir été écrit sous l'influence exclusive du contexte politique, est le fruit d'une longue réflexion de Locke sur les fondements du pouvoir politique, interrompue par la nécessité de réfuter Filmer à la suite de la publication du *Patriarcha* en 1680. Ashcraft nuance cependant cette interprétation en faisant valoir que le *Second traité* tenait plus du tract politique radical que d'un ouvrage de philosophie politique modéré.

30. Sur ce sujet, voir en particulier le brillant ouvrage de Ashcraft qui est tout entier consacré à éclairer les liens de Locke avec les milieux radicaux des *whigs* et à en étudier l'influence sur sa pensée politique: Ashcraft, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*. Ashcraft souligne avec beaucoup de justesse que le *Second Traité*, par le langage qu'il mobilise et par les conclusions qu'il atteint appartient bien plutôt à cette branche radicale des *whigs* qui, renonçant à la voie parlementaire pour atteindre leurs objectifs, en viennent à légitimer l'action violente et la révolution (Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government: Radicalism and Lockean Political Theory*, p. 431). Voir également les travaux de John Dunn qui retracent et étudient l'influence qu'a pu avoir le contexte historico-politique sur la philosophie politique de John Locke, et en particulier le chapitre consacré aux *Deux traités* et à la question de l'exclusion: Dunn, *La pensée politique de John Locke*, p. 53-66.

cherchait avant tout à réfuter Filmer et à décrédibiliser sa théorie d'un pouvoir politique absolu que les monarques auraient hérité d'Adam. Dans le second, il essayait de développer un solide édifice théorique qui réfute toute prétention à l'absolutisme d'un gouvernement quel qu'il soit. Or, comme Sir Robert Filmer légitimait l'autorité politique du Monarque par le pouvoir propriétaire total sur le monde qu'Adam aurait reçu de Dieu et transmis par après aux souverains par héritage, réfuter Filmer impliquait de soustraire à cette théorie simpliste une nouvelle théorie de l'appropriation, qui ne fasse pas dépendre tout droit de propriété de la volonté arbitraire d'un souverain³¹. Et Locke se devait d'articuler cette nouvelle théorie à l'ensemble de sa philosophie politique et à son aboutissement, le droit de résistance, afin de réfuter toute prétention absolutiste de toute forme de gouvernement, qu'il soit monarchique ou parlementaire. Atteindre ce double objectif impliquait donc nécessairement de repenser la question de la genèse de la propriété.

Lors de la rédaction du cinquième chapitre dédié à cette tâche, Locke devait encore tenir compte de deux contraintes plus spécifiques. D'abord, comme le souligne Ashcraft, la question de la propriété était un enjeu crucial lors des débats autour de la crise de l'exclusion qui constituent le contexte d'écriture des *Deux traités*³². Les *tories* accusaient les *whigs* de poursuivre des politiques égalitaristes et de vouloir remettre en question le droit à la propriété privée, tandis que les *whigs* soulignaient qu'un droit de propriété qui dépendait tout entier de la bonne volonté du Roi n'offrait que peu de garanties à son détenteur contre l'arbitraire. Loin d'être seulement théorique, le débat était lourd d'enjeux puisqu'il s'agissait de gagner le soutien des différentes classes propriétaires (marchands, petite bourgeoisie, et en particulier la *gentry* et son influence populaire), qui, vivant de leur propriété, désiraient obtenir des garanties quant aux desseins égalitaristes ou non des *whigs*. Comme l'écrit Ashcraft :

Les *whigs* avaient besoin de trouver un moyen de réconcilier le langage de l'égalité, les droits naturels et l'idée que toute propriété a été originellement

31. La théorie de Filmer amalgame en fait l'autorité politique, l'autorité paternelle et l'autorité propriétaire en un seul et même concept d'autorité absolue qu'Adam aurait directement reçu de Dieu et transmis exclusivement à ses descendants par don ou héritage. Ceux-ci sont ainsi devenus les seuls dépositaires de cette autorité totale sur les hommes et les choses : « Le premier gouvernement du monde fut monarchique, en l'espèce du père de toute chair. Puisque Adam avait reçu l'ordre de se multiplier et de peupler la terre, et aussi de la soumettre, et qu'il avait reçu la domination de toutes les créatures, il était par là le monarque du monde entier ; nul de ses descendants n'avait le droit de rien posséder, sauf par son accord ou avec sa permission, ou encore en lui succédant » (Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, *op. cit.*, p. 187-188, cité par John Dunn, *La pensée politique de John Locke*, *op. cit.*, p. 74). On peut résumer cette théorie de la propriété par la formule de Ryan : « Dieu a donné la terre à Adam, et les individus ont hérité des droits de propriété qu'Adam avait créé par la suite » (Alan Ryan, *Property and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 17).

32. Ashcraft, *Revolutionary politics and Locke's Two Treatises*, p. 228-285.

donnée « en commun » au genre humain avec une justification des droits de propriété pour se défendre contre les accusations de vouloir niveler (*level*) les propriétés des hommes que les *tories* leur attribuaient sans cesse dans leurs sermons et pamphlets exclusionnistes³³.

Comme Ashcraft, nous pensons que le cinquième chapitre a été écrit au moins en partie pour solutionner ce problème théorique crucial pour la cohérence de la propagande *whig*, et donner des garanties claires à la *gentry* et aux classes propriétaires que leur soutien aux *whigs* n'équivaudrait pas à un soutien à des politiques qui remettraient en cause leurs propriétés.

Ensuite, il faut souligner l'insertion de la question de la propriété dans le cadre conceptuel défini par la loi naturelle. Comme de très nombreux commentateurs l'ont souligné, le souci théologique de Locke était tout sauf secondaire³⁴. Jean-Fabien Spitz en particulier a montré que, pour Locke, la loi civile ne tirait sa légitimité que de sa conformité à la loi naturelle, qui fournit en quelque sorte l'étalon à partir duquel les individus peuvent juger de la légitimité ou non de la loi civile, et le cas échéant résister à un pouvoir illégitime³⁵. Pour être légitime, toute loi civile ne saurait être contraire aux prescriptions de la loi de nature, dont Locke nous dit que le premier et principal commandement est que « *l'homme doit être préservé* autant que cela est possible » (II, §16). La pensée politique de Locke se développe dans ce cadre : l'homme a été créé par Dieu, il est sa propriété et ne saurait enfreindre légitimement les visées que son créateur avait pour lui en le créant (II, §6). Ce dessein, que l'on peut connaître par l'exercice de la Raison, est que l'homme prospère, et par son labeur assure sa subsistance et se multiplie (ce qui implique que le travail soit également un commandement relevant de la loi naturelle). Or, si le monde a été donné en commun aux hommes pour qu'ils assurent leur subsistance, comment expliquer l'apparition de la propriété privée, pourtant indispensable à l'incorporation d'aliments nécessaires à la subsistance ? C'est ce problème qui ouvre le cinquième chapitre, dont la résolution est d'autant plus complexe que, d'une part, « les obligations de la loi de nature ne cessent pas dans la société » (II, §135) et, d'autre part, Locke se devait de répondre aux thèses de Grotius et de Filmer dont les écrits sur le sujet faisaient référence (cf. *infra*). Il s'agit donc de voir que la pensée de Locke sur la propriété évolue dans les bornes fixées par sa conception de la loi de nature, dont il est évident qu'elle est tout sauf secondaire ou instrumentale³⁶.

33. *Ibid.*, p. 251. Traduction par nos soins.

34. C'est d'ailleurs en partie la prise au sérieux de ce souci théologique qui a fondé le renouveau des études lockéennes dans les années d'après-guerre. Voir entre autres : Tully, *Locke. Droit naturel et propriété* ; Dunn, *La pensée politique de John Locke* ; Jean-Fabien Spitz, « Présentation », in *Morale et loi naturelle*, Paris, Vrin, 1990 ; John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, 2009, p. 103-120.

35. Spitz, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, p. 215-288.

36. Sur le statut de la loi naturelle pour Locke, voir l'ouvrage « *Morale et loi naturelle* », qui rassemble différents textes de Locke sur le sujet (cf. également l'excellente présentation qui

Pour résumer, Locke devait donc tenir compte de quatre contraintes majeures qui enserrent et définissent son intention théorique. Il devait : 1) opposer à l'approche filmerienne une théorie de l'appropriation qui ne fasse pas dépendre le droit de propriété de la volonté arbitraire d'un souverain ; 2) articuler cette théorie de la propriété au raisonnement qui aboutit à la légitimation du droit de résistance ; 3) donner des garanties aux classes possédantes que les *whigs* respecteraient le droit de propriété pour les rallier à leur cause ; et 4) articuler le droit de propriété aux exigences posées par sa conception de la loi naturelle.

En gardant ces contraintes à l'esprit, on peut alors comprendre que l'intention théorique de Locke dans le cinquième chapitre n'était pas de théoriser ce que devrait être le droit de propriété dans la société civile. Il s'agissait plutôt, d'une part, pour réfuter Filmer, de démontrer que la loi naturelle autorise les individus à acquérir des droits de propriété sur les choses et les terres indépendamment de tout consentement et de tout pouvoir arbitraire d'un monarque qui aurait hérité de la propriété du monde de ses ancêtres (et en dernière instance de Dieu). Le fait que ce soit le travail — ce devoir moral qui seul permet d'augmenter les ressources et de faire fructifier les moyens de subsistance du genre humain — qui fournisse la solution du problème dans les cadres de la loi naturelle n'est à ce titre pas anodin. Et, d'autre part, pour démontrer par la suite qu'il existe un droit de résister à un pouvoir illégitime, il s'agissait surtout de situer l'apparition des titres de propriété légitimes en-deçà de l'institution de la société civile. Raison pour laquelle Locke *doit* faire du droit de propriété un droit qui pré-existe au pouvoir politique.

Ce n'est en effet qu'en situant l'appropriation légitime dans l'état de nature que Locke peut soutenir que les individus instituent le gouvernement civil pour protéger leur vie, leur liberté et leur propriété dont la jouissance est toujours précaire dans l'état de nature. Ce qui a pour corollaire que le gouvernement qui s'attaquerait de manière arbitraire à ce que les individus voulaient protéger en entrant dans la société civile trahirait sa raison d'être et serait *de facto* illégitime. Établir que les individus sont légitimement propriétaires dans l'état de nature était donc une condition nécessaire pour aboutir à la conclusion qu'ils détiennent un droit de résistance face à une autorité qui se comporterait de façon arbitraire envers la propriété de ses sujets, et de cette manière fournir un fondement théorique aux thèses que soutiennent les *whigs* dans le débat sur le droit du parlement d'exclure Jacques de la succession de Charles II.

ouvre le volume par J.-F. Spitz) : John Locke, *Morale et loi naturelle. Textes sur la loi de nature, la morale et la religion*, Paris, Vrin, 1990. Le chapitre que Rawls consacre à la loi naturelle chez Locke dans ses leçons sur l'histoire de la philosophie politique est également éclairant : Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 103121.

Ce passage issu du §222, qui conclut et résume la thèse centrale du *Second traité*, illustre bien cette articulation nécessaire du droit de propriété au droit de résistance :

La raison pour laquelle les hommes entrent en société, c'est la préservation de leur propriété [...]. On ne peut donc jamais supposer à la société la volonté que le législatif ait le pouvoir de détruire ce que chacun a le dessein de préserver en entrant en société, et ce qui a motivé la soumission du peuple lui-même aux législateurs de son choix ; dès lors, chaque fois que *les législateurs tentent de s'emparer de la propriété du peuple ou de la détruire*, chaque fois qu'ils tentent de le réduire en esclavage en lui imposant un pouvoir arbitraire, ils se mettent eux-mêmes dans un état de guerre avec le peuple ; de ce fait, ce dernier est relevé de son devoir d'obéissance, et il est libre de recourir au commun remède dont Dieu a pourvu tous les hommes contre la force et la violence (II, §222, p. 159).

Autrement dit, il était indispensable à Locke, pour fonder sa théorie du droit de résistance, de montrer que l'institution du politique est l'œuvre d'individus *déjà* propriétaires, qui l'instituent (entre autres) *pour protéger leurs propriétés*. Le gouvernement légitime ne peut donc agir de façon arbitraire relativement aux propriétés individuelles qui préexistent à celui-ci. Aboutir à cette conclusion nécessitait de montrer préalablement comment la loi naturelle autorise les individus à s'approprier les terres et les choses en-deçà de l'institution du politique. Ce qui est précisément l'objet du cinquième chapitre.

Mais, et c'est là le point crucial, arriver à cette conclusion n'impliquait nullement d'élaborer une théorie de la propriété dans la société civile, c'est-à-dire une théorie de la propriété au sens de la distinction proposée ci-dessus. Locke devait uniquement, pour les besoins de son argumentation, fonder une théorie de l'appropriation conforme à la loi de nature en deçà de l'institution de la société civile. Il n'entrait donc pas du tout dans son dessein de préciser le contenu de ce droit de propriété, ni même de discuter la légitimité qu'a ou non le politique à réguler les propriétés des individus une fois que le gouvernement a été institué³⁷. Son intention lorsqu'il écrivait ce chapitre n'était pas de procéder à une théorie exhaustive de la propriété, de justifier moralement la propriété capitaliste de Macpherson ou républicaine de Tully. Son intention théorique était en réalité beaucoup plus restreinte, puisque Locke cherchait seulement à montrer comment l'appropriation conforme à la loi naturelle est possible dans l'état de nature, et préexiste à l'institution du gouvernement qui doit donc la respecter. Rien de plus. Il s'agit donc bien

37. Ce qui ne signifie pas pour autant que le gouvernement ne puisse pas réguler ces propriétés et soit obligé, pour demeurer légitime, de contempler les usages que font de leurs avoirs les individus propriétaires. Locke ne condamne en effet que l'exercice du « pouvoir arbitraire », et ne dit rien d'un pouvoir légitime qu'aurait le gouvernement pour réguler les propriétés individuelles. Nous développons ce point *infra*.

avant tout d'une théorie de l'appropriation. Ce qui explique à la fois la place du chapitre dans l'économie générale des *Deux traités*, ainsi que les quelques références ambiguës que Locke fait au droit dont pourrait disposer le gouvernement pour réguler le droit de propriété dans la société civile.

Les lacunes d'une hypothétique théorie lockéenne de la propriété

En second lieu, un autre constat permet d'étayer l'hypothèse selon laquelle l'objet du cinquième chapitre est d'élaborer une théorie de l'appropriation et non une théorie de la propriété: les quelques éléments qui pourraient fonder une théorie lockéenne du droit de propriété ne se trouvent pas dans le cinquième chapitre, mais sont disséminés dans l'ensemble du texte des *Deux traités*. Comme nous l'avons souligné, une théorie de la propriété ne s'attache pas tant à expliquer l'appropriation originelle en des temps immémoriaux qu'à définir le « faisceau de droits³⁸ » que recouvre le droit de propriété dans la société civile, ce qu'il autorise et ce qu'il interdit au propriétaire. Or il est possible d'esquisser, de manière partielle et incomplète (car ce n'était pas l'objet des *Deux traités*) les contours de ce que serait pour Locke un droit de propriété légitime dans la société civile. Mais pour cela, l'essentiel des éléments qui autorisent cette reconstruction se situent ailleurs que dans le cinquième chapitre. Pour étayer ce point, il s'agit d'examiner les éléments à partir desquels il est possible de reconstruire cette supposée « théorie lockéenne de la propriété ».

Le problème majeur d'une telle reconstruction hypothétique réside dans le fait que Locke ne précise pas le « faisceau de droits » que recouvre pour lui la propriété privée dans les *Deux traités*. Il n'en fait pas de définition « positive ». En conséquence de quoi bon nombre de commentateurs ont présumé que ce droit devait être un droit absolu sur la chose. Quoiqu'en l'absence d'une définition positive de la propriété privée il faille accepter ce point de départ, il est cependant évident que la conception lockéenne de la propriété ne partage que peu de choses avec cette idée du droit de propriété comme droit « absolu » de la volonté individuelle sur la chose (que l'on retrouve par exemple encore chez les libertariens). À tout le moins, le droit de propriété tel que défini par le pouvoir civil doit, comme toute autre norme, être conforme aux prescriptions de la loi naturelle, comme a pu le montrer Spitz³⁹. Mais il y a plus: dans les rares passages où Locke s'exprime sur la propriété en tant que telle (et non sur l'appropriation), il tend plutôt à en limiter et en encadrer l'exercice qu'à défendre une forme absolue de ce droit. Dans la mesure où ces limites constituent l'essentiel de ce que Locke nous dit de la nature du droit de propriété légitime dans la société civile, et

38. Selon l'expression d'Honoré; voir son célèbre article: A. M. Honoré, « Ownership », in *Oxford Essays in Jurisprudence*, Oxford, A. G. Guest, 1961, p. 107147.

39. Spitz, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*.

donc de sa « théorie de la propriété », nous présentons brièvement les trois principales limites qu'un examen du texte permet de dégager⁴⁰.

Tout d'abord, l'interdiction de s'approprier une chose dont l'individu n'a pas d'usage et ainsi la gaspiller (cf. supra p. 346) peut être prolongée et érigée comme une interdiction de détruire sans usage ou de gaspiller toute chose une fois que celle-ci a été appropriée. Cette première limite, qui est en effet formulée dans le cinquième chapitre, est avant tout développée comme une restriction au droit d'appropriation⁴¹, mais nous pouvons en déduire que si une appropriation qui laisse se détruire sans usage pour le genre humain les choses appropriées est illégitime, c'est qu'une telle destruction inutile d'une propriété individuelle est en tant que telle illégitime pour Locke. L'argument de Locke s'appuie d'ailleurs sur la loi naturelle qui stipule que « Dieu n'a rien fait pour l'homme afin qu'il le gâche et le détruise⁴² », ce qui implique qu'une théorie lockéenne de la propriété ne conférerait certainement pas au détenteur d'un droit de propriété le droit de détruire la chose de manière inutile⁴³. Cette limite vaut donc à la fois pour le droit d'appropriation et pour le droit de propriété.

En second lieu, la loi naturelle donne un droit aux enfants sur les biens du père, qui ne peut donc en disposer de façon absolue : sa volonté est limitée par le droit que ses enfants ont sur ses biens. Locke avance cette idée d'abord dans le cadre de ses discussions sur l'héritage, dans le *Premier traité* aux paragraphes I, §86, §87 et §88, puis dans le *Second*, dans le chapitre XVI sur la conquête, lorsqu'il soutient que le conquérant, vainqueur d'une guerre juste, n'a pas de droit sur cette part de la propriété du père qui est due aux enfants. Ceux-ci n'ayant pas pris part au conflit, ils conservent un droit sur

40. La tradition des commentateurs distingue en général deux limites au « droit de propriété » (l'interdiction de « gaspiller » et la « clause de suffisance ») sans distinguer entre droit de propriété et droit d'appropriation comme nous proposons de le faire. Notre propos ici n'étant pas de discuter les limites au droit d'appropriation mais au droit de propriété, nous ne discutons donc pas ici la « clause de suffisance » (*Enough and as good left for others*) qui est une limite au droit d'appropriation en tant que tel, et mériterait un article à part pour être discutée sérieusement.

41. Voir particulièrement le paragraphe II, §31. Le fait que Locke évoque explicitement cette limite dans le cinquième chapitre ne remet cependant pas en cause l'hypothèse que nous essayons de démontrer. Car l'interdiction de gaspiller est une limite qui s'applique à la fois au droit d'appropriation et au droit de propriété. Traitant de l'appropriation légitime, Locke formule en même temps une limite qui vaut aussi pour le droit de propriété, bien qu'il en traite pour montrer comment elle limite l'appropriation originelle (avant l'invention de la monnaie).

42. II, §31, p. 24.

43. La question de ce que serait une « destruction utile » de la chose reste évidemment ouverte. Certaines destructions sont immédiatement utiles à l'homme, la nutrition par exemple, tandis que d'autres ne le sont que de manière indirecte, comme par exemple une destruction d'aliments opérée en vue de réaliser une opération spéculative en réduisant l'offre de denrées disponibles. Quoique l'utilité de la seconde destruction puisse être défendue d'un point de vue utilitariste, les exemples utilisés par Locke montrent bien qu'à ses yeux la première destruction est légitime, mais pas la seconde.

cette part de la propriété de leur père qui leur est donc toujours légitimement due. Les enfants disposent d'une sorte de droit de propriété « par avance » sur la propriété du père qui ne peut donc en disposer *absolument* comme il le désire⁴⁴. La propriété privée est, de manière plus générale pour Locke, immédiatement grevée et insérée dans le tissu des obligations familiales, et à ce titre ne constitue certainement pas un droit individuel absolu :

Les hommes ne sont pas propriétaires de ce qu'ils ont uniquement pour eux-mêmes, leurs enfants partagent ce droit, et ont d'une certaine manière un droit joint à celui de leurs parents sur ces possessions qui deviennent totalement leurs, lorsque la mort ayant mis fin à l'usage que leurs parents en avaient, a dépouillé ceux-ci de leurs possessions; c'est là ce que nous appelons héritage (I, §88)⁴⁵.

Les différents passages où Locke traite de l'héritage nous permettent ainsi de penser que la très lacunaire théorie lockéenne de la propriété conférerait une place importante à la cellule familiale dans les modalités d'exercice et de contrôle de la propriété. Et même, selon Tully : « En son acception classique, ce droit [de propriété] n'est pas, pour Locke, un droit individuel. C'est un droit exercé par toute la famille, et même, si nécessaire, par tous les individus reliés par les liens du sang (I, §90)⁴⁶. » Pour Locke, la propriété semble donc plus être affaire de famille que d'individu, et ces obligations vis-à-vis de la famille limitent l'emprise potentiellement absolue que pourrait détenir l'individu sur sa propriété.

Troisièmement, conformément à la loi naturelle qui fait de la préservation du genre humain dans son ensemble le critère légitime de toute loi civile, le nécessaire en danger de mort dispose d'un droit sur la propriété de ceux qui ont suffisamment pour que leur subsistance ne soit pas affectée par ce prélèvement (I, §42). Comme l'écrit Locke :

Dieu, Seigneur et Père de tous les hommes, n'a accordé à aucun de ses enfants un droit de propriété sur la part qu'il a reçue des biens de ce monde tel qu'il ne doive accorder à son semblable dans le besoin un droit sur les biens que lui-même possède en sur-abondance; de telle sorte que [ce droit] ne peut lui être justement refusé, lorsque ses désirs impérieux l'appellent⁴⁷.

44. Voir particulièrement le paragraphe I, §90. C'est parce que les enfants, nés faibles et incapables, ont un droit à être nourris et entretenus aussi confortablement que la condition des parents le permet, qu'ils ont également un droit sur la propriété de leurs parents lors du décès des derniers. Car, selon Locke, ce soin qui est « dû » aux enfants, cette forme de droit sur la propriété des parents de leur vivant, peut être étendu et leur donner un droit à hériter de la propriété de leurs parents à leur décès. Il faut remarquer que ces considérations sur l'héritage ne sont pas formulées, dans le cadre d'une élaboration théorique du droit de propriété, mais d'une réfutation des thèses de Filmer.

45. Locke, *Two Treatises of Government*, p. 207. Ma traduction.

46. Tully, Locke, *Droit naturel et propriété*, p. 190.

47. I, §42 (Locke, *Two Treatises of Government*, p. 170). Ma traduction. Sur le droit/devoir de charité, voir également l'article : Steven Forde, « The Charitable John Locke », *The Review of Politics*, vol. 71, n° 3, juillet 2009, p. 428-458.

Cela implique que, dans une société où de tels nécessiteux existent, le droit de charité leur donne un droit légitime sur la propriété de chaque individu qui dispose de plus que le nécessaire pour sa subsistance. De la sorte, l'intégrité d'aucune propriété au-dessus d'un certain minimum ne serait garantie par l'autorité civile tant que des formes extrêmes de misère coexistent avec des patrimoines individuels plus ou moins abondants, puisque ces nécessiteux auraient le droit d'exiger la part de la propriété de tel ou tel nanti si elle est nécessaire à leur survie.

Alors que les affirmations qui ont trait à l'héritage ainsi que les limites au droit de propriété que nous avons distinguée (interdiction de détruire inutilement la chose, droit des enfants sur la propriété du père, et devoir de charité envers le nécessiteux) sont des clauses majeures de ce qui aurait pu constituer une véritable théorie lockéenne de la propriété, Locke ne nous entretient de ces clauses qu'au détour de ses discussions sur d'autres sujets. Si l'on accepte l'interprétation classique selon laquelle le chapitre V est consacré à élaborer une théorie de la propriété, on ne comprend dès lors pas pourquoi les considérations les plus importantes sur le droit de propriété se trouvent essentiellement ailleurs que dans le chapitre dévolu à ce sujet. Ce qui s'explique par contre aisément dans le cadre de l'hypothèse que nous soutenons : il est normal que le chapitre consacré à la propriété ne fasse aucune mention des clauses essentielles d'une lacunaire et hypothétique « théorie lockéenne de la propriété », puisque dans ce chapitre Locke cherche en réalité à poser les bases d'une théorie de l'appropriation et non d'une théorie de la propriété.

3. Ambiguïté et mésinterprétations du cinquième chapitre

Est-ce à dire pour autant qu'on ne trouve aucun élément d'une théorie de la propriété dans le cinquième chapitre de Locke ? Une telle affirmation est abusive et rate l'ambiguïté fondamentale qui a précisément permis les interprétations divergentes de ce texte. Cette ambiguïté trouve son origine dans l'affirmation lockéenne selon laquelle l'appropriation par le travail est conforme à la loi naturelle, ce qui implique que certaines des prescriptions de la loi naturelle dépassent le cadre de l'état de nature. Ce statut « naturel » du droit d'appropriation émerge du contexte théorique jurnaturaliste dans lequel s'inscrit Locke, et du dialogue qu'il entretient avec ses prédécesseurs (Grotius, Puffendorf) et particulièrement avec son adversaire principal, Sir Robert Filmer dont il connaît très bien les écrits et auquel il répond.

Or Filmer reproche justement à Grotius de n'avoir pas réussi à clarifier les prescriptions de la loi naturelle sur la propriété privée :

Grotius nous dit qu'à l'origine régnait la communauté des biens, selon la loi de nature ; mais il ajoute aussitôt qu'une fois apparue la propriété, la jouissance des biens en commun devint contraire à cette même loi de nature. D'où il ressort que, d'une part, cette loi naturelle — dont on nous disait que Dieu lui-

même n'en saurait modifier le contenu — est en fait fort changeante, et que c'est en son sein même que Grotius a installé la contradiction⁴⁸.

Élaborant sa propre théorie de l'appropriation, Locke se devait donc de ne pas prêter le flanc à la critique que Filmer adressait à Grotius, et ce d'autant plus que sa propre conception de la loi naturelle rejoignait celle de Filmer quant à son caractère éternel et immuable (cf. *supra*). Lorsqu'il écrit le cinquième chapitre, le propos de Locke est d'exposer les prescriptions éternelles de la loi de nature quant à l'appropriation originelle. Ce qui implique indirectement que ces prescriptions, pourtant propres à l'appropriation, doivent valoir dans l'état de nature comme dans la société civile. Autrement dit, les prescriptions de la loi naturelle valant pour le droit d'appropriation dans l'état de nature peuvent donc valoir également pour le droit de propriété dans la société civile.

C'est par exemple le cas pour la première limite que Locke met au droit d'appropriation dans l'état de nature. Comme nous l'avons vu, la loi naturelle interdit l'appropriation qui engendrerait la destruction inutile de la chose. Or, puisque la loi naturelle ne suspend pas ses prescriptions lors du passage à l'état civil et que cette prescription repose sur l'interdiction de gaspiller des choses qui pourraient être utiles, il en résulte qu'une limite posée initialement au droit d'appropriation limite également le droit de propriété dans la société civile. L'extrapolation est ici légitime, et c'est cette même logique qui explique qu'alors que Locke s'attache avant tout à élaborer une théorie de l'appropriation on puisse trouver dans le texte du cinquième chapitre les « germes » d'une théorie de la propriété.

Mais ici se pose un double problème. D'une part, ces extrapolations ne sont pas l'œuvre de Locke qui, nous l'avons vu, en écrivant avait pour objectif principal de légitimer l'appropriation originelle et non d'élaborer une théorie de la propriété. Et d'autre part, toutes les prescriptions de la loi naturelle ne peuvent être exportées dans l'état civil telles quelles. Certaines d'entre elles n'ont par exemple de sens que dans l'état de nature. C'est le cas de l'argument du « mélange du travail à la chose » : il ne vaut que lorsque la chose ou la terre est encore inappropriée, ce qui en restreint conséquemment la portée puisque dans la société civile les individus ne font pour ainsi dire jamais face à des terres ou des choses inappropriées.

Le débat sur le droit du second travailleur illustre bien les problèmes que pose ce type d'extrapolations. En effet, si en vertu de la loi naturelle c'est le travail qui constitue le titre légitime de la propriété, pourquoi le second travailleur, qui a mêlé son travail de la même manière que le premier à la chose ou à la terre, ne peut-il également en devenir le propriétaire légi-

48. Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, Oxford, Basil Blackwell, 1949, p. 274. Ma traduction.

time (ou à tout le moins de la valeur que son travail a produit)⁴⁹? Si nous postulons que cette question est soulevée dans l'état de nature et que les terres disponibles pour l'appropriation sont abondantes, la réponse de Locke est immédiate: le second travailleur ayant le droit de faire une appropriation similaire (en vertu de la clause de suffisance) doit respecter l'appropriation du travailleur qui a le premier mêlé son travail à la terre ou à la chose. Si le second travailleur travaille tout de même ce terrain ou cette chose qui ne lui appartient pas et qu'il ne récolte pas les fruits de son travail, c'est alors qu'il le fait en vertu d'un contrat qui lui est avantageux, faute de quoi il irait travailler sa propre terre ailleurs et pour lui-même, puisqu'il y a toujours des terres disponibles à approprier.

Mais si, quittant le cadre de l'état de nature pour celui de la société civile, nous considérons que toutes les terres ont déjà été appropriées, alors cette réponse n'est plus satisfaisante. « Que prescrirait alors la loi naturelle de Locke dans ce cas? », s'interrogent les commentateurs. Certains soulignent que, puisque le capital est le fruit d'un travail passé et accumulé, le capitaliste peut légitimement faire un usage différé de ce « travail passé » dont il est propriétaire et en tirer un avantage (*a fortiori* si en mettant son capital à disposition des travailleurs il améliore la situation de l'ensemble de la société). D'autres, se référant au *labour-mixing argument*, avancent qu'il est tout à fait contraire à la loi naturelle que le travail des non-propriétaires accroisse la propriété des oisifs car les ancêtres des seconds ont privé les premiers de la possibilité de s'approprier un terrain. Mais le texte de Locke ne contient pas de réponse à cette question. Ce qui apparaît comme tout à fait normal si l'on se rappelle que ce n'était pas là son propos. Comme nous l'avons montré, son objectif lorsqu'il écrivit ce cinquième chapitre était de montrer comment le premier travailleur peut acquérir un droit de propriété, puis comment ce droit de propriété limite l'action du gouvernement que ce premier travailleur participera à instituer. Le droit du second travailleur est une question que Locke ne se pose pas, mais à laquelle de nombreux commentateurs ont essayé de répondre à sa place dans des sens divers.

Lorsque l'on examine le texte de Locke, on ne trouve donc pas de réponse adressées directement aux questions que soulève une théorie de la propriété et que nous avons évoquées. On y trouve par contre les « germes » d'une théorie de la propriété susceptible de soutenir par extrapolation les thèses de Macpherson et de Nozick comme celles de Tully et de Spitz. Mais s'il est possible de mobiliser les concepts de Locke pour répondre aux ques-

49. La version moderne de cette question constitue le cœur de la critique socialiste du droit de propriété qui précisément s'appuie sur le droit du travailleur au produit de son travail: si le travail est le fondement naturel de l'appropriation, comment expliquer que, dans les relations de production capitalistes ou dans les relations de maître à serviteur, ce soit l'oisif qui s'approprie les choses ou les produits de la terre auxquels d'autres que lui ont mêlé leur travail? Voir également la discussion de cette question par John Petrov Plamenatz, *Man and Society, Political and Social Theory*, New York, McGraw-Hill Book, 1963, p. 247.

tions soulevées par le débat sur le droit du second travailleur ou sur l'héritage, il faut alors également assumer le fait qu'il s'agit d'extrapolations et que les commentateurs relisent le texte pour répondre à des questions que Locke ne s'était pas posées, ce que bon nombre peinent à faire, préférant chercher dans le meilleur des cas ce qu'aurait pu ou dû penser Locke de la question, et s'abrogeant ainsi son autorité. Nous comprenons alors comment des interprétations aussi différentes de ce texte ont été possibles⁵⁰.

Conclusion : problèmes d'extrapolation

Au terme de ces considérations, il apparaît donc que la théorie de Locke, telle qu'exposée dans le cinquième chapitre du *Second traité* est en fait sous-déterminée. Elle n'expose pas une théorie de la propriété à proprement parler, contrairement à ce que le titre du chapitre suggère, mais une théorie de l'appropriation dans l'état de nature qui pose les bases théoriques indispensables au succès de la démonstration légitimant le droit de résistance, ce qui constitue l'objectif principal du *Second traité*. Locke ne prétend donc pas que le gouvernement légitimement institué ne puisse en aucune façon intervenir avec les droits de propriété précédemment acquis dans l'état de nature, comme le soutiennent Macpherson et Nozick, mais il ne prétend pas non plus que le gouvernement doive intervenir et redéfinir les droits de propriété lors du passage à la société civile comme le pensent Tully et Spitz. Au sein de la théorie lockéenne, il semble donc bien y avoir un espace conceptuel ouvert à une telle intervention régulatrice du gouvernement, mais la nature de cette intervention et la conception du droit de propriété qui la fonde restent relativement indéterminés dans le texte des *Deux traités*⁵¹. Parce que ce n'était pas son intention, Locke n'y présente aucune réelle théorie de la propriété qui préciserait l'étendue de ce droit et le domaine d'action légitime du gouvernement envers les propriétés individuelles.

Quoique d'un point de vue méthodologique il semble intuitivement incorrect de considérer qu'une théorie de l'appropriation puisse faire office de théorie de la propriété, il était cependant possible de prolonger les intui-

50. Sur ces questions de méthode et les problèmes soulevés par ce genre d'interprétations, voir également : Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas » ; David Leopold et Marc Stears, *Political Theory: Methods and Approaches*, OUP Oxford, 2008.

51. Tully et Spitz pointent ainsi, à raison selon nous, que certains passages elliptiques des *Deux traités* évoquent la possibilité d'une régulation de la propriété par le gouvernement, comme par exemple dans le paragraphe II, §45 : « les différentes communautés ont alors fixé les bornes de leurs territoires respectifs et, à l'intérieur, elles ont réglementé les propriétés de chacun des membres de la société ; par le contrat et l'accord, elles ont ainsi établi cette propriété, dont le travail et l'industrie avaient été les premiers fondements » (II §45, p. 34). Ce passage semble bien établir qu'il y a pour Locke la possibilité d'un moment positif de l'institution de la propriété privée par le gouvernement légitime, même s'il ne s'étend pas d'avantage sur le sujet. À nouveau, un tel silence étaye le fait qu'il ne souhaitait pas élaborer une théorie de la propriété.

tions de Locke comme ont pu le faire les libertariens de droite. Mais contrairement à ce que ceux-ci ont pu penser de leur démarche, cette extrapolation ne saurait se réclamer de Locke autrement que dans son inspiration et ne constitue pas non plus une théorie aboutie de la propriété. De même, les éternels débats sur l'interprétation correcte de la « clause lockéenne » n'ont d'intérêt que pour l'histoire des idées, car il serait naïf de penser qu'il suffirait de corriger la théorie de l'appropriation de Locke pour en faire une théorie de la propriété⁵². Assimiler comme le fait Nozick théorie de la propriété et théorie de l'appropriation pose en effet une série de problèmes importants qui ne peuvent simplement être résolus en postulant que, si les appropriations et les transferts ultérieurs sont justes, alors la distribution qui en résulte est juste elle aussi. Pour conclure, nous distinguons donc quelques-uns de ces problèmes qui, s'ils se posent à toute tentative de reconstruction de la théorie lockéenne de la propriété, minent selon nous en particulier la reconstruction naïve qu'en font les libertariens dans la mesure où leur théorie de la propriété repose toute entière sur l'idée qu'une appropriation juste limite le champ d'action légitime de l'autorité politique.

On peut d'abord se demander s'il est adéquat de légitimer la distribution des droits de propriété dans une société donnée en recourant à un état de nature hypothétique dans lequel on jugerait de la légitimité des premières appropriations en des temps immémoriaux et de leurs non moins hypothétiques transferts ultérieurs jusqu'au moment de juger la distribution présente. Outre le bien-fondé de la méthode, une telle démarche fait primer le droit du travail « passé » sur le travail « présent », puisque la distribution des biens et des capitaux est effectuée essentiellement en fonction de droits de propriété acquis dans le passé par les ancêtres plus ou moins lointains des individus qui composent la société aujourd'hui. Ce qui revient à soumettre le jugement sur la distribution présente à l'évaluation d'actes qui pour la plupart ne peuvent être rattachés aux individus vivants, de sorte que cette distribution originelle des droits de propriété ainsi que leurs transferts ultérieurs déterminent ce que peut espérer s'approprier le travail « présent » dont le caractère réellement appropriatif peut en laisser plus d'un dubitatif.

Il faut ensuite remarquer que le cinquième chapitre reste muet sur la transmission de la propriété d'individu à individu par contrat, don ou héritage, c'est-à-dire par une appropriation qui a lieu *sans travail* de la part du bénéficiaire. La question de l'appropriation « sans travail » est pourtant cruciale pour toute théorie qui pense la propriété dans un contexte où il n'existe

52. Cette approche est encore présente chez bon nombre d'auteurs (dont Eric Mack est l'exemple emblématique), et particulièrement chez ceux qui réfléchissent sur la propriété à partir de l'appropriation légitime. Voir : David Schmidtz, « The Institution of Property », *Social Philosophy & Policy*, vol. 11, n° 2, Summer 1994, p. 4262 ; Eric Mack, « The Natural Right of Property », *Social Philosophy & Policy*, vol. 27, n° 1, 2010, p. 5378.

plus de choses inappropriées, et toute tentative de prolonger la pensée de Locke ne saurait en faire l'économie.

De plus, toute tentative de reconstruction devrait définir positivement la nature et la teneur de la propriété privée (le faisceau de droits qu'elle recouvre); et cette entreprise ne trouvera que peu d'aide dans le texte de Locke. Nous avons en effet pu constater que c'est précisément parce que Locke s'abstient de définir ce qu'il entend par droit de propriété privée que ses commentateurs ont pu soutenir que ce droit était un droit absolu avec lequel l'État ne pouvait pas interférer. Or, comme en témoignent bien les réglementations modernes du droit de propriété, ce droit ne saurait être pensé comme implicitement absolu, mais doit au contraire s'intégrer au registre de normes de chaque société. Ce qui implique à la fois une définition et une limitation du droit de propriété privée, qui sont précisément l'objet d'une théorie de la propriété.

Extrapoler une théorie de la propriété à partir de la théorie lockéenne de l'appropriation impliquerait enfin de renoncer à l'argument du mélange du travail à la chose, qui ne vaut que dans un état de nature hypothétique caractérisé par une abondance de terres et de biens non rivaux. Cet argument qui se développe dans un cadre non conflictuel et non politique a en effet une portée trop limitée et abstraite pour fonder un réel principe d'appropriation dans la société civile. Il serait sans doute possible de remédier à cela en fondant la propriété privée sur une forme de propriété de soi ou de propriété du travail qui créerait la valeur de la chose, mais le texte de Locke n'est que de peu d'utilité pour entreprendre une telle reconstruction. De manière plus générale, le problème qui mine de l'intérieur ce genre de reconstructions, lesquelles essayent de prolonger une théorie de l'appropriation en une théorie de la propriété, réside dans les « cadres » très différents (état de nature par rapport à état civil) au sein desquels ces deux types de théorie prennent leur sens. Par sa perspective ancrée dans l'état de nature, la théorie de l'appropriation de Locke ne traite nullement de la dimension intrinsèquement conflictuelle et politique de la propriété, alors qu'il s'agit précisément du problème auquel doit s'attaquer une théorie de la propriété.

L'argument de la Simulation et le problème de la classe de référence : le point de vue du contextualisme dialectique

Paul Franceschi

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038211ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038211ar>

[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

Franceschi, P. (2016). L'argument de la Simulation et le problème de la classe de référence : le point de vue du contextualisme dialectique. *Philosophiques*, 43 (2), 371–389. <https://doi.org/10.7202/1038211ar>

Résumé de l'article

Je présente dans cet article une analyse de l'argument de la Simulation selon le point de vue du contextualisme dialectique, fondée sur le problème de la classe de référence. Je décris tout d'abord l'argument de la Simulation de manière détaillée. J'identifie ensuite la classe de référence et j'applique successivement l'argument à trois classes de référence distinctes : les simulations conscientes de leur propre nature de simulation, les simulations imparfaites et les simulations à immersion. Finalement, je montre qu'il existe trois niveaux de conclusion dans l'argument de la Simulation, selon la classe de référence choisie, qui engendrent des conclusions finales d'une nature très différente.

L'argument de la Simulation et le problème de la classe de référence: le point de vue du contextualisme dialectique

PAUL FRANCESCHI

Université de Corse
p.franceschi@univ-corse.fr

RÉSUMÉ. — Je présente dans cet article une analyse de l'argument de la Simulation selon le point de vue du contextualisme dialectique, fondée sur le problème de la classe de référence. Je décris tout d'abord l'argument de la Simulation de manière détaillée. J'identifie ensuite la classe de référence et j'applique successivement l'argument à trois classes de référence distinctes: les simulations conscientes de leur propre nature de simulation, les simulations imparfaites et les simulations à immersion. Finalement, je montre qu'il existe trois niveaux de conclusion dans l'argument de la Simulation, selon la classe de référence choisie, qui engendrent des conclusions finales d'une nature très différente.

ABSTRACT. — I present in this paper an analysis of the Simulation argument from a dialectical contextualist standpoint. This analysis is grounded on the reference class problem. I begin with describing in detail Bostrom's Simulation Argument. I identify then the reference class within the Simulation argument. I also point out a reference class problem, by applying the argument successively to three different reference classes: aware-simulations, imperfect simulations and immersion-simulations. Finally, I point out that there are three levels of conclusion within the Simulation Argument, depending on the chosen reference class, that yield each final conclusions of a fundamentally different nature.

1. L'argument de la Simulation

Je proposerai dans ce qui suit une analyse de l'*argument de la Simulation*, récemment décrit par Nick Bostrom (2003). Je m'attacherai tout d'abord à décrire en détail l'argument de la Simulation (SA), en mettant notamment l'accent sur la conséquence contraire à l'intuition qui en résulte. Je montrerai ensuite comment une telle conséquence peut être évitée, fondée sur l'analyse de la classe de référence qui sous-tend SA, sans qu'il soit nécessaire de renoncer à ses intuitions pré-théoriques.

L'idée générale qui sous-tend SA peut être ainsi énoncée. Il est très probable que des civilisations post-humaines posséderont une puissance de calcul informatique tout à fait hors de proportion avec celle qui est la nôtre actuellement. Une telle puissance de calcul extraordinaire devrait leur conférer la capacité de réaliser des simulations humaines tout à fait réalistes, telles notamment que les habitants de ces simulations aient une conscience de leur propre existence, en tous points similaire à la nôtre. Dans un tel contexte, on peut penser qu'il est probable que des civilisations post-humaines

consacreront une partie de leurs ressources informatiques à réaliser des simulations des civilisations humaines qui les ont précédées. Dans ce cas, le nombre des humains simulés devrait très largement excéder celui des humains authentiques. Dans de telles conditions, le fait de prendre en compte le simple fait que nous existons conduit à la conclusion qu'il est plus probable que nous fassions partie des humains simulés, plutôt que des humains authentiques.

Bostrom souligne ainsi que l'argument de la Simulation est basé sur les trois hypothèses suivantes :

- 1) il est très probable que l'humanité n'atteindra pas un stade post-humain.
- 2) il est très peu probable que les civilisations post-humaines réaliseront des simulations des races humaines qui leur sont antérieures.
- 3) il est très probable que nous vivons actuellement dans une simulation réalisée par une civilisation post-humaine.

et qu'il s'ensuit que l'une au moins de ces trois hypothèses est vraie.

Pour les besoins de la présente analyse, il s'avère également utile, à ce stade, de décrire la structure dichotomique sous-jacente de SA. La première étape du raisonnement consiste ainsi à considérer, par dichotomie, que : a) ou bien l'humanité n'atteindra pas un stade post-humain ; b) ou bien elle accédera effectivement à un tel stade post-humain. La première de ces deux hypothèses correspond à la disjonction (1) de l'argument. On considère ensuite l'hypothèse selon laquelle l'humanité accédera à un stade post-humain et poursuivra ainsi son existence durant de nombreux millénaires. Dans un tel cas, on peut également considérer qu'il est probable que les civilisations post-humaines posséderont à la fois la technologie et les aptitudes nécessaires pour réaliser des simulations d'humains. Une nouvelle dichotomie se présente alors : a) ou bien ces civilisations post-humaines ne réaliseront pas de telles simulations — il s'agit de la disjonction (2) de l'argument ; b) ou bien ces civilisations post-humaines réaliseront effectivement de telles simulations. Dans ce dernier cas, il s'ensuivra que le nombre d'humains simulés excédera largement celui des humains. La probabilité de vivre dans une simulation sera donc beaucoup plus grande que celle de vivre dans la peau d'un humain ordinaire. Il s'ensuit alors en conclusion que nous autres, habitants de la Terre, vivons probablement dans une simulation réalisée par une civilisation post-humaine. Cette dernière conclusion constitue la disjonction (3) de l'argument. Une étape supplémentaire conduit alors à considérer que l'une des hypothèses (1), (2) et (3) au moins est vraie. La structure dichotomique qui sous-tend SA peut ainsi être décrite étape par étape de la manière suivante :

(4)	ou bien l'humanité n'atteindra pas un stade post-humain, ou bien l'humanité atteindra un stade post-humain;	dichotomie 1
(1)	l'humanité n'atteindra pas un stade post-humain;	hypothèse 1.1
(5)	l'humanité atteindra un stade post-humain;	hypothèse 1.2
(6)	les civilisations post-humaines seront capables de réaliser des simulations d'humains;	de (5)
(7)	ou bien les civilisations post-humaines ne réaliseront pas de simulations d'humains, ou bien elles en réaliseront;	dichotomie 2
(2)	les civilisations post-humaines ne réaliseront pas de simulations d'humains;	hypothèse 2.1
(8)	les civilisations post-humaines réaliseront des simulations d'humains;	hypothèse 2.2
(9)	la proportion des humains simulés excédera très largement celle des humains;	de (8)
(3)	il est très probable que nous vivions actuellement dans une simulation réalisée par une civilisation post-humaine;	de (9)
(10)	l'une des hypothèses (1), (2) et (3) au moins est vraie.	de (1), (2), (3)

Il convient également de mentionner un élément qui résulte de l'interprétation même de l'argument. Car, ainsi que le précise Bostrom (2005), l'argument de la Simulation ne doit pas être mal interprété. Il ne s'agit pas en effet d'un argument qui conduit à la conclusion que (3) est vraie, à savoir que nous vivons actuellement dans une simulation réalisée par une civilisation post-humaine. Le noyau de SA réside ainsi dans le fait que l'une des propositions (1), (2) ou (3) au moins est vraie.

Cette nuance d'interprétation étant mentionnée, l'argument de la Simulation ne manque pas cependant de poser un *problème*. Car SA conduit à la conclusion que l'une des propositions (1), (2) ou (3) au moins est vraie, et que dans la situation d'ignorance où nous nous trouvons, on peut considérer ces dernières comme équiprobables. Ainsi que Bostrom le note : « *In the dark forest of our current ignorance, it seems sensible to apportion one's credence roughly evenly between (1), (2) and (3)* » (Bostrom, 2003). Cependant, selon notre intuition pré-théorique, la probabilité de (3) est nulle ou au mieux extrêmement proche de 0. Ainsi, la conclusion de l'argument a pour conséquence de faire passer la probabilité que (3) soit vraie, de zéro à une probabilité d'environ $1/3$. Ainsi, le problème posé par l'argument de la Simulation est précisément qu'il fait passer — par sa conclusion disjonctive — une probabilité nulle ou quasi-nulle concernant (3) à une probabilité beaucoup plus considérable d'environ $1/3$. Car une probabilité de $1/3$ pour les propositions (1) et (2) ne possède rien de choquant a priori, mais se

révèle en revanche tout à fait contraire à l'intuition pour ce qui concerne la proposition (3). C'est en ce sens que l'on peut parler du problème posé par l'argument de la Simulation et de la nécessité de rechercher une *solution* à ce dernier.

De manière préliminaire, il convient de s'interroger sur ce qui constitue l'aspect paradoxal de SA. Qu'est-ce en effet qui confère une nature paradoxale à SA ? Car SA se distingue de la classe des paradoxes qui conduisent à une contradiction. Dans les paradoxes comme le menteur ou le paradoxe sorite, le raisonnement correspondant conduit à une contradiction¹. Rien de tel cependant ne se manifeste au niveau de SA qui appartient, de ce point de vue, à une classe différente de paradoxes dont fait également partie l'argument de l'Apocalypse et le problème de Hempel. Il s'agit en effet d'une classe de paradoxes dont la conclusion présente une nature contraire à l'intuition, et qui vient se placer en conflit avec l'ensemble de nos croyances. Dans l'argument de l'Apocalypse, ainsi, la conclusion selon laquelle la prise en considération de notre rang au sein de la classe des humains ayant jamais existé a pour effet qu'une apocalypse est beaucoup plus probable qu'on aurait pu l'envisager initialement vient heurter l'ensemble de nos croyances. De même, dans le problème de Hempel, le fait qu'un parapluie bleu confirme l'hypothèse que tous les corbeaux sont noirs se place en conflit avec l'ensemble constitué de nos connaissances. De manière similaire avec SA, ce qui apparaît finalement comme paradoxal, en première analyse, c'est que SA conduit à une probabilité de l'hypothèse selon laquelle nous vivons actuellement dans une simulation créée par des post-humains, qui est supérieure à celle qui résulte de notre intuition pré-théorique.

2. La classe de référence dans l'argument de la Simulation

La conclusion du raisonnement qui sous-tend SA, fondée sur le calcul du ratio futur entre les humains réels et les humains simulés, bien qu'elle se révèle contraire à l'intuition, résulte néanmoins d'un raisonnement qui apparaît a priori valide. Cependant, un tel raisonnement suscite une interrogation, qui se trouve liée à la *classe de référence* qui est inhérente à l'argument lui-même². En effet, il s'avère que SA comporte, de manière indirecte, une classe de référence particulière, qui est celle des *simulations* d'humains.

1. Ainsi, le menteur est à la fois vrai et faux. Dans le paradoxe sorite, un objet comportant un certain nombre de grains de sable est à la fois un tas et un non-tas. De même, dans le paradoxe de Goodman, une émeraude est à la fois verte et vbleue, et donc à la fois verte et bleue après une certaine date. Enfin, dans le paradoxe de la Belle au bois dormant, la probabilité que la pièce soit tombée sur face avant le réveil de la Belle est de $1/2$ en vertu d'un mode de raisonnement, et de $1/3$ seulement selon un raisonnement alternatif.

2. William Eckhardt (2013, p. 15) considère que — de manière identique à l'argument de l'Apocalypse (Eckhardt 1993, 1997; Franceschi, 2009) — le problème inhérent à SA provient de l'usage de la rétro-causalité et du problème lié à la définition de la classe de référence : « *if simulated, are you random among human sims? hominid sims? conscious sims?* ».

Mais qu'est-ce donc qui constitue une simulation ? L'argument original se réfère, de manière implicite, à une classe de référence qui est celle des simulations virtuelles d'humains, d'une très haute qualité et par nature indiscernables des humains authentiques. Toutefois, une certaine ambiguïté s'attache à la notion même de simulation, et la question se pose de l'applicabilité de SA à d'autres types de simulations d'humains³. On peut en effet concevoir des types de simulations quelque peu différents qui, de manière intuitive, entrent également dans le champ de l'argument.

De manière préliminaire, il convient de s'attacher à préciser ici la nature des simulations réalisées par des moyens informatiques, auxquelles se réfère l'argument original. De manière implicite, SA se rapporte en effet à des simulations informatiques réalisées à l'aide d'ordinateurs de type classique composés de puces de silicium. Mais on peut envisager également que les simulations soient réalisées à l'aide d'ordinateurs construits à partir de composants qui utilisent les propriétés de l'ADN et la biologie moléculaire. Des recherches récentes ont en effet montré qu'il était possible de mettre en œuvre des algorithmes performants (Adleman, 1994, 1998) et de réaliser des composants d'ordinateurs (Benenson *et al.* 2001; MacDonald *et al.*, 2006) à partir de techniques de bio-calcul qui exploitent en particulier les combinaisons des quatre composants (adénine, cytosine, guanine, thymine) de la molécule d'ADN. Si un tel champ de recherche devait connaître une importante expansion et permettre de réaliser des ordinateurs au moins aussi performants que les ordinateurs de type classique, ce type de bio-ordinateurs pourrait légitimement entrer également dans le champ d'application de SA. Car le fait que les simulations soient réalisées à partir d'ordinateurs de type classique ou biologique⁴ ne modifie en rien la portée de l'argument. Dans tous les cas, il en résulte que la proportion d'humains simulés sera beaucoup plus grande que celle d'humains réels, en raison des propriétés de la réalité simulée à l'aide de moyens numériques, car l'ordinateur ne connaît pas les limites physiques qui sont celles de la matière.

À titre préalable, on peut observer également que Bostrom se réfère explicitement à des simulations réalisées à l'aide de moyens informatiques. Cependant, la question se pose de savoir si les humains simulés ne pourraient pas consister en des copies physiques, parfaitement réussies, des

3. Nous laisserons de côté ici la question de savoir si l'on doit prendre en considération un nombre infini d'humains simulés. Tel pourrait être le cas si le niveau ultime de réalité était abstrait. Dans ce cas, la classe de référence pourrait inclure des humains simulés qui s'identifient, par exemple, à des matrices de très grands nombres entiers. Mais Bostrom répond à une telle objection dans sa FAQ (www.simulation-argument.com/faq.html) et indique que, dans ce cas, les calculs ne valent plus (le dénominateur est infini) et le ratio n'est pas défini. Nous laisserons donc de côté cette hypothèse, en concentrant notre argumentation sur ce qui constitue le cœur de SA, c'est-à-dire le cas où le nombre de simulations d'humains est fini.

4. Il en irait de même si les simulations étaient réalisées à partir d'ordinateurs de type quantique.

humains véritables. Dans un tel cas, les simulations⁵ pourraient être extrêmement difficiles à discerner. A priori, une telle variation constitue également une version acceptable de SA. Cependant, on peut observer une différence avec l'argument original, qui met également en lumière le choix préférentiel fait par Bostrom des simulations de nature informatique. Il existe en effet dans l'argument original une disproportion très importante entre, d'une part, les humains simulés par des moyens informatiques et, d'autre part, les humains véritables. Cela constitue la prémisse (9) de l'argument: « la proportion des humains simulés excédera très largement celle des humains ». Comme le souligne Bostrom, les premiers seraient alors en nombre beaucoup plus grand que les seconds, en raison de la nature-même des simulations informatiques. C'est cette disproportion qui permet ensuite de conclure: (3) « nous vivons très probablement dans une simulation réalisée par une civilisation post-humaine ». Avec des simulations de nature physique, on n'aurait pas a priori une telle disproportion, et la portée de la conclusion serait quelque peu différente. Supposons ainsi que les post-humains parviennent à réaliser des simulations de nature physique, dont le nombre serait par exemple égal à celui des humains réels. Dans ce cas, la proportion des humains simulés serait de $1/2$ (alors qu'elle est proche de 1 dans l'argument original). La prémisse (9) deviendrait alors: « la proportion des humains simulés et des humains réels sera de $1/2$ ». Et cela permettrait seulement de conclure (3) « la probabilité que nous soyons des simulations réalisées par une civilisation post-humaine est égale à $1/2$ ». On le voit, il en résulterait une version notablement atténuée de SA. La différence avec la version originale de SA est que l'argument de la simulation relatif à des simulations physiques s'applique avec moins de force que l'argument original. Cependant, si les conditions devaient changer et qu'il devait en résulter dans le futur pour les simulations physiques une disproportion de même nature qu'avec les simulations de nature informatique, SA s'appliquerait alors avec toute sa force. En tout état de cause, l'analyse qui suit s'appliquerait alors de manière identique à cette dernière catégorie de simulations.

Ces considérations préliminaires étant posées, nous nous intéresserons tour à tour à différents types de simulations d'humains qui sont susceptibles d'intégrer la classe de référence de SA, et aux conclusions qui en résultent en ce qui concerne l'argument. Car la question même de la définition de la classe de référence pour SA conduit à s'interroger sur l'inclusion ou non dans le champ de SA de plusieurs types de simulations. Cependant, la question de la définition de la classe de référence pour SA apparaît ainsi étroitement liée à la nature de la future taxinomie des êtres et des entités qui peupleront la Terre dans un futur proche ou éloigné. Il ne saurait être ici

5. Je remercie un expert anonyme d'avoir souligné ce point, ainsi que celui relatif aux ordinateurs construits à partir de composants utilisant les propriétés de l'ADN et la biologie moléculaire.

question de prétendre à l'exhaustivité, compte tenu de la nature spéculative d'un tel domaine. Mais on peut s'attacher toutefois à déterminer dans quelle mesure SA peut également s'appliquer à des simulations d'une nature différente de celles évoquées dans l'argument original, mais qui présentent une égale légitimité. Nous examinerons ainsi tour à tour : les simulations conscientes, les simulations imparfaites, et les simulations à immersion.

3. Le problème de la classe de référence : le cas des simulations conscientes

À ce stade, on ne peut encore véritablement parler de *problème* de la classe de référence au sein de SA. Pour cela en effet, il convient de montrer que le choix de l'une ou l'autre classe de référence a des conséquences tout à fait différentes en ce qui concerne l'argument, et en particulier que la nature de sa conclusion s'en trouve affectée, c'est-à-dire modifiée de manière fondamentale. Dans ce qui suit, nous nous attacherons désormais à montrer que, selon que l'on choisit l'une ou l'autre classe de référence, des conclusions radicalement différentes s'ensuivent quant à l'argument lui-même et que, par conséquent, il existe bien un *problème de classe de référence* au sein de SA. Nous considérerons pour cela successivement plusieurs classes de référence, en nous attachant à montrer comment des conclusions de nature fondamentalement différente en résultent pour ce qui est de l'argument lui-même.

La version originale de SA met en scène, de manière implicite, des simulations d'humains d'un certain type. Il s'agit de simulations de type virtuel, quasiment indiscernables des humains réels et qui présentent ainsi un degré de sophistication très élevé. Plus encore, il s'agit d'un type de simulations qui n'ont pas conscience qu'elles sont elles-mêmes simulées et qui sont donc persuadées d'être des humains authentiques. Cela résulte implicitement des termes de l'argument lui-même, et en particulier de l'inférence de (9) à (3) qui conduit à conclure que « nous » vivons actuellement dans une simulation indiscernable réalisée par des post-humains. De fait, il s'agit de simulations qui sont en quelque sorte abusées et trompées par les post-humains en ce qui concerne leur identité véritable. Pour les besoins de la présente discussion, nous dénommerons *quasi-humains*⁻ les humains simulés qui n'ont pas conscience qu'ils le sont.

À ce stade, il s'avère que l'on peut également concevoir des simulations indiscernables qui présentent un degré tout à fait identique de sophistication mais qui, à l'inverse, auraient conscience qu'elles sont simulées. Nous appellerons ainsi *quasi-humains*⁺ des humains simulés ayant conscience qu'ils sont eux-mêmes des simulations. De telles simulations sont en tous points identiques aux *quasi-humains*⁻ auxquels SA se réfère de manière implicite, à la seule différence qu'elles sont cette fois clairement conscientes de leur nature intrinsèque de simulation. De manière intuitive, SA s'applique également à ce type de simulation. À priori, on ne possède pas de justification pour écarter un tel type de simulation. Plus encore, plusieurs raisons conduisent à penser que les *quasi-humains*⁺ pourraient être plus nombreux

que les *quasi-humains*⁻. Pour des raisons éthiques (a) tout d'abord, on peut penser que les post-humains pourraient être enclins à préférer les *quasi-humains*⁺ aux *quasi-humains*. Car le fait de conférer une existence aux *quasi-humains*⁻ constitue une tromperie sur leur identité véritable, alors qu'un tel inconvénient est absent lorsqu'il s'agit des *quasi-humains*⁺. Une telle tromperie pourrait raisonnablement être considérée comme non éthique et conduire à une forme ou une autre d'interdiction des *quasi-humains*⁻. Une autre raison (b) milite pour le fait de ne pas écarter, a priori, les simulations d'humains ayant conscience de leur propre nature de simulation. En effet, on peut penser que le niveau d'intelligence acquis par certains *quasi-humains* dans un futur proche pourrait être extrêmement élevé et faire que, dans ce cas, les simulations deviendraient très rapidement conscientes qu'elles sont elles-mêmes des simulations. On peut penser qu'à partir d'un certain degré d'intelligence, et en particulier celui susceptible d'être obtenu par l'humanité dans un futur assez proche (Kurtzweil, 2000, 2005; Bostrom, 2006), les *quasi-humains* devraient être à même — au moins beaucoup plus facilement qu'actuellement — de recueillir les preuves qu'ils sont l'objet d'une simulation. Plus encore, le concept même de « simulation non consciente qu'elle est une simulation » pourrait être entaché de contradiction, car il faudrait alors limiter son intelligence et, dès lors, il ne s'agirait plus d'une simulation indiscernable et suffisamment réaliste⁶. Ces deux raisons inclinent à penser que les *quasi-humains*⁺ pourraient bien exister en plus grand nombre que les *quasi-humains*⁻ ou même qu'ils pourraient constituer le seul type de simulation mis en œuvre par les post-humains.

À ce stade, il s'avère nécessaire d'envisager les conséquences de la prise en considération des *quasi-humains*⁺ au sein de la classe de référence des simulations inhérente à SA. Pour cela, considérons tout d'abord la variation de SA (dénommons-la SA*) qui s'applique, de manière exclusive, à la classe des *quasi-humains*⁺. Un tel choix, tout d'abord, n'a pas de conséquence sur la disjonction (1) de SA, qui se réfère à une possible disparition de notre humanité avant qu'elle n'ait atteint le stade post-humain. Cela n'a pas d'effet non plus sur la disjonction (2), selon laquelle les post-humains ne réaliseront pas de *quasi-humains*⁺, c'est-à-dire de simulations conscientes d'êtres humains. En revanche, le choix d'une telle classe de référence a une conséquence directe sur la disjonction (3) de SA. Certes, il s'ensuit, de la même manière que pour l'argument original, la conclusion de premier niveau selon laquelle le nombre des *quasi-humains*⁺ excédera largement le nombre des humains authentiques (la *disproportion*). Cependant, il ne s'ensuit plus désormais la conclusion de second niveau selon laquelle « nous »

6. Il paraît difficile d'écarter ici le cas où les *quasi-humains*⁻ découvrent, au moins de manière fortuite, qu'ils sont des humains simulés, devenant de ce fait à partir de cet instant des *quasi-humains*⁺. Cependant, pour avantager le paradoxe, nous considérerons ici que la notion même de simulation indiscernable n'est pas entachée de contradiction.

sommes actuellement des *quasi-humains*⁺. En effet, une telle conclusion (appelons-la l'*auto-applicabilité*) ne s'applique plus à nous désormais, puisque que nous n'avons pas conscience d'être simulés et sommes tout à fait convaincus d'être des humains authentiques. Ainsi, dans ce contexte particulier, l'*inférence* de (9) à (3) *ne prévaut plus*. En effet, ce qui constitue la conclusion *inquiétante* de SA ne résulte plus désormais de l'étape (9), puisque nous ne pouvons nous identifier aux quasi-humains⁺, ces derniers ayant clairement conscience qu'ils évoluent dans une simulation. Ainsi, à la différence de la version originale de SA basée sur la classe de référence qui associe les humains aux *quasi-humains*⁻, cette nouvelle version associant les humains et les quasi-humains⁺, n'est pas associée à une telle conclusion inquiétante. La conclusion qui s'ensuit désormais, on le voit, s'avère tout à fait *rassurante*, et en tout état de cause très différente de celle, profondément *inquiétante*⁷, qui résulte de l'argument original.

À ce stade, il apparaît qu'une question se pose : doit-on identifier, dans le contexte de SA, la classe de référence aux *quasi-humains*⁻ ou bien aux *quasi-humains*⁺?⁸ Il s'avère qu'aucun élément objectif, dans l'énoncé de SA, ne vient conforter le choix a priori des quasi-humains⁻ ou des quasi-humains⁺. Ainsi, toute version de l'argument qui comporte le choix préférentiel des *quasi-humains*⁻ ou bien des *quasi-humains*⁺ apparaît comme comportant un *biais*. Tel est ainsi le cas pour la version originale de SA, qui comporte ainsi un biais en faveur des *quasi-humains*⁻, qui résulte du choix par Bostrom d'une classe des simulations qui s'assimile exclusivement à des *quasi-humains*⁻, c'est-à-dire à des simulations non conscientes de leur nature de simulation et qui sont par conséquent abusées et trompées par les post-humains sur la nature même de leur identité. Et tel est également le cas pour SA* la version alternative de SA qui vient d'être décrite, qui comporte un

7. Bostrom (2003) considère que le fait d'attendre que nous vivions dans une simulation n'affecterait notre vie quotidienne que de manière modérée : « *Supposing we live in a simulation, what are the implications for us humans? The foregoing remarks notwithstanding, the implications are not all that radical* ». On peut penser toutefois que l'effet devrait en être beaucoup plus profond, compte tenu du fait que le niveau fondamental de la réalité ne se situe pas où le croient les sujets de la simulation et que par conséquent, un grand nombre de leurs croyances sont tout à fait erronées. Ainsi que le souligne David Chalmers (2005) : « *The brain is massively deluded, it seems. It has all sorts of false beliefs about the world. It believes that it has a body, but it has no body. It believes that it is walking outside in the sunlight, but in fact it is inside a dark lab. It believes it is one place, when in fact it may be somewhere quite different* ».

8. Pour les besoins de la présente discussion, nous présentons les choses sous la forme d'une alternative entre les *quasi-humains*⁻ et les *quasi-humains*⁺. Cependant, on pourrait concevoir que les post-humains — peut-être des civilisations post-humaines différentes — créent à la fois des *quasi-humains*⁻ et les *quasi-humains*⁺. On aurait alors une situation tripartite comportant des humains, des *quasi-humains*⁻ et les *quasi-humains*⁺. Dans un souci de simplification, nous pouvons assimiler ici une telle situation à celle qui prévaut lorsque les post-humains créent seulement des *quasi-humains*⁻, puisqu'il suffit que ces derniers soient présents en très grand nombre pour créer l'effet inquiétant propre à SA.

biais particulier en faveur des *quasi-humains*⁺, des simulations conscientes de leur propre nature de simulation. Cependant, le choix de la classe de référence se révèle ici fondamental, car il comporte une conséquence essentielle: si l'on choisit une classe de référence qui associe les simulations aux *quasi-humains*⁻, il en résulte la conclusion *inquiétante* que nous vivons actuellement très probablement dans une simulation. En revanche, si l'on choisit une classe de référence qui identifie les simulations aux *quasi-humains*⁺, il s'ensuit un scénario qui, de manière *rassurante*, ne comporte pas une telle conclusion. À ce stade, il apparaît bien que le choix des *quasi-humains*⁻, c'est-à-dire des simulations non conscientes, dans la version originale de SA, au détriment des simulations conscientes, constitue un choix arbitraire. En effet, qu'est-ce qui permet de préférer le choix des *quasi-humains*⁻, par rapport aux *quasi-humains*⁺? Une telle justification fait défaut dans le contexte de l'argument. À ce stade, il s'avère que l'argument original de SA comporte un biais qui conduit au choix préférentiel des *quasi-humains*⁻, et à la conclusion alarmante qui lui est associée⁹.

4. Le problème de la classe de référence: le cas des simulations imparfaites

Le problème de la classe de référence dans SA se rapporte, ainsi que cela a été mentionné plus haut, à la nature même et au type des simulations mises en œuvre dans l'argument. Ce problème se limite-t-il au choix préférentiel, en ce qui concerne l'argument original, des simulations non conscientes, au détriment du choix alternatif des simulations conscientes, qui correspondent à des simulations très sophistiquées d'humains, capables de créer l'illusion, mais dotées de la conscience qu'elles sont elles-mêmes des simulations? Il apparaît que non. En effet, comme cela a été évoqué plus haut, on peut également concevoir d'autres types de simulations pour lesquelles l'argument fonctionne également, mais qui se révèlent d'une nature quelque peu différente. En particulier, on peut concevoir que les post-humains conçoivent et implémentent des simulations identiques à celles de l'argument original, mais qui ne présentent toutefois pas un caractère aussi parfait. Une telle situation présente un caractère tout à fait vraisemblable et ne présente pas les inconvénients d'ordre éthique qui pourraient accompagner les simulations indiscernables mises en scène dans l'argument original. Le choix de réaliser ce type de simulations pourrait résulter du niveau technologique nécessaire, ou bien de choix délibérés et pragmatiques, destinés à faire économiser du temps et des ressources. Il pourrait s'agir par exemple de simulations d'excellente qualité telles que les habitants scientifiques des simulations ne pourraient en découvrir la nature artificielle qu'après, par exemple, dix années de recherche. De telles simulations pourraient être réa-

9. Ce type de biais s'analyse en une instance du *biais d'uni-polarisation* (Walton, 1999, p. 76-81; Franceschi, 2014, p. 587-592) où la classe de référence est celle des simulations et la dualité associée est conscience/inconscience.

lisées en très grand nombre et compte tenu de leur nature moins coûteuse en ressources, pourraient se présenter en plus grand nombre encore que les *quasi-humains*⁻. Pour les besoins de la présente discussion, nous appellerons *simulations imparfaites* cette catégorie de simulations.

À ce stade, on peut se demander quelles sont les conséquences sur SA de la prise en considération d'une classe de référence qui s'assimile à des *simulations imparfaites*? Dans ce cas, il s'ensuit bien, de manière identique à l'argument original, la conclusion de premier niveau selon laquelle le nombre de *simulations imparfaites* excédera largement le nombre des humains authentiques (la *disproportion*). Mais là aussi, il ne s'ensuit plus désormais la conclusion de second niveau selon laquelle « nous » sommes actuellement des *simulations imparfaites* (l'*auto-applicabilité*). Cette dernière ne s'applique plus à nous désormais, et une conclusion de nature rassurante s'y substitue puisque nous avons clairement conscience de ne pas être de telles simulations imparfaites. Finalement, il s'avère que la conclusion qui résulte de la prise en considération de la classe des *simulations imparfaites* est de même nature que celle qui s'ensuit lorsqu'on considère la classe des *quasi-humains*⁺.

5. Le problème de la classe de référence: le cas des simulations à immersion

Ainsi que nous l'avons vu, le fait d'étendre la classe de référence de SA aux simulations conscientes conduit à une conclusion d'une nature différente de celle qui résulte de l'argument original. Il en va de même pour une autre catégorie de simulations — les simulations imparfaites — qui entraînent une conclusion de même nature que les simulations conscientes, et qui s'avère, en tout état de cause, différente de celle qui résulte de la prise en considération des simulations mentionnées dans l'argument original. À ce stade, la question se pose de savoir si on ne peut pas assimiler la classe de référence à d'autres types de simulations pertinentes du point de vue de SA et dont la prise en considération engendrerait une conclusion par essence différente de celle qui s'ensuit lorsqu'on considère les simulations de l'argument original, ou encore des simulations conscientes ou imparfaites.

En particulier, la question se pose de savoir s'il ne pourrait pas exister dans un futur plus ou moins proche des simulations humaines qui soient telles qu'elles s'appliqueraient à nous-mêmes — dans un sens éventuellement différent de l'argument original — et qui seraient notamment telles que la conclusion d'*auto-applicabilité* inhérente à SA s'ensuive alors. Des éléments de réponse peuvent nous être fournis en considérant une évolution des concepts de réalité virtuelle qui sont d'ores et déjà mis en œuvre dans différents domaines tels que la psychiatrie, la chirurgie, l'industrie, l'entraînement militaire, le divertissement, etc. En psychiatrie notamment, des univers virtuels sont utilisés afin de mettre en œuvre des techniques relevant des thérapies comportementales, et présentent des avantages par rapport à la mise en situation classique *in vivo* (Powers & Emmelkamp, 2008). Dans ce

type de traitement, le sujet lui-même est simulé à l'aide d'un avatar, et l'univers dans lequel il évolue fait également l'objet d'une simulation de la manière la plus réaliste possible. Des résultats probants ont ainsi été obtenus dans le traitement de certaines phobies (Choy *et al.*, 2007, Parsons & Rizzo, 2008), ainsi que du trouble de stress post-traumatique (Cukor *et al.*, 2009; Baños *et al.*, 2011).

Dans ce contexte, on peut penser que des évolutions de ce concept de réalité virtuelle pourraient donner lieu à la réalisation d'humains simulés, qui exigeraient un haut degré de réalisme. Cela nécessiterait notamment que soient menées à leur terme les recherches actuelles portant en particulier sur la simulation du cerveau humain. Il se pourrait ainsi que des avancées significatives soient obtenues dans un futur plus ou moins proche (Moravec, 1998; Kurzweil, 2005; Sandberg et Bostrom, 2008; De Garis *et al.*, 2010). On peut concevoir également que nous disposions alors de la faculté de nous immerger dans des univers simulés en empruntant les personnalités d'humains ainsi simulés, tout en ayant véritablement — le temps de l'immersion — l'impression qu'il s'agit de notre existence réelle¹⁰. En outre, une même simulation humaine pourrait se présenter sous la forme de multiples variations qui correspondraient à la finalité — thérapeutique, scientifique, ludique, utilitaire, historique, etc. — recherchée lors de l'immersion. On peut imaginer par exemple que certaines variations pourraient ne comporter que les éléments importants de la vie de la personnalité simulée, en négligeant les détails inintéressants. Pour les besoins de la présente discussion, nous pouvons dénommer ce type de simulations : *simulations à immersion*. Dans ce contexte, les humains pourraient ainsi recourir fréquemment à l'immersion dans une personnalité humaine antérieure simulée. On peut en outre envisager que les individus utilisent des simulations de leur propre personne : il pourrait s'agir ainsi de simulations d'eux-mêmes à des époques antérieures de leur vie, avec toutefois de légères variations en fonction de la finalité recherchée lors de l'immersion considérée. Dans de telles circonstances, on peut concevoir que des quantités très grandes de ce type de simulations soient réalisées par des moyens informatiques. En tout état de cause, il apparaît que les simulations à notre disposition seraient en nombre beaucoup plus important que les habitants de notre planète. Dans ce contexte, il s'avère que de manière identique à l'argument original, SA fonctionne si l'on raisonne par rapport à une classe de référence qui s'identifie à ce type de *simulations à immersion*.

10. Une simulation complète d'un cerveau humain est également dénommée *upload*. Une définition (Sandberg & Bostrom, 2008, p. 7) en est la suivante : « *The basic idea is to take a particular brain, scan its structure in detail, and construct a software model of it that is so faithful to the original that, when run on appropriate hardware, it will behave in essentially the same way as the original brain* ».

À ce stade, il convient de se demander quel serait l'effet sur SA de l'assimilation de la classe de référence aux *simulations à immersion*. Dans un tel contexte, il s'avère que la conséquence de premier niveau fondée sur la *disproportion* humains/simulations s'appliquerait ici, de manière identique à l'argument original. En second lieu, et c'est là une conséquence importante, la conclusion de second niveau fondée sur l'*auto-applicabilité* s'appliquerait désormais, puisque nous pouvons en conclure que « nous » sommes également, dans ce sens étendu, des simulations. En revanche, il ne s'ensuivrait plus la conclusion alarmante, qui est celle de l'argument original et qui se manifeste à un troisième niveau, que nous sommes des simulations non conscientes, puisque le fait que nous soyons en ce sens des simulations n'implique pas ici que nous soyons trompés sur notre identité première. Ainsi s'ensuit-il finalement, à la différence de l'argument original, une conclusion *rassurante* : les humains sont occasionnellement des *simulations à immersion*, tout en étant conscients qu'ils les utilisent.

Ne pourrait-on objecter ici que nous n'avons pas encore atteint l'état où nous pouvons nous identifier, ne serait-ce que de manière temporaire, à de telles *simulations à immersion* et que cela ne rend pas pertinents les développements qui précèdent vis-à-vis de SA ? Au sens strict, la réalité virtuelle mise en œuvre à notre époque peut en effet être considérée comme étant d'une nature trop grossière pour être assimilée aux simulations très réalistes évoquées par Bostrom. Cependant, on peut penser qu'il suffirait que des *simulations à immersion* d'excellente qualité, qui seraient de nature à donner l'illusion au moins le temps de leur utilisation qu'il s'agit d'une existence réelle, puissent être réalisées, pour que de telles simulations deviennent pertinentes pour la classe de référence de SA. L'hypothèse qu'un tel palier technologique, fondé sur une explosion de l'intelligence artificielle, puisse être atteint d'ici quelques dizaines d'années, a ainsi été avancée (Kurzweil, 2005 ; Eden *et al.*, 2013). Si une telle évolution technologique devait se produire d'ici, par exemple, quelques dizaines d'années, ne pourrions-nous pas alors considérer légitimement que telles simulations entrent également dans la classe de référence de SA ? Compte tenu de cette possible proximité temporelle, il apparaît ainsi opportun de s'intéresser au cas des *simulations à immersion* et d'en évaluer les conséquences vis-à-vis de SA¹¹.

11. Ce qui précède montre également qu'en examinant SA avec attention, on constate que l'argument recèle une seconde classe de référence. Cette seconde classe de référence est celle des *post-humains*. Qu'est-ce donc qu'un post-humain ? Doit-on assimiler cette classe aux civilisations très largement supérieures à la nôtre, à celles qui évolueront au xxv^e siècle ou bien au xliii^e siècle ? Les descendants de notre actuelle race humaine qui vivront au xxii^e siècle devraient-ils être comptés parmi les post-humains s'ils devaient accomplir des progrès technologiques considérables dans le domaine des simulations ? En tout état de cause, la définition de la classe des post-humains apparaît étroitement liée à celle des simulations. Car si l'on s'intéresse, dans un sens étendu, à des *simulations à immersion*, alors les post-humains peuvent être assimilés à une génération d'humains pas très éloignée de nous. Si l'on considère des *simula-*

6. Les différents niveaux de conclusion selon la classe de référence choisie

Finalement, la discussion qui précède met l'accent sur le fait que si on considère SA à la lumière du problème de la classe de référence qui lui est inhérente, il existe en réalité plusieurs niveaux dans la conclusion de SA: (C1) la disproportion; (C2) l'auto-applicabilité; (C3) la non-conscience (le fait inquiétant que nous soyons trompés, dupés sur notre identité première). En fait, la discussion précédente montre que (C1) est vraie quelle que soit la classe de référence choisie (par restriction ou par extension): les quasi-humains⁻, les quasi-humains⁺, les simulations imparfaites et les simulations à immersion. En outre, (C2) est également vraie pour la classe de référence originale des quasi-humains⁻ et pour celle des simulations à immersion, mais se révèle toutefois fausse pour la classe des quasi-humains⁺ et celle des simulations imparfaites. Enfin, (C3) est vraie pour la classe de référence originale des quasi-humains⁻, mais se révèle fausse pour les quasi-humains⁺, les simulations imparfaites et les simulations à immersion. Ces trois niveaux de conclusion sont représentés sur le tableau ci-dessous:

Niveau	Conclusion	Cas	Quasi-humains ⁻	Quasi-humains ⁺	Simulations imparfaites	Simulations à immersion
C1	la proportion des humains simulés excédera largement celle des humains (<i>disproportion</i>)	C1A	vrai	vrai	vrai	vrai
	la proportion des humains simulés n'excédera pas largement celle des humains	C1Ā	faux	faux	faux	faux

tions imparfaites, il convient alors de les associer à une époque plus lointaine. En revanche, si l'on considère, dans un sens plus restrictif, des simulations d'humains complètement indiscernables pour notre humanité actuelle, il convient alors de s'intéresser à des post-humains d'une époque beaucoup plus lointaine. Ainsi, la classe des post-humains apparaît-elle étroitement corrélée à celle des simulations, car le degré d'évolution des simulations s'avère lié au niveau atteint par les civilisations post-humaines qui les mettent en œuvre. Pour cette raison, nous avons limité ici la discussion à la classe de référence des simulations.

C ₂	nous sommes très probablement des simulations (<i>auto-applicabilité</i>)	C ₂ A	vrai	faux	faux	vrai
	nous ne sommes très probablement pas des simulations	C ₂ $\bar{A}$	faux	vrai	vrai	faux
C ₃	nous sommes des simulations inconscientes de leur nature de simulation (<i>non-conscience</i>)	C ₃ A	vrai	faux	faux	faux
	nous ne sommes pas des simulations inconscientes de leur nature de simulation	C ₃ $\bar{A}$	faux	vrai	vrai	vrai

Figure 1. Les différents niveaux de conclusion dans SA

ainsi que sur l'arborescence suivante :

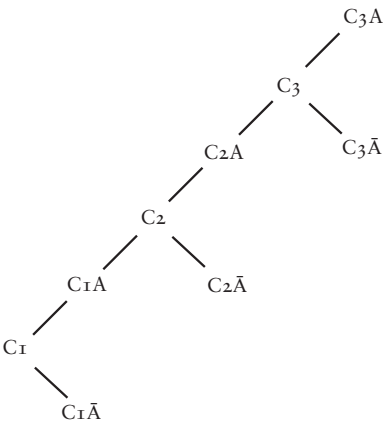


Figure 2. Arbre des différents niveaux de conclusion de SA

Alors même que la conclusion originale de SA laisse penser qu'il n'existe qu'un seul niveau de conclusion, il s'avère toutefois, ainsi que cela vient d'être souligné, qu'il existe en réalité plusieurs niveaux de conclusion dans SA, dès lors qu'on examine l'argument selon une perspective plus large, à la lumière du problème de la classe de référence. La conclusion de l'argument original (C₃A) est elle-même inquiétante et alarmante, en ce sens qu'elle conclut à une probabilité beaucoup plus forte que nous ne l'avions imaginé a priori, que nous soyons des humains simulés à leur insu. Cependant, l'analyse qui précède montre que, selon la classe de référence choisie, des conclusions de nature très différente peuvent être inférées par l'argument de la simulation. Ainsi, une conclusion de nature tout à fait différente est associée au choix de la classe de référence des *quasi-humains*⁺ ou des *simulations imparfaites*. La conclusion qui en résulte est que nous ne sommes pas de telles simulations (C₂Ā). Enfin, une autre conclusion possible, elle-même associée au choix de la classe des *simulations à immersion*, est que nous faisons éventuellement partie d'une telle classe de simulation, mais que nous en avons conscience et que cela ne présente donc rien d'inquiétant (C₃Ā).

L'analyse qui précède met finalement en lumière ce qui pêche dans la version originale de SA, et qui se situe à un double niveau. En premier lieu, l'argument original focalise sur la classe des simulations non conscientes de leur propre nature de simulation. Il s'ensuit la succession de conclusions selon lesquelles il existera une plus grande proportion d'humains simulés que d'humains authentiques (C₁A), que nous faisons partie des humains simulés (C₂A) et finalement que nous sommes, plus probablement que nous ne l'aurions imaginé a priori, des humains simulés non conscients de l'être (C₃A). Cependant, ainsi que cela a été évoqué plus haut, la notion même de simulation d'humains se révèle ambiguë, et une telle classe peut en réalité être définie de différentes manières, compte tenu qu'il n'existe pas, dans SA, de critère objectif permettant de choisir une telle classe d'une manière qui ne soit pas arbitraire. On peut en effet choisir la classe de référence en identifiant les simulations à des simulations *non conscientes*, c'est-à-dire des *quasi-humains*⁻. Mais le choix alternatif d'une classe de référence qui s'identifie à des simulations *conscientes* d'être elles-mêmes des simulations c'est-à-dire des *quasi-humains*⁺, possède une égale légitimité. Dans l'argument original, un critère objectif permettant de choisir la classe de référence, d'une manière qui ne soit pas arbitraire, fait défaut. Ainsi, le fait de privilégier, dans l'argument original, le choix des *quasi-humains*⁻ — avec la conclusion alarmante qui leur est associée — par rapport aux *quasi-humains*⁺, constitue un *biais*, alors même que le choix d'une classe de référence qui s'identifie aux *quasi-humains*⁺, conduit cette fois à une conclusion rassurante.

En second lieu, il apparaît que l'on peut définir la classe de référence de SA à un certain niveau de *restriction* ou d'*extension*. Le choix dans l'ar-

gument original des *quasi-humains*⁻ se situe à un certain niveau de restriction. Mais si l'on se place maintenant à un certain niveau d'extension, la classe de référence inclut désormais les *simulations imparfaites*. Et si l'on se place à un niveau plus grand encore d'extension, les simulations incluent non seulement les simulations imparfaites, mais également les *simulations à immersion*. Mais selon que la classe sera choisie à tel ou tel niveau de restriction ou d'extension, une conclusion tout à fait différente s'ensuivra. Ainsi, le choix, à un plus grand niveau d'extension, des *simulations imparfaites* entraîne une conclusion rassurante. De même, à un niveau d'extension plus grand encore, qui inclut cette fois les *simulations à immersion*, il s'ensuit également une nouvelle conclusion rassurante. Ainsi, l'analyse qui précède montre que dans la version originale de SA le choix se porte de manière préférentielle, par restriction, sur la classe de référence des *quasi-humains*⁻, à laquelle est associée une conclusion inquiétante, alors même qu'un choix par extension prenant également en considération les *simulations imparfaites* ou les *simulations à immersion* conduit à une conclusion rassurante.

Ne peut-on objecter, à ce stade, que l'analyse qui précède conduit à modifier le scénario original de SA et qu'il ne s'agit plus désormais du même problème¹²? À cela, on peut répondre que l'analyse précédente se fonde sur des variations de SA qui préservent la structure même de l'argument original. Ce que montre la présente analyse, c'est que cette même structure est susceptible de produire des conclusions de nature très différente, dès lors que l'on fait varier la classe de référence dans des limites raisonnables qui correspondent au contexte de SA, et alors même que l'énoncé original de SA laisse supposer un type unique de conclusion. Bostrom lui-même insiste sur le fait que c'est la structure de l'argument qui en constitue le noyau véritable :

The *structure* of the simulation argument does not depend on the nature of the hypothetical beings that would be created by the technologically mature civilizations. If instead of computer simulations they created enormous numbers of brains in vats connected to a suitable virtual reality simulation, the same effect could in principle be achieved (Bostrom, 2005).

En outre, les différents niveaux d'extension qui sont utilisés ici pour mettre en évidence les variations de la classe de référence de SA sont destinés à illustrer comment différents niveaux de conclusion peuvent en résulter. Mais si l'on souhaite conserver jusqu'à la forme même de l'argument original, on peut alors limiter la variation de la classe de référence à ce qui constitue véritablement le noyau de la présente analyse, en ne considérant qu'une classe de référence qui s'identifie aux quasi-humains. La classe de référence est alors constituée à la fois des quasi-humains⁻ et des quasi-humains⁺. Car cela suffit pour engendrer une conclusion rassurante — qui n'est pas prise en

12. Je remercie un expert anonyme d'avoir soulevé cette objection.

considération dans l'argument original — et modifier ainsi la conclusion générale qui résulte de l'argument. Dans ce cas, il s'agit de la même classe de référence que celle qui sous-tend l'argument original, à la seule différence que des simulations ayant conscience qu'elles sont simulées en font désormais partie. Car ces dernières, dont l'existence possible n'est pas évoquée dans l'argument original, possèdent cependant un droit égal à la légitimité dans le contexte qui est celui de SA.

Finalement, le choix préférentiel dans l'argument original de la classe des *quasi-humains*¹³ apparaît comme un choix arbitraire que rien ne vient justifier, alors même que d'autres choix possèdent une égale légitimité. Car l'énoncé de SA ne comporte aucun élément objectif permettant d'effectuer le choix de la classe de référence d'une manière non arbitraire. Dans ce contexte, la conclusion inquiétante associée à l'argument original apparaît également comme une conclusion arbitraire, alors même qu'il existe plusieurs autres classes de référence qui possèdent un degré égal de pertinence vis-à-vis de l'argument lui-même, et desquelles découlent une conclusion tout à fait rassurante^{13,14}.

Références

- Adleman, Leonard. « Molecular Computation of Solutions to Combinatorial Problems », *Science*, vol. 266, 1994, p. 1021-1024.
- . « Computing with DNA », *Scientific American*, vol. 279(2), 1998, p. 54-61.
- Baños, R. M. and V. Guillen, S. Quero, A. García-Palacios, M. Alcaniz, C. Botella. « A Virtual Reality System for the Treatment of Stress-Related Disorders », *International Journal of Human-Computer Studies*, vol. 69, no. 9, 2011, p. 602-613.
- Benenson, Y. T. and Paz-Elizur, R. Adar, E. Keinan, Z. Livneh, E. Shapiro. « Programmable and Autonomous Computing Machine Made of Biomolecules », *Nature*, vol. 414, 2001, p. 430-434.
- Bostrom, Nick. « Are You a Living in a Computer Simulation? », *Philosophical Quarterly*, vol. 53, 2003, p. 243-55.
- Bostrom, Nick. « Reply to Weatherson », *Philosophical Quarterly*, vol. 55, 2005, p. 90-97.
- . « How Long Before Superintelligence? », *Linguistic and Philosophical Investigations*, vol. 5, no. 1, 2006, p. 11-30.
- Chalmers, David. « The Matrix as Metaphysics », dans C. Grau (dir.), *Philosophers Explore the Matrix*, New York, Oxford University Press, 2005.

13. Le double affaiblissement de SA qui en résulte permet finalement de réconcilier SA avec nos intuitions pré-théoriques, car le scénario inquiétant de l'argument original coexiste désormais avec plusieurs scénarios d'une nature tout à fait rassurante.

14. La présente analyse constitue une application directe à l'argument de la Simulation de la forme de *contextualisme dialectique* décrit dans Franceschi (2014).

Je remercie deux experts anonymes pour *Philosophiques*, pour leurs commentaires très utiles concernant une version précédente de cet article.

- Choy, Yajuan and A. Fyer, J. Lipsitz. «Treatment of Specific Phobia in Adults», *Clinical Psychology Review*, vol. 27, no. 3, 2007, p. 266-286.
- Cukor, Judith and J. Spitalnick, J. Difede, A. Rizzo, B. O. Rothbaum. «Emerging Treatments for PTSD», *Clinical Psychology Review*, vol. 29, no. 8, 2009, p. 715-726.
- De Garis, Hugo and C. Shuo, B. Goertzel, L. Ruiting. «A World Survey of Artificial Brain Projects, Part i: Large-Scale Brain Simulations», *Neurocomputing*, vol. 74, no. 1-3, 2010, p. 3-29.
- Eckhardt, William. «Probability Theory and the Doomsday Argument», *Mind*, vol. 102, 1993, p. 483-488.
- . «A Shooting-Room View of Doomsday», *Journal of Philosophy*, vol. 94, 1997, p. 244-259.
- . *Paradoxes in Probability Theory*. Dordrecht, New York, Springer, 2013.
- Eden, A. and J. Moor, J. Søraaker, E. Steinhart (eds.). *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, Londres, Springer, 2013.
- Franceschi, Paul «A Third Route to the Doomsday Argument», *Journal of Philosophical Research*, vol. 34, 2009, p. 263-278.
- Franceschi, Paul «Éléments d'un contextualisme dialectique», dans J. Dutant, D. Fassio & A. Meylan (dir.), *Liber Amicorum Pascal Engel*, Genève, Université de Genève, 2014, p. 581-608.
- Kurzweil, Ray. *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New York & Londres, Penguin Books, 2000.
- . *The Singularity is Near*, New York, Viking Press, 2005.
- MacDonald, J. and Y. Li, M. Sutovic, H. Lederman, K. Pendri, W. Lu, B. L. Andrews, D. Stefanovic, M. N. Stojanovic. «Medium Scale Integration of Molecular Logic Gates in an Automaton», *Nano Letters*, 6, 2006, p. 2598-2603.
- Moravec, Hans. «When Will Computer Hardware Match the Human Brain?», *Journal of Evolution and Technology*, 1998, vol. 1.
- Parsons, T. D. & A. Rizzo. «Affective Outcomes of Virtual Reality Exposure Therapy for Anxiety and Specific Phobias: A Meta-Analysis», *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry*, vol. 39, no. 3, 2008, p. 250-261.
- Powers, M. B. and P. Emmelkamp. «Virtual Reality Exposure Therapy for Anxiety Disorders: A Meta-Analysis», *Journal of Anxiety Disorders*, vol. 22, no. 3, 2008, p. 561-569.
- Sandberg, Anders & Nick Bostrom. *Whole Brain Emulation: a Roadmap*, Technical Report #2008-3, Future of Humanity Institute, Oxford University, 2008.
- Walton, Douglas. *One-Sided Arguments: A Dialectical Analysis of Bias*, Albany State University of New York Press, 1999.

Esthétique et événement

Paradoxe et temporalité du sublime depuis Kant

Martin Mees

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande

Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038212ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038212ar>

[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

Mees, M. (2016). Esthétique et événement : paradoxe et temporalité du sublime depuis Kant. *Philosophiques*, 43 (2), 391–410. <https://doi.org/10.7202/1038212ar>

Résumé de l'article

Cet article propose une réévaluation de la notion d'« événement » en matière d'esthétique, ce qui nécessite de s'interroger plus spécifiquement sur la temporalité propre au concept de « sublime », associé traditionnellement à une fulgurance, un instant sidérant qui ferait justement *événement*. Le développement s'appuie sur l'*Analytique* kantienne du sublime qui, en diverses occasions, met en avant le caractère paradoxal d'un sublime qui ne semble pouvoir se déployer qu'au prix d'une temporalité double, qualifiée ultimement de *régressive*. Je défendrai ici la thèse que le sublime renvoie en réalité à une expérience esthétique de l'événement comme tel, à même de nous faire penser une certaine « Idée esthétique » du temps. Une telle expérience semble d'ailleurs pouvoir trouver *forme* dans différentes productions poétiques de notre modernité.

Esthétique et événement

Paradoxe et temporalité du sublime depuis Kant

MARTIN MEES

Université Saint-Louis — Bruxelles

Centre Prospéro — Langage, image et connaissance

martin.mees@usaintlouis.be

RÉSUMÉ. — Cet article propose une réévaluation de la notion d'« événement » en matière d'esthétique, ce qui nécessite de s'interroger plus spécifiquement sur la temporalité propre au concept de « sublime », associé traditionnellement à une fulgurance, un instant sidérant qui ferait justement *événement*. Le développement s'appuie sur l'*Analytique* kantienne du sublime qui, en diverses occasions, met en avant le caractère paradoxal d'un sublime qui ne semble pouvoir se déployer qu'au prix d'une temporalité double, qualifiée ultimement de *régressive*. Je défendrai ici la thèse que le sublime renvoie en réalité à une expérience esthétique de l'événement comme tel, à même de nous faire penser une certaine « Idée esthétique » du temps. Une telle expérience semble d'ailleurs pouvoir trouver *forme* dans différentes productions poétiques de notre modernité.

ABSTRACT. — This article proposes a re-evaluation of the notion of “event” in the field of aesthetics, which requires to question the specific temporality of the concept of “sublime”, traditionally associated with a flash, a staggering moment, which precisely constitutes an *event*. The development leans on the Kantian *Analytic of the sublime* which, on diverse occasions, highlights the paradoxical character of a sublime that only seems able to fulfil itself at the price of a double temporality, ultimately named *regressive*. I shall defend here the thesis that the sublime refers actually to an aesthetic experience of the event *per se*, allowing us to conceptualise a certain “aesthetic idea” of time. Such an experience, as a matter of fact, seems to be embodied in different poetic productions of our modernity.

Ainsi que de l'éclair, rien ne reste de l'heure
Qu'au néant destructeur le temps vient de donner
[...] Et retenez-la bien au gré de votre envie,
Comme le seul instant que votre âme rêva;
Comme si le bonheur de la plus longue vie
Était dans l'heure qui s'en va.
Nerval, *Le ballet des heures*.

I. Esthétique et événement

D. Charles s'interrogeait, dans le *Vocabulaire d'esthétique* dirigé par E. Souriau, sur la pertinence du concept d'« événement » en matière d'esthétique. Il dégagait deux emplois possibles du terme. D'un côté, l'idée d'un événement esthétique au sens d'un événement *artistique*, catégorie sous laquelle il semble possible de ranger un certain nombre de dates et d'œuvres-clés de

l'histoire de l'art. L'auteur rappelle la proposition de P. Francastel consistant à regrouper ces œuvres phares sous le nom de « Formes », les distinguant par là du vaste domaine des formes. D'un autre côté, l'auteur avance l'idée que l'esthétique, au sens d'une étude de la sensibilité, n'a pas nécessairement à s'encombrer de l'œuvre, de son rapport aux catégories ou à la tradition de l'art, et que l'événement esthétique peut simplement s'entendre au sens du « particulier vécu avec intensité » (J. Wahl) qui peut parfaitement s'éprouver « dans mille activités humaines familières ou grandioses et jusque dans certaines démarches de la nature¹ » (E. Souriau).

Il est intéressant de constater que ces conceptions de « l'événement esthétique » rappellent toutes deux un autre concept de la tradition philosophique: le sublime. Dans son acception classique, telle que définie par le Pseudo-Longin et Boileau à sa suite, le sublime renvoie en effet à une qualité particulière de l'art, un « plus-que-beau » que n'atteindraient que les génies anciens. Dans son traité *Peri Hupsous*, le Pseudo-Longin énumère les chefs-d'œuvre du passé méritant le qualificatif de sublime, ces « Formes » dont doit s'inspirer l'artiste contemporain. La nécessaire partialité du critère invoqué pour trancher entre les œuvres du génie et le reste de l'art a, comme on le sait, poussé Burke et Kant à retirer le sublime du domaine des formes pour en faire un certain jugement esthétique de l'homme. Le sublime ne réside plus dès lors que dans la subjectivité du spectateur, et plus encore lorsque cette dernière se trouve face aux manifestations de la Nature que devant les objets de l'art. Le sublime est caractérisé par un effet profond, paralysant ou enthousiasmant, sur ceux qu'il touche, renvoyant bien à l'intensité de vécu évoquée ci-dessus. L'insistance des philosophies du sublime sur la spécificité et la force de son *effet* sur l'homme a mené plusieurs critiques récentes à considérer le sublime comme ce qui fit rupture par rapport à la poétique classique, marquant l'avènement de l'esthétique pour qui prime la réception du spectateur sur les conditions de production de l'œuvre. Le sublime, en ces différents sens, cristallise donc tout ce qu'on peut entendre dans l'idée d'événement esthétique, allant même jusqu'à représenter pour certains l'événement même de l'esthétique².

Le sublime comme événement

Événement de l'art ou événement de l'esthétique, le sublime semble traduire un surgissement: depuis le traité du Pseudo-Longin, il est en effet associé à

1. E. Souriau (dir.), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, Presses Universitaires de France, rééd. 2010, p. 738.

2. J.-L. Nancy insiste sur ce point: « Ce que la tradition nous transmet sous le nom de "sublime" n'est pas *une* esthétique (surtout pas telle ou telle esthétique du grandiose, du monumental ou de l'extatique, avec quoi le sublime est souvent confondu [...]). La tradition nous transmet l'esthétique comme question. » J.-L. Nancy, « Introduction », in J.-F. Courtine, M. Deguy, et al., *Du sublime*, Paris, Belin, 2009, p. 5-6.

l'image de l'éclair, agissant de manière fulgurante, nous saisissant tout en demeurant lui-même insaisissable. Mais qu'est-ce qui se donne à nous dans cette fulgurance ? Il semble que ce ne soit rien de moins qu'un certain dévoilement de « sens ».

De l'Antiquité à certaines théories contemporaines du sublime (Lyotard, Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe, Richir, etc.) se développe une compréhension du sublime — plus ou moins explicite selon les cas — comme un absolu, la plupart du temps indicible, incommensurable, hébergeant une vérité dont le dévoilement (repris de la figure d'Isis), toujours partiel et inachevé, constitue le point culminant de l'expérience du sublime. Dans cette perspective, le sublime est hypostasié tout en étant ramené à une figure négative : le silence, l'imprésentable, le « maintenant » par définition insaisissable, la limite elle-même, le phénomène « pur ». Le sublime est pensé comme l'au-delà de l'art, le fil ténu de sa clôture alors même qu'il tente d'outrepasser son domaine à l'impossible³. Hegel dira : « Le sublime, en général, est la tentative d'exprimer l'infini sans trouver dans le domaine des apparences visibles un objet capable de le représenter.⁴ »

Ce qui semble certain en ce qui concerne les définitions traditionnelles du sublime, c'est que *quelque chose* survient en un éclair et s'empare de notre entendement *comme* de notre sensibilité, puisque le sublime est l'émotion-limite, indescriptible et ambiguë, qui accompagne la révélation d'une vérité supra-sensible. L'apparition de cette vérité ne se fait pas sur un mode discursif, elle est là soudain entière, absolue et donc indicible. Si le sens lui-même fait toujours « événement », comme l'affirment plusieurs penseurs de ces dernières décennies, le sublime en serait l'expérience, disons même son appréciation esthétique. Si l'on peut dire que le sublime est événement esthétique, c'est en ce qu'il représenterait la possibilité même qu'un sens survienne de la rencontre de l'œuvre et de l'homme. Cette conception du sublime semble néanmoins problématique : en disant cela, on n'a pas encore dit grand chose. Quel est ce sens qui apparaît, quelles sont les conditions de l'expérience du sublime ? Comment s'opère concrètement ce dévoilement ? Le sublime a trop souvent servi une conception de l'art volontairement abstraite, obscure ou mystique, déjà dénoncée par Hegel qui choisit en conséquence d'abandonner ce concept.

Il semble néanmoins qu'une approche plus circonstanciée de l'idée du sublime permettrait de conserver l'intérêt intrinsèque à cette notion — qui continue, malgré la disqualification hégélienne, à interroger aujourd'hui

3. La philosophie du sublime fait de son objet la propension de l'art à dire quelque chose qui n'est pas l'art, « un art qui tremble au bord de l'art, se donnant pour tâche autre chose que l'art, [...] quelque chose de "sublime" [...] disons la vérité, ou l'expérience [...] ». J.-L. Nancy, « L'offrande sublime », in J.-F. Courtine, M. Deguy, et al., *Du sublime, op. cit.*, p. 47.

4. G. W. F. Hegel, *Esthétique* ; B. Timmermans et P. Zaccaria (dir.), Paris, Le Livre de poche, 1997, vol. 1, p. 470.

notre rapport à l'art⁵ — sans pour autant servir une de « ces esthétiques implicites, inavouées ou naïves », dénoncées par L. Van Eynde, « qui accordent à l'œuvre d'être le lieu mystérieux de l'épiphanie d'un sens incommensurable à toute articulation discursive, à toute autre production de sens, notamment conceptuelle⁶. » Or cette autre approche passe peut-être par une reconsidération de la dimension « événementielle » du sublime, de l'assimilation implicite du concept avec l'idée d'un événement lui-même compris de manière caricaturale: moment d'exception, surgissement, rupture dans l'ordre du sens. J.-F. Lyotard invoque par exemple à propos du sublime, comme le rappelle D. Viennet, « le plaisir “d'accueillir l'inconnu”, la joie spinozienne procurée par “l'accroissement d'être qu'apporte l'événement”⁷. » Dans son analyse de l'expérience du sublime, M. Baudin souligne également ce trait, associé à l'idée d'un sublime comme expérience esthétique forte: « [il est] ce qui s'éprouve, ce qui venant de la rencontre avec un événement, c'est-à-dire un inattendu, tient de la mise à l'épreuve; autrement dit: de la déstabilisation des équilibres antérieurs, voire de leur mise en danger, ou de leurs remaniements⁸. » Une telle acception de l'événement, quelque peu simpliste ou univoque, aurait comme conséquence de cautionner une théorie du sublime laissant son objet à l'état d'abstraction imprécise si ce n'est indécidable. Peut-être, en examinant le rapport du sublime au temps de manière plus approfondie, pourrait-on faire droit à une conception plus riche de l'événement qui, du même coup, « déshypostasierait » le sublime en nous forçant à l'inscrire dans le temps, à préciser la temporalité de son expérience et de son sens. Même si Emmanuel Kant ne traite pas systématiquement de la dimension temporelle du sublime, il semble néanmoins, à la lecture de sa troisième *Critique*, que différents éléments de son analyse soient particulièrement pertinents pour mener une telle étude, qui vise d'ailleurs moins à rendre fidèlement compte du jugement kantien qu'à réinvestir le concept du sublime depuis un axe qui semble fécond: l'événement.

5. Nous pouvons citer quelques titres de manière non-exhaustive: Jean Bessière, « Le sublime aujourd'hui: d'un discours sur le pouvoir de l'art et de la littérature, et de sa possible réécriture », *La littérature et le sublime*, 2007; Denis Viennet, « Il y a “quand même” ». À propos du sublime aujourd'hui », *Philosophique*, 2011; Michael Shapiro, « The Sublime Today: Re-Partitioning the Global Sensible », *Millennium*, 2006; Glenn W. Most, « The Sublime, Today? », *Dynamic reading*, 2012; Gillian B. Pierce, *The Sublime Today: Contemporary Readings in the Aesthetic*, Cambridge Scholars Publishing, 2012; Jeremy Gilbert-Rolfe, *Das Schöne und das Erhabene von heute*, Merve Verlag Berlin, 1996.

6. L. Van Eynde, « Une utopie: l'institution littéraire de la société », in J.-P. Madou, S. Santi et L. Van Eynde (dir.), *Mythe et création 2. L'œuvre, l'imaginaire, la société*, Chambéry, Presses de l'Université de Savoie, 2007, p. 33.

7. D. Viennet, « Il y a “quand même” ». À propos du sublime aujourd'hui », *Philosophique* [En ligne], consulté le 29-10-2015, disponible sur <http://philosophique.revues.org/171>, p. 66.

8. M. Baudin, « L'expérience du sublime », *Topique*, 2009, 4, n° 109.

II. La temporalité du sublime

À lire Kant, le sublime se trouverait, à première vue, du côté d'un événement entendu comme rupture, discontinuité, tandis que le beau se caractériserait par la continuité, la durée. En effet, nous dit l'*Analytique du sublime*, « le goût pris à ce qui est beau présuppose que l'esprit soit dans un état de calme contemplation et l'y maintient⁹ ». Le beau s'épanouit dans l'harmonie des facultés, et le plaisir qu'il engendre est un plaisir qui dure, sans interruption. Le sublime, quant à lui, est fugitif: on ne peut retenir ce sentiment qui dérange et met en mouvement l'esprit. « Ce mouvement (en son début particulièrement) peut être comparé à un ébranlement, c'est-à-dire à la rapide succession de la répulsion et de l'attraction par un même objet¹⁰. » Cet ébranlement marque une rupture dans le quotidien et se compose lui-même de différentes « phases » qui tranchent les unes sur les autres. Aussi le plaisir du sublime naît-il lui-même « de la cessation d'une situation pénible¹¹ ». L'affaire semble entendue et irait dans le même sens que les précédentes observations: il y aurait d'un côté la calme contemplation du beau, de l'autre l'ébranlement du sublime qui surgit, fait rupture et s'évade. Le philosophe de Königsberg paraît reprendre à son compte l'idée d'un sublime-événement tel qu'ont pu le décrire ses précurseurs et que le décriront ses héritiers. Chez lui cependant, l'ambiguïté inhérente au sublime (qui se décline en joie et en peine) sera marquée temporellement: « Une rapide succession de la répulsion et de l'attraction ». Comment se concilient l'idée d'une succession et celle d'une fulgurance ?

Kant avance l'idée que la succession d'états contraires lors de l'expérience du sublime ne produit aucun décalage temporel: elle se situe toute entière dans une simultanéité immédiatement appréhendée par notre faculté de juger. De là découle le double effet du sublime, la coïncidence d'un sentiment de finitude, d'impuissance de notre imagination à se représenter les Idées de la raison, et du sentiment d'une destination supérieure de l'homme, « supériorité de la destination rationnelle de notre faculté de connaître sur le pouvoir le plus grand de notre sensibilité¹² ». Kant marque explicitement cette simultanéité: « Notre imagination [...] prouve ses bornes et son impuissance, mais *en même temps aussi* sa destination qui est la réalisation de son accord avec cette Idée comme avec une loi¹³. » La conciliation que nous cherchions s'opère donc dans un certain paradoxe: le sublime fait advenir « en même temps » une chose et son contraire, puissance et impuissance,

9. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Ak), Bd. V, Berlin, 1908, 247. Trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2000, p. 122. Nous soulignons.

10. Ak, V, 258. Trad., p. 138.

11. Ak, V, 261. Trad., p. 142.

12. Ak, V, 257. Trad., p. 137.

13. Ak, V, 257. Trad., p. 136-137. Nous soulignons.

plaisir et douleur. C'est à ce seul prix que semble pouvoir se maintenir l'instantanéité d'un sublime décrit encore comme médiat et immédiat. Le sublime agit en un instant étant « ce qui plaît *immédiatement* par la résistance qu'il oppose à l'intérêt des sens¹⁴ ». Mais il est aussi médiat, en ce qu'il ne vaut pas pour lui-même, contrairement au beau pour lequel suffit la qualité formelle de l'objet visé : « Le sublime consiste seulement *en la relation*, en laquelle le sensible de la représentation de la nature est jugé propre pour un usage supra-sensible possible de celui-ci¹⁵. »

Si le sublime est un événement, et si l'événement est intrinsèquement lié à l'émergence d'un sens — thèse défendue depuis Aristote jusque Deleuze¹⁶ — c'est par le caractère paradoxal du sublime que peut se comprendre le sens accompagnant éventuellement son expérience. Le paradoxe, par définition, possède une force qui relève de la surprise, du saisissement, de l'étonnement, et qui ouvre les bornes de notre imagination en nous présentant une forme intuitionnable de manière immédiate, car condensée dans la tension d'une association contradictoire, qui demeurerait jusque là inanticipée. Le sublime, dont l'événement semble placé sous le signe du paradoxe, jouit de la potentialité propre à ce dernier de créer de la nouveauté, de faire advenir de l'inattendu, de réaliser ce qui demeurerait hors de tout champ d'attente. Cette idée n'est pas neuve : depuis le Pseudo-Longin, le sublime est pensé comme le *paradoxon*, ce qui semble ne pouvoir se présenter et qui pourtant se présente, selon la définition de P. Lacoue-Labarthe :

To paradoxon: cela, normalement, ne se traduit pas. Je traduirai cependant : das Unheimliche, pensant évidemment à l'usage heideggérien du mot ; mais aussi à cette célèbre définition de Schelling : "On appelle unheimlich tout ce qui devrait rester secret, voilé, et qui se manifeste¹⁷."

Lacoue-Labarthe fait bien sûr allusion à la sentence d'Isis, où la déesse énonce elle-même son indicibilité, où elle dévoile l'impossibilité de tout dévoilement : « La sentence est laissée à sa paradoxale énigme, celle qui engendre, non la jubilation, mais un frisson sacré. *La vérité en son essence est non-vérité*¹⁸. » Selon Kant, les objets sublimes « nous font découvrir en

14. Ak, V, 267. Trad., p. 150. Nous soulignons.

15. Ak, V, 266-267. Trad., p. 149. Nous soulignons.

16. Aristote déjà, à travers l'idée de *Tuchè* (fortune, hasard), fait de l'événement la condition de possibilité d'une indétermination fondatrice, sur fond de laquelle va pouvoir se déployer le champ du possible. Plus récemment, Deleuze fait de l'événement la forme par excellence de l'émergence d'un sens, qui arrive de manière impersonnelle, non intentionnelle, mais éprouve l'homme dans sa capacité à l'accueillir, à se porter à sa hauteur. En des sens certes très distincts, les différentes pensées de l'événement traduisent chacune une ouverture dans l'horizon d'attente du sujet qui en fait l'expérience.

17. P. Lacoue-Labarthe, « La vérité sublime », in J.-F. Courtine, M. Deguy, *et al.*, *Du sublime*, op. cit., p. 186.

18. *Ibid.*, p. 161.

nous un pouvoir de résistance d'un tout autre genre¹⁹», produisant une « satisfaction relative à l'extension de l'imagination elle-même²⁰ », puisque le sublime « éveille le sentiment d'une faculté supra-sensible en nous », « une faculté de l'âme qui dépasse toute mesure des sens²¹ ». Cette ouverture ne se fait pas dans la douceur agréable du beau. Kant parle d'une « violation » de l'imagination, qui n'augmente ses perspectives qu'au prix de la douleur résultant de l'inadéquation de la sensibilité avec la raison. Les objets qui agrandissent le plus les bornes de notre imagination sont donc considérés par le philosophe comme les plus sublimes, et on ne s'étonnera pas qu'ils opèrent justement par la puissance du paradoxe. Serait sublime, par exemple, un homme qui, malgré sa faiblesse, ou la perspective de sa mort, ne plierait pas. Ou encore un guerrier qui parviendrait à faire preuve de douceur. De même, comme le montrait avec justesse Lacoue-Labarthe, les exemples textuels que Kant donne du sublime — particulièrement la sentence d'Isis — relèvent également d'une logique profondément paradoxale. C'est donc par la force du paradoxe, et même à sa seule condition, que s'épanouit un sublime considéré comme événement esthétique. Si la *Critique de la faculté de juger* a bien une dimension « doxologique », pour reprendre l'expression d'A. Philonenko²², s'attaquant notamment à la *doxa* et au sens commun, il semble bien que le sublime représente comme le revers de son objet, adoptant une structure qui relève du « para-doxal ».

Un temps du paradoxe

Que pourrait être l'événement paradoxal du sublime ? Pour tenter de répondre, il faut opérer un détour par l'idée de limite. Cette dernière, qui participe à la définition kantienne du sublime et que celui-ci travaille en retour, ne renvoie pas seulement à une dimension spatiale dans le cas qui nous occupe, mais prend sens aussi dans le rapport du sublime à la temporalité. En nous faisant prendre conscience d'une limite en nous (celle de notre imagination, de notre capacité de représentation), le sublime amène l'imagination à la conscience de l'au-delà de la limite, non sur le mode d'un connaître, mais par un jugement.

Or cette idée du supra-sensible [...] nous ne la *connaissons* pas, mais nous pouvons seulement la *penser* et elle est évoquée en nous par un *objet dont le jugement esthétique étend l'imagination jusqu'à ses limites*, soit en extension [mathématique] soit selon sa force sur l'esprit [dynamique], puisqu'il se fonde

19. Ak, V, 261. Trad., p. 142.

20. Ak, V, 249. Trad., p. 126.

21. Ak, V, 250. Trad., p. 127.

22. A. Philonenko, « Science et opinion dans la Critique de la faculté de juger », in M. Franck, J.-P. Larthomas et A. Philonenko, *Sur la Troisième Critique*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994.

sur le sentiment d'une destination de celui-ci [l'esprit], qui dépasse complètement le domaine de l'imagination²³.

Cet au-delà, ce qui donc, par principe, est illimité, et qui correspond dans la théorie kantienne aux Idées de la raison, c'est ce que doivent pouvoir présenter les objets dits « sublimes », fût-ce négativement. « La nature est ainsi sublime dans ceux de ses phénomènes, dont l'intuition suscite l'idée de son infinité²⁴. » D'une conception du sublime comme événement marquant une rupture (celle du sens, celle de l'appréciation esthétique, celle de l'instant incommensurable), nous pouvons légitimement passer à une conception de l'événement comme limite, moment de condensation paradoxal du limité mais aussi de l'illimité, donc de la rupture et de la continuité. Aussi peut-on affirmer que le sublime renvoie à une notion dialectisée de l'événement, qui seule peut rendre compte du rapport paradoxal que ce dernier entretiendrait à la temporalité. Comme le développe H. Gueguen,

Le modèle de l'événement recourt à un autre type de temporalité : un temps qui n'est plus, comme le soulignent Deleuze ainsi que Romano, le temps de l'expérience ordinaire et quotidienne (succession et différenciation du passé, du présent et du futur), mais un temps inassignable et non datable. [...] l'*aiôn* (en grec : le perpétuel, le "toujours") et qu'il décrit comme un "temps mort", un "entre-temps", "toujours déjà passé et éternellement encore à venir"²⁵.

C'est un tel temps paradoxal que le sentiment du sublime amène à la conscience, non un « hors temps » complet, mais un décalage du temps par rapport à lui-même. Cela ne s'actualise pas sans certaines conséquences sur l'expérience du sublime elle-même, conséquences qui transparaissent à divers endroits de l'*Analytique du sublime*. Le sujet ne parvient pas à appréhender en un tout les diverses facettes de son sentiment : le paradoxe marque la dimension insaisissable du sublime, qui n'est plus indicible du fait de sa fulgurance, mais l'est, au contraire, par son inscription dans une temporalité *double*.

Dans cette opération les premières perceptions s'évanouissent toujours en partie avant que l'imagination ne saisisse les dernières, et la compréhension n'est jamais parfaite. [...] [E]n ceci l'imagination atteint son maximum et dans l'effort pour le dépasser, elle s'abîme en elle-même, et ce faisant est plongée dans une satisfaction émouvante²⁶.

23. Ak, V, 268. Trad., p. 152. Nous soulignons.

24. Ak, V, 255. Trad., p. 134.

25. H. Gueguen, « Du possible à l'événement : essai de typologie à propos de l'événement et de la contingence », *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2015/1 (n°19), p. 88. Chez Deleuze, le *chronos* représente une infinité de points qui se succèdent, tandis que l'*aiôn* est lui un point qui reprend l'infinité. Cette seconde définition correspond tout à fait à la dynamique temporelle présente dans le sublime.

26. Ak, V, 252. Trad., p. 130.

Le sublime, comme présentation simultanée d'une succession, va être associé à une temporalité spécifique, pouvant rendre compte de son paradoxe. Il s'agira d'une temporalité opérant à l'inverse de la progression chronologique qui traduit le mouvement objectif de l'imagination, mesurant et mettant en forme l'espace de façon discursive. Une temporalité, donc, que Kant nommera « régressive » dans un passage qui n'a été que trop rarement mis en exergue par la critique :

La compréhension de la pluralité dans l'unité, non de la pensée, mais de l'intuition, par conséquent la compréhension du *successivement saisi en un instant* [des Sukzessiv-Aufgefaßten in einen Augenblick] est, en revanche, une *régression* [ein Regressus] qui *inversement supprime la condition temporelle dans le progrès de l'imagination* [die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt] et *rend intuitionnable la coexistence* [das *Zugleichsein* anschaulich macht]. Aussi bien est-ce (puisque la succession temporelle est une condition du sens interne) un mouvement subjectif de l'imagination, par lequel elle fait violence au sens interne²⁷.

À nouveau, la découverte du paradoxe est associée à une violence, faite ici à notre appréhension coutumière d'un temps « progressif », celle-ci se trouvant renversée dans l'expérience du sublime. Le paradoxe engendre une tension interne, que Kant nomme un « conflit des puissances », qui explique la violence présente au sein de l'expérience du sublime, elle qui crée un « *étonnement*, qui confine à l'effroi, l'horreur et le frisson sacré²⁸ ». Or il semble que la régression à l'œuvre dans le sublime s'accompagne d'un retour de la conscience sur elle-même, d'un mouvement régressif à comprendre comme « réflexif », précisément « ce qui rend intuitionnable » la coexistence, *das Zugleichsein*, littéralement « l'être en même temps ». L'« étonnement » engendré n'est pas étranger à une telle opération dans l'expérience du sublime, il n'est pas que surprise, mais aussi déprise de soi. C'est le moment où s'interrompt le fil du quotidien, le « progrès de l'imagination », le moment où se suspend la conscience intentionnelle. Cet aspect de l'étonnement est le même que celui du *thaumazein* grec, qui initie la réflexion philosophique par un étonnement premier du monde. À son image, le jugement esthétique du sublime invite à une certaine réflexivité de l'homme sur sa propre expérience, où semble être mise en cause l'idée même du temps. Car le sublime n'est pas seulement un instant insaisissable faisant rupture dans le quotidien, sa structure profondément paradoxale va nous forcer à penser une temporalité à sa mesure, une temporalité elle-même paradoxale, en ce qu'elle tranche sur l'habitude et propose un modèle « inverse », capable de combiner des contraires.

27. *Ak*, V, 258-259. Trad., p. 139. Nous soulignons.

28. *Ak*, V, 269. Trad., p. 153.

Une esthétique de l'événement

Comment comprendre cette temporalité régressive ? Kant emploie le latin *regressus* (retour, marche rétrograde) plutôt que les mots allemands signifiant la régression, sans doute pour accentuer la spécificité de ce mouvement. Il s'agit de prendre le temps « à rebrousse-poil », non pas remonter son cours, bien entendu, mais prendre conscience de son action, de son mode de déploiement, qualifié de « progressif », et du rapport spécifique que l'homme entretient avec lui. Il faut y voir plus encore que la pose conjointe du temps et de son négatif : il s'agit bien d'aller à rebours de la « chrono-logique » en faisant place à un mode de présentation qui excède ce modèle et qui relève du « para-doxe » (étymologiquement « contre l'opinion » mais traduisible aussi par « contre toute attente »). Cette régression est un *mouvement*, terme que Kant mobilise abondamment pour caractériser le sublime : non pas simplement une perspective ou un « coup d'œil » instantané, mais un effort lui-même inscrit dans une certaine durée. C'est dans ce mouvement que se comprend l'idée d'une dynamique du sublime, qui met en tension et ébranle le sujet inscrit dans une certaine temporalité. Un mouvement dont le sublime est le moteur, non plus uniquement « limite » mais véritable *point de basculement* concentrant simultanément une unité (finie) et une infinité. Cette idée du sublime va à l'encontre d'une conception de ce dernier comme inaccessible absolu ou présentation de l'imprésentable : l'au-delà de la limite ou son en-deçà. Le mouvement de basculement s'oppose à une conception de la limite comme frontière, ligne de partage fixe : si le sublime est limite, ce ne peut être que comme limite basculante, faisant passer le sujet qui en fait l'expérience d'un bord à l'autre de ce qu'elle prétendait circonscrire. Le « sub-lime » est étymologiquement ce qui travaille la limite, par le haut comme par le bas en fonction du sens attribué au *sub* latin. Il semble que ce ne soit pas simplement *l'expérience du sublime* qui soit traversée de sentiments antagonistes, mais que son jugement esthétique, le sublime comme concept, adopte une structure double. Nous rejoignons ici J.-L. Nancy lorsqu'il définit, de manière assez obscure à première vue, le sublime comme « cette motion par laquelle, incessamment, l'illimité s'enlève, s'illimite, le long de la limite qui se délimite et qui se présente²⁹ ».

Nous nous éloignons ici de la théorie kantienne pour avancer une interprétation plus générale de cet événement du sublime. Ce dernier ne consiste donc pas en l'apparaître d'une quelconque limite figée, mais dans la non-résolution paradoxale d'une tension basculante. Dans le paradoxe est affirmée, non une équivalence mais une identité entre deux contraires qui ne coexistent pas réellement : l'un est toujours déjà l'autre, et vice-versa. Il n'y a pas à proprement parler *et* peine *et* plaisir, mais une peine qui est déjà plaisir et un plaisir qui est toujours souffrance. De même, l'instant sublime

29. J.-L. Nancy, « L'offrande sublime », *op. cit.*, p. 65-66.

renvoie toujours déjà à l'infini du temps, qui lui-même ne peut s'appréhender que dans l'unité de l'instant. Dans cet aller-retour proprement infini, aucune limite n'est traçable qui séparerait une chose de son contraire : nous pouvons seulement saisir une dynamique de l'ordre du basculement, d'une chose à l'autre et réciproquement, qui anime le sublime et dessine l'horizon de son infinité. Le sublime n'est pas ce qui a basculé, mais le basculement, cette opération, ce lien qui lie un endroit à son envers. Là réside sans doute la difficulté propre à l'expression du sublime, qui résiste à toute fixation, à toute immobilisation. Point de basculement, il incarne comme la part active de la limite, le mouvement réglant son éternel dépassement.

Pour résumer, nous pouvons certes dire que le sujet qui fait l'expérience du sublime bascule dans et par celle-ci : il y a bien une immédiateté, une fulgurance doublée d'une intensité qui fondent les caractéristiques traditionnelles du sublime. Ce basculement, comme nous l'avons montré, s'opère sans transition, il n'y a pas de limite qui serait un moment franchie. Schiller, développant la théorie kantienne, marque ce trait avec insistance :

Ainsi le sublime nous offre une issue pour franchir les bornes de ce monde sensible, où le sentiment du beau voudrait bien à tout jamais nous retenir prisonniers. Ce n'est pas peu à peu, (car entre la dépendance absolue et la liberté absolue il n'y a pas de transition possible), c'est soudain, et par une secousse, que le sublime arrache notre nature spirituelle et indépendante aux liens où la retenait la sensibilité³⁰.

Ainsi que le remarque également M^{me} de Staël, le sublime lui-même ne s'atteint pas par degrés, il n'est pas une limite ultime dont on pourrait s'approcher. Il ne peut être apprécié sur une échelle d'intensité : il n'y a aucun sens à parler d'un « très sublime » ou d'un « peu sublime », on est dans le sublime ou non. Le sublime raté tombe dans son inverse et ne régresse pas en intensité : « Le sublime approché, c'est du sublime manqué. Et le sublime manqué c'est du risible³¹ », comme le note E. Souriau. Pour autant, le sublime ne se maintient pas, il ne s'inscrit dans aucune durée dont nous pourrions prendre mesure. Baldine Saint Giron résume avec une grande justesse : « Le paradoxe du sublime est de se dérober au moment où il empoigne. Il prend à lui, surprend, et déprend de soi³². » Le basculement, poursuivant son mouvement, retourne à son état premier en même temps qu'il retourne réflexivement l'homme sur lui-même. Le basculement émotionnel du sujet soudain pris d'un sentiment intense se double d'un basculement de sa conscience, qui ressent un basculement de la peine en plaisir, de l'impuissance en puissance, et *vice versa*. Le basculement en amène un autre qui est saisi par une réflexivité elle-même engendrée par ce mouvement.

30. F. Schiller, *Du Sublime*, trad. fr. A. Régnier, Arles, Sulliver, 2005, p. 22.

31. E. Souriau, « Le sublime », *Revue d'esthétique* n°19, 1966, p. 266.

32. B. Saint-Girons, *Le sublime de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Desjonquères, 2005, p. 181.

En outre, la particularité du sublime dans le champ de nos expériences et son caractère nécessairement fulgurant n'impliquent pas nécessairement sa rareté. De la même façon que sublime et expérience du sublime sont intimement liés, l'infini que dévoile le sublime à la conscience caractérise aussi son expérience, qui se révèle elle-même infinie. Non une expérience qui dure infiniment, mais un basculement infini, qui ne cesse ses allers-retours, faisant naître chez le sujet les conditions de sa propre réitération par un travail actif de la subjectivité, ainsi que le note B. Saint-Girons :

Le beau se suffit à lui-même et "subsiste" au paradis éternel des idées, indépendamment de toute reconnaissance ; mais le sublime, lui, ne fait qu'exister dans la fragilité de ce qui doit se perpétuer ailleurs qu'en lui-même pour survivre : *il m'exige et m'entame*, faisant appel à la subjectivité dans ce qu'elle a de plus mystérieux³³.

On n'a sans doute pas prêté suffisamment d'attention à cette courte phrase d'Alexis Philonenko, en commentaire de sa traduction de Kant, qui est à entendre dans toute sa profondeur : « Le sublime est, phénoménologiquement décrit, une infinité qui se *redouble sans cesse*³⁴. » Pas de dualité, mais une duplicité qui, mise en mouvement, se répète, se redouble à l'infini. Le basculement semble donc être la forme dynamique traduisant au mieux l'énergie présente tant dans l'expérience esthétique que dans le concept qui la représente et la juge réflexivement. Le sublime, à la différence du beau, traduit des émotions qui ne sont pas suscitées par de pures formes, mais également par les Idées que ces formes amènent à la réflexion. Aussi s'agirait-il, dans le sublime, de présentations sensibles renvoyant négativement au supra-sensible, soit d'Idées de la raison à même de susciter en nous une émotion esthétique : « le sublime authentique [...] ne concerne que les Idées de la raison, qui, bien qu'aucune présentation adéquate n'en soit possible, sont néanmoins rappelées en l'esprit et ravivées de par cette inadéquation même, dont une présentation sensible est possible³⁵ ». En s'éloignant de la théorie kantienne, nous sommes capables de nous imaginer une émotion esthétique « intellectuelle », qui serait liée à la représentation d'un concept, quel qu'il soit. Et pourquoi *l'idée même* du sublime ne serait-elle pas justement capable d'en susciter le sentiment, en étant prise elle-même comme objet d'un jugement esthétique ? Si le sentiment du sublime nous amène réflexivement à son concept, l'idée du sublime peut-elle entretenir en nous son expérience ? Comme le signale Baldine Saint-Girons, il ne faut « jamais réduire le sublime à son principe ou à sa conséquence, mais penser toujours

33. *Ibid.*, p. 102-103.

34. A. Philonenko, in I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 136, note 1. Nous soulignons.

35. *Ak*, V, 245. Trad., p. 120.

l'un comme engendrant l'autre dans une causalité proprement circulaire³⁶ ». Le propre du sublime serait alors « d'engendrer le sentiment et la pensée qui le découvrent³⁷ ». Quoi qu'il en soit, le basculement semble pouvoir s'opérer dans les deux sens, et lie, d'une manière propre au sublime, concept et expérience. En d'autres termes, le basculement répété annonce une circularité où l'idée du sublime, naissant d'une réflexivité sur son sentiment, devient elle-même la cause de ce sentiment... Cet aller-retour infini du vécu et de sa conscience, réitérant le sublime ou suggérant à tout le moins sa future répétition, enregistre son événement dans une certaine durée.

Le sublime ne peut dès lors plus être considéré comme un événement esthétique tel que nous avons pu le décrire, pure saillie ou brèche dans le temps. S'il y a bien une dimension d'événement au plus intime du concept, c'est dans son articulation même, dans la façon dont il s'inscrit dans la temporalité et la remet en jeu, en mouvement. En effet, l'expérience du sublime semble correspondre à un suspens de toute durée: dans la fulgurance et l'éclair du sublime, l'homme est saisi par une tension qui le paralyse. Novalis aura une formule qui traduit bien cette idée: « leur observateur aux sens aiguisés [des statues datant de l'âge d'or de l'humanité] est recouvert d'une écorce minérale semblant croître vers l'intérieur. Le sublime produit de l'effet en pétrifiant [*Das Erhabne wirkt versteinern*]³⁸ ». Changeant en pierre, le sublime engendre, pour une part, une expérience du hors-temps, un étonnement sortant l'homme de la trame du quotidien pour lui permettre d'embrasser en une intuition l'horizon de sa destination rationnelle. Mais simultanément, l'homme prend conscience de sa finitude et de son inscription dans la contingence de l'Histoire. Ce n'est que parce qu'il ne peut tout comprendre (sublime mathématique), parce qu'il peut être détruit par des forces qui le dépassent (sublime dynamique), que l'homme découvre par contraste la permanence de sa dignité en tant qu'être moral. Le sublime correspond à l'expérience pour l'homme de son inscription dans une temporalité double: être historique et transcendantal, il se découvre soumis à la finitude d'un temps qui le conduit à la mort et lui ouvre simultanément une marge d'action, lui fait prendre conscience d'un certain intervalle où peut s'exercer la puissance de sa raison. À notre tour, nous pourrions faire « basculer » notre formule pour avancer qu'une *esthétique de l'événement* est en jeu dans le sublime. C'est-à-dire une certaine expérience esthétique du temps, opérée dans la dynamique et la tension propres au paradoxe de l'événement. Un événement dès lors sans objet, non plus événement de quelque chose, mais qui ne fait plus rien arriver si ce n'est lui-même, comme a pu le

36. B. Saint-Girons, *Fiat Lux, une philosophie du sublime*, Paris, Quai voltaire, 1993, p. 518.

37. *Ibid.*, p. 12.

38. Novalis, *Les disciples à Saïs*, trad. fr. A. Dumont, Les Belles Lettres, Paris, 2014, p. 183.

décrire J.-P. Curnier: « En somme, l'événement c'est la valeur du nouveau sans l'objet, sans l'encombrement de l'objet³⁹. » Expérience esthétique de l'événement comme événement, le sublime ne prend réellement sens que dans son expérience, qui s'accompagne réflexivement d'une signification conceptuelle. Pour reprendre les mots de M. Baudin cette expérience sera

une rencontre dans l'éprouvé avec un événement qui, au lieu de faire trauma et effraction, apporte au contraire la plénitude, le cadeau d'un accord, fugace mais parfait, entre la source de l'événement et soi-même. [...] Exstase, stase "hors limite", état sub ou extra-liminal que ce moment où, sous l'effet d'un attracteur "étrange" a lieu le dépassement de soi, qui pousse les limites vers le sublime⁴⁰.

Que le sublime puisse nous conduire à penser le temps, par le rapport qu'il entretient à l'événement, cela ne doit pas nous étonner outre mesure lorsqu'on lit les développements de Kant sur ce qu'il nomme les « Idées esthétiques ». Ces dernières, qui trouvent également place dans l'« Analytique du sublime », incarnent sans doute l'ultime paradoxe de la *Critique* kantienne, comme l'a éminemment bien montré J.-P. Larthomas :

Car c'est, par rapport à la théorie kantienne des Idées, un paradoxe d'abord terminologique, provoquant comme une contradiction *in adjecto*. Comment une Idée, qui est par définition un concept non schématisable, pourrait-elle se faire intuitive et sensible, selon le sens encore très proche du grec que conserve toujours l'adjectif "esthétique" chez Kant ?⁴¹

Le philosophe de Königsberg définit l'Idée esthétique comme la possibilité d'une intuition (de l'ordre de l'imagination) reconduisant aux Idées de la raison, impulsant un élan aux facultés de l'esprit : c'est une « représentation de l'imagination, qui donne beaucoup à penser, sans qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire de concept, puisse lui être adéquate, et que par conséquent aucune langue ne peut complètement exprimer et rendre intelligible⁴² ». Cette définition fait écho au mode opératoire du sublime, lui qui ouvre notre imagination au supra-sensible sans nous délivrer de concept déterminé de celui-ci mais en nous faisant « penser », en un sens proche de celui employé par Descartes⁴³. Le sublime semble avoir partie liée avec l'Idée esthétique, comme jugement ou expérience de cette dernière, ce qui justifie entièrement la place de ce développement au §49 de l'« Analytique du

39. J.-P. Curnier, « Esthétique de l'événement », *Lignes* 1996, 3 (n° 29), p. 109.

40. M. Baudin, « L'expérience du sublime », *op. cit.*

41. J.-P. Larthomas, « Le paradoxe de l'Idée esthétique », in M. Frank, J.-P. Larthomas et A. Philonenko, *Sur la Troisième Critique*, *op. cit.*, p. 49.

42. Ak, V, 314. Trad., p. 213.

43. R. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 9 : « Par le mot penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. »

sublime ». Les Idées esthétiques « tendent pour le moins à quelque chose qui se trouve au-delà des limites de l'expérience et cherchent ainsi à s'approcher des concepts de la raison⁴⁴ », stimulant l'imagination dans sa capacité à créer « une autre nature [...] à partir de la matière que la nature réelle lui donne » afin de « transformer l'expérience quotidienne⁴⁵ ».

III. Une poétique du sublime

Ces différents éléments d'analyse nous ont permis de comprendre la structure formelle du sublime, tel qu'il est développé par Kant. Nous avons précisé la forme du mouvement animant l'expérience du sublime, son rapport spatio-temporel à l'idée de limite, la place que prend le paradoxe dans l'économie du concept. Les lignes de force ainsi dégagées se sont révélées essentielles pour comprendre la temporalité de cette expérience singulière, indissociable par ailleurs d'une certaine pensée du temps lui-même, à l'œuvre dans le jugement esthétique du sublime. Plus globalement, il semble que l'expérience du sublime soit liée intimement à un sens dépendant d'Idées esthétiques auxquelles nous conduit réflexivement l'expérience du sublime. Mais cette formalisation du sublime ne nous dit encore rien des façons dont l'événement peut être repensé dans sa dimension paradoxale, de la nature de ces Idées esthétiques : elle ne fait que fonder la possibilité de cette entreprise. C'est par les formes concrètes pouvant susciter le sublime que pourra se préciser le sens surgissant de cette expérience de l'événement.

Pour Kant, c'est principalement la poésie qui sera susceptible de présenter de telles Idées esthétiques capables de nous rendre sensible à ce qui dépasse notre expérience, ou d'élever à l'intelligible ce qui constitue le fondement de notre vie sensible :

Le poète ose donner une forme sensible [versinnlichen] aux idées de la raison que sont les êtres invisibles, le royaume des saints, l'enfer, l'éternité, la création... [soit l'absence de nouveauté, donc d'événement, soit son apparition] etc., ou bien encore à des choses dont on trouve au vrai des exemples dans l'expérience, comme la mort, l'envie et tous les vices, ainsi que l'amour, la gloire... etc., mais *en les élevant alors au-delà des bornes de l'expérience*, grâce à une imagination, qui s'efforce de rivaliser avec la raison dans la réalisation d'un maximum, en leur donnant une forme sensible dans une perfection dont il ne se rencontre point d'exemple en la nature ; et *c'est en la poésie que la faculté des idées esthétiques peut donner toute sa mesure*⁴⁶.

Ce passage, aussi brillant que renversant, fonde le lien intime que le sublime peut entretenir avec l'art et, plus spécifiquement, avec l'opération de poétisation. Comme le précise J.-P. Larthomas, « on comprend ce privilège : la poésie œuvre dans l'élément du langage, donc en relation (même libre) avec

44. Ak, V, 314. Trad., p. 214.

45. Ak, V, 314. Trad., p. 213.

46. Ak, V, 314. Trad., p. 214. Nous soulignons.

l'entendement. "La poésie est l'art de conduire un libre jeu de l'imagination comme une activité de l'entendement" (§ 51)⁴⁷. » À l'endroit précis où Kant introduit un appel de note renvoyant à la sentence d'Isis, le philosophe nous explique la double possibilité offerte au poète d'amener l'esprit jusqu'à l'Idée rationnelle au moyen d'attributs esthétiques et/ou, inversement, de toucher notre sensibilité par la mobilisation d'Idées de la raison (son exemple porte sur l'évocation de l'idée de vertu). Une autre notion, celle de génie, se montrant surtout « dans l'expression d'Idées esthétiques⁴⁸ », est au centre de cette interaction, représentant comme l'adéquation dans une œuvre entre présentation sensible et représentation supra-sensible :

Ainsi le génie consiste proprement dans un heureux rapport, qu'aucune science ne peut enseigner et qu'aucun labeur ne permet d'acquérir ; ce *rapport* est celui en lequel d'une part on trouve *les Idées* se rapportant à un concept donné et d'autre part *l'expression* qui leur convient, et par laquelle la disposition subjective de l'âme ainsi suscitée, comme accompagnant un concept, peut être communiquée à autrui⁴⁹.

Ce que nous jugeons sublime, c'est donc bien une représentation de l'imagination qui

donne par elle-même bien plus à penser que ce qui peut être compris dans un concept déterminé, et qui par conséquent élargit le concept lui-même esthétiquement d'une manière illimitée, l'imagination est alors créatrice et elle met en mouvement la faculté des Idées intellectuelles (la raison)⁵⁰.

Les Idées esthétiques sont développées par le génie qui incarne un moment de l'art où s'opère un juste rapport entre idées et sentiments, les représentations de l'imagination et celles de la raison. Le sublime nous amène, par là, à réfléchir les idées, les concepts eux-mêmes d'une façon certes différente de celle de l'entendement ou de la raison pratique, mais qui nous dévoile d'autres choses, notamment par une expérience sensible de ces concepts. « Il faut que les sensations poétiques "ne permettent pas seulement un sentiment sensible, mais aussi la réflexion sur la forme de ces modifications des sens" (§42) [...] Il s'agit moins d'une conscience réflexive que d'une réflexion du sentiment, entraîné par la forme de l'œuvre⁵¹ », note avec justesse J.-P. Larthomas. Ce lien du concept à son vécu sensible est consacré par le sublime, dont l'expérience elle-même suit totalement l'idée : ainsi la mise à nu d'une certaine nature paradoxale de la temporalité n'est pas que le résultat ou l'objet du sublime, elle est toujours déjà à l'œuvre dans l'expérience du sublime qui ne la dévoile que parce qu'elle s'organise elle-même comme le

47. J.-P. Larthomas, « Le paradoxe de l'Idée esthétique », *op. cit.*, p. 57.

48. *Ak*, V, 317. Trad., p. 218.

49. *Ak*, V, 317. Trad., p. 217-218. Nous soulignons.

50. *Ak*, V, 315. Trad., p. 214.

51. J.-P. Larthomas, « Le paradoxe de l'Idée esthétique », *op. cit.*, p. 58.

sentiment d'un basculement temporel. Par ailleurs, il ne faudrait pas croire que les Idées esthétiques développées par le sublime ne concerneraient que le temps et notre rapport à lui. Si nous insistons sur cette dimension, c'est pour montrer l'intrication nécessaire de l'expérience avec un sens réflexif dans le concept, abordé ici sous le prisme de l'événement. Mais ce que nous fait « penser » le sublime ne concerne pas que « l'éternité », d'autres principes métaphysiques sont intimement liés à cette expérience qui va jusqu'à nous dévoiler par l'entremise de la poésie « les idées de la raison que sont les êtres invisibles, le royaume des saints, l'enfer ». Si l'« Analytique du sublime » nous révèle en définitive qu'« il existe en fait deux façons (*modus*) d'agencer l'exposé de ses pensées, dont l'une s'appelle une *manière* (*modus aestheticus*) et l'autre une *méthode* (*modus logicus*) », la première n'ayant « d'autre mesure que le sentiment de l'unité dans la présentation⁵² » et seule valable pour les beaux-arts, c'est précisément parce que sensible et supra-sensible s'engendrent mutuellement dans l'expérience du sublime.

Pour citer encore Larthomas : « Grâce à la re-composition du matériau de la sensation, la forme poétique peut traiter la nature “pour ainsi dire comme schème du supra-sensible”. De la *forme*, la pensée réfléchissante s'élève donc à l'*Idée*⁵³. » Le rapport particulier du sublime à la poésie n'est pas en contradiction brutale avec l'idée kantienne que le sublime ne réside en aucun objet, ne pouvant être trouvé qu'en notre esprit. Il ne s'agit pas de dire que tel ou tel poète, tel ou tel poème, serait sublime. Mais le travail de « poétisation » du réel s'apparente à une sublimation, présentant, par son procès langagier, le mouvement du sublime dans notre subjectivité. Kant l'avance explicitement : pour que survienne l'expérience sublime, il s'agit d'accorder sa perception à l'ouverture de l'événement, travail esthétique qui est précisément celui de la poésie :

Il faut arriver à voir l'océan seulement, *comme le font les poètes, selon le spectacle qu'il donne à l'œil*, soit lorsqu'il est contemplé au repos tel un clair miroir d'eau qui n'est limité que par le ciel [sublime mathématique] et, lorsqu'il est agité, soit comme un abîme menaçant de tout engloutir, qu'il nous est quand même possible de trouver sublime [dynamique]⁵⁴.

Par là peut-être le sublime échappe-t-il à l'imprésentable, à l'indicible hypostasie en un absolu transcendant : dans l'immanence d'une forme poétique s'engendre un sublime qui s'invente en même temps qu'il performe les représentations des hommes, notamment celle du temps.

Pour esquisser un prolongement à cette conception, nous pourrions songer au projet romantique d'Iéna, héritier de la troisième *Critique*, et qui dans son ensemble vise précisément à maintenir la tension dégagée dans

52. *Ak*, V, 318-319. Trad., p. 220.

53. J.-P. Larthomas, « Le paradoxe de l'Idée esthétique », *op. cit.*, p. 54.

54. *Ak*, V, 270. Trad., p. 155. Nous soulignons.

l'événement : faire une place à l'Histoire, à l'inscription de l'homme dans la contingence d'un ici et d'un maintenant, tout en conservant la réflexivité transcendante et ses concepts, hérités en droite ligne de la pensée kantienne. Et c'est une grande part de la modernité poétique, au moins jusqu'à Proust, qui hérite de cette question. L'inscription de l'art romantique sous le signe du sublime tient sans doute bien moins au développement d'une esthétique du grandiose ou de l'héroïsme qu'à la mise en forme d'un questionnement métaphysique portant, entre autres, sur le rapport de l'homme à son histoire, questionnement cristallisé dans une poétique de l'événement — création mais aussi épreuve de ce dernier — développée chez divers auteurs tels que Nerval, Baudelaire, Proust⁵⁵, pour ne citer qu'eux. Il ne s'agit donc pas d'échanger une abstraction autonome pour une autre : l'événement-basculement n'est pas, semble-t-il, qu'un autre avatar d'un événement-surissement, mais renvoie à un travail précis de l'imagination qui s'incarne de façon singulière chez chacun de ces auteurs. Leur intérêt ne résiderait pas pour autant dans une illustration de la théorie développée ici : ces poétiques poursuivent plutôt la théorie et, chacune singulièrement, contribuent à travailler ce paradoxe de l'événement dont le sublime concentre l'expérience. Ce n'est qu'en poésie que nous pouvons dire, avec René Char, « l'éclair me dure », ce court fragment de *La Parole en Archipel* qui reprend l'image si chère au Pseudo-Longin — l'éclair — pour condenser en quelques mots le paradoxe structurant la temporalité de l'expérience du sublime.

En conclusion, le sublime est événement esthétique non parce qu'il créerait abstraitement « du sens », mais parce qu'il incarne simultanément le jugement et l'expérience d'une représentation de l'imagination qui amène l'esprit non à connaître des Idées de la raison, mais à les penser, ouvrant l'imagination à une infinité de possibles non déterminables d'avance sous

55. Nous renvoyons aux excellentes analyses d'A. Simon qui montre que dans l'idée proustienne de *L'adoration perpétuelle*, « l'Instant sublime » opère comme un pont entre Temps perdu et temps retrouvés, qui « dans leur antagonisme, permettent la “résurrection” du narrateur et la promesse de l'œuvre littéraire » (A. Simon, « Les “Temps retrouvés” », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2003, 4 (vol. 103), p. 917.) Proust rend d'ailleurs compte d'un paradoxe correspondant à celui que nous avons pu dégager plus haut : « Je découvrais cette action destructrice du Temps au moment même où je voulais entreprendre de rendre claires, d'intellectualiser dans une œuvre d'art, des réalités extra-temporelles » (T. R., IV, 508). Chez Nerval aussi se rejoue sans cesse le rapport du narrateur à la temporalité sur un mode paradoxal, semblable à celui que nous avons dégagé dans l'expérience du sublime. Si le temps importe chez Nerval, il peut néanmoins être pensé comme un miroir sans durée réelle où le moi se reflète dans son propre passé. Tout en intégrant de manière forte sa propre histoire au récit, Nerval développe un langage anhistorique où l'événement s'annule comme événement, tout en trouvant une signification plus large — paradoxalement comme représentation même du temps — dans le hors-champ du rêve, défini comme « phénomène d'espace analogue à celui du temps qui concentre un siècle d'action dans une minute de rêve » (*Aurélia*). Voir également l'étude de P. Destruel sur le rapport de Nerval à la temporalité : P. Destruel, *L'écriture nervalienne du temps*, Paris, Nizet, 2004.

une règle. Le sublime serait dès lors au départ d'une esthétique de l'événement, une expérience du temps (mais également d'autres notions structurant notre rapport au monde). Cette expérience se déploierait dans une duplicité paradoxale, faisant appel, depuis le sensible, à une reformulation réflexive du principe de temporalité pouvant trouver place, par exemple, en poésie. En effet, notre analyse de l'événement du sublime ne nous a permis que de dégager la structure formelle de cette expérience. Encore s'agirait-il de voir quelles Idées esthétiques pourraient être développées en poésie, sous le signe du génie, et en quoi elles travailleraient nos représentations, par l'intermédiaire du jugement esthétique du sublime. Pour le dire avec J.-P. Larthomas, « l'œuvre d'art n'a pas le privilège surhumain sur une sorte de "science intuitive" du troisième genre. Mais elle a celui d'informer la sensibilité et le "sens commun" esthétique, pour les enrichir de résonances dans l'effort vers la pensée qui questionne⁵⁶. » Dans les différentes mises en forme poétiques de l'expérience du temps, que nous jugerions sublimement, nous pourrions donc identifier précisément en quelle façon, de quelle manière, l'Idée esthétique nous donnerait « à penser en plus d'un concept bien des choses indicibles, dont le sentiment anime la faculté de connaissance et qui inspire à la lettre du langage un esprit⁵⁷ ».

Bibliographie sélective

- Badiou, Alain. *L'être et l'événement*, Paris, Le Seuil, 1988.
- Baudin, Marianne. « L'expérience du sublime », *Topique*, 2009, 4, n° 109, p. 177-187.
- Calori, François, Michaël Foessel et Dominique Pradelle. *De la sensibilité: les esthétiques de Kant*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- Carrive, Paulette. « Le Sublime dans l'esthétique de Kant », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 1: Le Sublime, 1986, 01; 1986, 02, p. 71-85.
- Chedin, Olivier. *Sur l'esthétique de Kant et la théorie critique de la représentation*, Paris, Vrin, 1982.
- Courtine, Jean-François, Michel Deguy, et al. *Du sublime*, Paris, Belin, 2009.
- Curnier, Jean-Paul. « Esthétique de l'événement », *Lignes* (n° 29), 1996, 3, p. 106-121.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*, Paris, PUF-Épiméthée, 1968; *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- Diano, Carlo. *Forma ed Evento. Principii per una interpretazione del mondo Greco*, Venezia, N. Pozza, 1952.
- Frank, Manfred, Jean-Paul Larthomas et Alexis Philonenko. *Sur la Troisième Critique*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994.
- Gueguen Haud. « Du possible à l'événement: essai de typologie à propos de l'événement et de la contingence », *Nouvelle revue de psychosociologie* (n° 19), 2015, 1, p. 79-92.
- Hegel, G. W. F. *Esthétique*, B. Timmermans et P. Zaccaria (dir.), Paris, Le Livre de poche, 1997, vol. 1.

56. J.-P. Larthomas, « Le paradoxe de l'Idée esthétique », *op. cit.*, p. 66.

57. *Ak*, V, 316. Trad., p. 217.

- Höffe, Otfried (Hrsg.). *Kritik der Urteilkraft*, Berlin, Akademie Verlag, 2008.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilkraft*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (*Ak*), Bd. V, Berlin, 1908; Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2000.
- Lyotard, Jean-François. *Leçons sur l'Analytique du sublime: Kant, critique de la faculté de juger*, [Sections] 23-29, Paris, Galilée, 1991.
- Peyrache-Leborgne, Dominique. *La poétique du sublime, de la fin des Lumières au Romantisme*, Paris, Champion, 1997.
- Pries, C. (Hrsg.). *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim, VCH, 1989.
- Romano, Claude. *L'événement et le monde*, Paris, PUF-Épiméthée, 1998; *L'événement et le temps*, Paris, PUF-Épiméthée, 1999.
- Saint Giron, Baldine. *Fiat Lux: une philosophie du sublime*, Paris, Quai voltaire, 1993; *Le sublime de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Desjonquères, 2005; « Le sublime » in CD Universalis [vidéo sur CD-ROM], Paris, Encyclopaedia universalis, 2006.
- Salvesen, Christopher. « Aspects of the Romantic Sublime », *Charles Lamb Bulletin*, n° 50, 1985, p. 37-51.
- Schiller, Friedrich. *Du Sublime*, trad. fr. A. Régner, Arles, Sulliver, 2005.
- Simon, Agathe. « Proust. L'instant et le sublime », *Revue d'histoire littéraire de la France* (vol. 103), 2003, 4, p. 861-887; « Les "Temps retrouvés" », *idem*, p. 889-917.
- Souriau, Étienne. « Le sublime », *Revue d'esthétique* n° 19, 1966, p. 266-289.
- Weiskel, Thomas. *The romantic Sublime. Studies on the Structure and Psychology of Transcendence*, Baltimore — London, The Johns Hopkins University Press, 1976.

Les élections sont-elles essentielles à la démocratie ?

Hervé Pourtois

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038213ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1038213ar>

[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

Pourtois, H. (2016). Les élections sont-elles essentielles à la démocratie ?
Philosophiques, 43 (2), 411–439. <https://doi.org/10.7202/1038213ar>

Résumé de l'article

En dépit de débats nourris sur la délibération et la représentation démocratiques, la question de la justification de l'élection comme mode de désignation des gouvernants a été peu abordée par la philosophie politique contemporaine. Cette question est pourtant importante. Une confrontation avec l'alternative que pourrait constituer le tirage au sort d'une assemblée représentative permet d'identifier les vertus spécifiques de l'élection au regard de quatre critères de légitimité démocratique : le consentement et la responsabilité des gouvernés, l'inclusion égalitaire des citoyens, le contrôle des décideurs et la contestabilité des décisions, la qualité épistémique de la décision. L'analyse conduit à conclure au caractère essentiel de l'élection dans des démocraties de masse. C'est à partir d'elle, et non en dépit d'elle, que doit être surmontée la crise de la représentation.

Les élections sont-elles essentielles à la démocratie?

HERVÉ POURTOIS

Chaire Hoover d'éthique économique et sociale

Institut supérieur de philosophie

Université catholique de Louvain

herve.pourtois@uclouvain.be

RÉSUMÉ. — En dépit de débats nourris sur la délibération et la représentation démocratiques, la question de la justification de l'élection comme mode de désignation des gouvernants a été peu abordée par la philosophie politique contemporaine. Cette question est pourtant importante. Une confrontation avec l'alternative que pourrait constituer le tirage au sort d'une assemblée représentative permet d'identifier les vertus spécifiques de l'élection au regard de quatre critères de légitimité démocratique : le consentement et la responsabilité des gouvernés, l'inclusion égalitaire des citoyens, le contrôle des décideurs et la contestabilité des décisions, la qualité épistémique de la décision. L'analyse conduit à conclure au caractère essentiel de l'élection dans des démocraties de masse. C'est à partir d'elle, et non en dépit d'elle, que doit être surmontée la crise de la représentation.

L'organisation régulière d'élections libres est le critère le plus souvent utilisé, à l'échelle internationale, pour évaluer le caractère démocratique d'un régime politique (PNUD, 2005)¹. L'inhérence des élections à la démocratie est du reste clairement affirmée par la *Déclaration universelle des droits de l'homme*:

La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics ; cette volonté *doit* s'exprimer par des élections honnêtes qui doivent avoir lieu périodiquement, au suffrage universel égal et au vote secret ou suivant une procédure équivalente assurant la liberté du vote » (*Déclaration universelle des droits de l'homme*, art. 21, al. 3, je souligne)².

Pourtant le lien ainsi posé entre démocratie et élections n'a pas toujours été une évidence. Pour les anciens, tout comme pour les premiers penseurs modernes du gouvernement représentatif, la désignation des gouvernants

1. Des versions préliminaires de cet article ont fait l'objet de présentations à l'Université de Pavie, à l'Université Laval, à l'Université de Montréal et à l'Université catholique de Louvain. Je tiens à remercier les organisateurs et les participants à ces présentations ainsi que tout particulièrement et chaleureusement Philippe Coppens, Dominique Leydet, John Pitseys, Pierre-Etienne Vandamme et les deux évaluateurs anonymes de *Philosophiques*. Les commentaires qu'ils m'ont émis à différents stades de l'élaboration de cette recherche m'ont été très précieux. Cet article a été parachevé lors d'un séjour au Centre de recherches en éthique (CRÉ) à Montréal. Merci au CRÉ et au FNRS d'avoir rendu ce séjour possible.

2. La Cour européenne des droits de l'homme réaffirme ce lien. Voir notamment : CEDH Grande Chambre, *Gorzelik c. Pologne*, arrêt du 17 février 2004, § 53 ; CEDH, *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt du 30 janvier 1998, § 44.

par élection avait un caractère aristocratique: elle était destinée à sélectionner les meilleurs pour gouverner (Manin, 1995, 93 ss.) C'est ainsi que, au début du XIX^e siècle, François Guizot pouvait encore écrire: «Le but de l'élection est évidemment d'envoyer au centre de l'État les hommes les plus capables et les plus accrédités du pays; c'est une manière de découvrir et de constituer la véritable, la légitime aristocratie» (Guizot, 1826, 395). On sait aussi que l'élection, même au suffrage égal, fut pratiquée dans des contextes et pour des raisons étrangers à la démocratie (Cristin, 2014): pour la désignation des abbés ou des évêques, celle des recteurs ou des professeurs dans les universités médiévales et de la première modernité, etc. Enfin, pour nombre de penseurs et d'acteurs de la gauche marxiste ou anarchiste, la démocratie authentique ne pouvait reposer sur l'élection, car celle-ci n'assurait qu'une égalité et une liberté formelles, contribuant à dissimuler et à maintenir les inégalités réelles³. Cependant, dès le début du XX^e siècle, une bonne part de la gauche s'est ralliée au principe du suffrage universel et en a même fait une de ses revendications majeures. La droite, conservatrice ou libérale, fit de même.

Aujourd'hui, ce qui semblait ainsi être devenu une évidence normative dans la seconde moitié du XX^e siècle — la démocratie suppose avant toute chose des élections libres — paraît cependant remis en question par ce que d'aucuns appellent «la crise de la représentation». Celle-ci est avant tout une crise de la force légitimante de l'élection: les enquêtes d'opinion montrent que les institutions politiques qui sont liées à l'élection ne bénéficient que d'un très faible capital de confiance⁴. C'est dans ce contexte que certains acteurs de la société civile ou du monde académique, parfois relayés par des autorités publiques, proposent et de temps à autre mettent en œuvre des dispositifs innovants destinés à faire participer des citoyens à des procédures délibératives à vocation consultative et quelquefois même décisionnelle en marge de la démocratie électorale. Un tel engouement pour l'innovation démocratique semble traduire une volonté de mettre la participation directe des citoyens au cœur de l'élaboration des politiques, de dépasser ainsi les insuffisances de la démocratie électorale et parfois même — quoiqu'assez rarement — de l'abolir à long terme (Van Reybrouck, 2012). Les élections ne devraient plus jouer le rôle central qu'on a eu tendance à leur attribuer dans le processus politique et devraient être

3. «De même que les chrétiens sont égaux dans le ciel et inégaux sur la terre, les membres du peuple pris chacun dans leur singularité sont égaux dans le ciel de leur monde politique et inégaux dans l'existence terrestre de la société» (Marx 1972, 135).

4. Voir notamment les données de l'Eurobaromètre relatives à «L'opinion publique dans l'Union européenne» (http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb82/eb82_publ_fr.pdf, consulté le 10 décembre 2015). Au cours des dernières années le taux de confiance moyen des Européens dans leur parlement national a oscillé entre 25 et 30 %. La défiance à l'égard des partis politiques tournait, quant à elle, autour de 80 %.

complétées⁵, voire supplantées, par d'autres pratiques ou procédures participatives plus authentiquement démocratiques grâce notamment au recours à la sélection aléatoire de citoyens « ordinaires ». La littérature, tant académique que militante, sur ces innovations, en particulier sur le recours au tirage au sort, est aujourd'hui extrêmement abondante⁶. Elle prend souvent appui sur un diagnostic critique à l'égard du fonctionnement actuel de nos systèmes représentatifs. Mais curieusement, elle n'aborde que très incidemment la question de savoir si et surtout pourquoi nous devrions tenir ou renoncer aux élections dans nos sociétés démocratiques. Penser le sens et la valeur des élections en démocratie est pourtant un défi philosophique important.

Je voudrais d'abord évoquer ce défi tout en essayant de comprendre pourquoi la question de la désignation des gouvernants ne semble guère avoir retenu l'attention des philosophes politiques récemment alors même qu'elle devrait demeurer essentielle. Dans la seconde partie de cet article, j'essaierai ensuite d'identifier quelques raisons de principe pour lesquelles des sociétés démocratiques de masse ne pourraient se passer des élections lorsqu'il s'agit de désigner leurs gouvernants. Pour ce faire, je confronterai celles-ci à l'hypothèse de leur remplacement par le tirage au sort dans le cadre de l'attribution des mandats parlementaires.

1. La question de la désignation des gouvernants

La question de la justification de l'élection comme mode de désignation des gouvernants est évidemment au cœur de la pensée politique des promoteurs du gouvernement représentatif. Les travaux de Bernard Manin (1995) et de Pierre Rosanvallon (1998) ont proposé des synthèses et des mises en perspective magistrales sur ces moments fondateurs. Ils ont ainsi montré que, pour ces promoteurs, le suffrage des citoyens était une condition essentielle de la légitimité du pouvoir dont disposaient les gouvernants. Mais, en dehors de ces travaux à vocation généalogique, la philosophie politique contemporaine n'a guère traité des élections dans une perspective normative⁷. Elle semble s'en être désintéressée, et lorsqu'elle les évoque, c'est le plus souvent pour en signaler les limites, poussant rarement la réflexion jusqu'au point de savoir si et pourquoi elles demeureraient nécessaires aujourd'hui en démocratie. On doit s'interroger sur les raisons de ce silence.

1.1 Pourquoi un manque d'intérêt pour l'élection ?

Au cours des dernières décennies, la réflexion normative sur la démocratie s'est focalisée sur la question de la procédure de construction des décisions.

5. Voir l'idée d'un « quatrième pouvoir » proposée par Bacqué *et al.*, 2005, p. 34.

6. Pour une présentation synthétique de ces positions et évolutions, voir Blondiaux, 2008. Voir aussi Landemore, 2013 ; McCormick, 2011 ; Sintomer, 2011 et 2012 ; Sutherland, 2008.

7. Relevons toutefois Thompson, 2002, et Parkinson, 2006.

Les théories délibératives de la démocratie et les débats qui se sont noués autour de celles-ci ont été déterminants à cet égard⁸. Ils ont exploré la question de savoir s'il est possible et désirable d'élaborer des décisions publiques par l'échange d'arguments — plutôt que par la négociation ou la simple agrégation des préférences — et d'associer les citoyens, et pas seulement leurs représentants, à une telle délibération. Pour les tenants de l'approche délibérative, ce sont en effet les qualités participatives et argumentatives de la procédure de décision politique qui confèrent à celle-ci sa légitimité⁹. La démocratie ne peut être réduite à un simple mécanisme de formation d'un choix politique par agrégation des préférences ou des opinions; elle suppose avant tout qu'un processus public et raisonné de formation de celles-ci informe la décision collective. Une telle thèse a suscité beaucoup de débats, que nous ne pouvons résumer ici. Ils se sont surtout focalisés sur la possibilité, la désirabilité et les conditions d'une délibération inclusive. Cette focalisation semble cependant avoir contribué à négliger le fait que prendre une décision ne peut se réduire à délibérer (ou même à négocier). Car après avoir échangé des arguments et confronté des positions, il faut aussi se résoudre en faveur d'une option qui s'imposera à tous: l'accord unanime étant improbable, il faut adopter une décision politique en passant à un vote qui tranche. Cette décision produit alors des effets contraignants sur ses destinataires, qui n'ont pas nécessairement eu part à la délibération et au vote. Prendre une décision politique, c'est en effet exercer un pouvoir de commander sur des volontés que l'on oblige (Bernardi 2013, 111), un pouvoir de gouverner. Si on prend au sérieux ce moment résolutoire du vote et ses effets contraignants, on est alors confronté à deux types de questions normatives essentielles:

- a. Quelle règle de décision doit-on adopter lorsque l'on vote? La règle le plus souvent invoquée est celle de la majorité. Mais comment la justifier? Quelles en sont les limites? Ces questions ont été traitées récemment à nouveaux frais, notamment par des auteurs qui se sont attachés à penser le lien entre le processus délibératif et la règle de la majorité¹⁰.
- b. Qui doit posséder le pouvoir de prendre les décisions politiques au nom du *demos*, le pouvoir de gouverner? Comment désigner et contrôler ceux qui auront ce pouvoir?

8. Sur les théories délibératives de la démocratie, voir Elster, 1998; Bohman & Regh 1999; Leydet, 2002; Girard & Le Goff, 2010; Sintomer & Julien Talpin, 2011.

9. Dans un des textes fondateurs des théories délibératives de la démocratie, J. Cohen définit ainsi la démocratie:: « Une société est démocratique lorsque ses affaires sont gouvernées par la délibération publique de ses membres » (Cohen, 1989, 17, notre trad.).

10. Sur la justification de la règle de majorité, voir notamment Manin, 1985; Risse, 2004; Mansbridge et alii, 2010; Girard, 2014.

C'est à ce second type de question que l'élection apporte une réponse, réponse à laquelle je m'intéresse ici. Une réflexion sur la légitimité démocratique ne peut en effet se focaliser exclusivement sur les conditions d'un rapport dialogique entre citoyens au sein d'un espace public ou d'une instance de délibération. Elle doit aussi penser la forme que devrait prendre le processus par lequel des agents peuvent être habilités à décider pour l'ensemble des citoyens, à les gouverner, ainsi que le rapport qui doit s'instaurer entre ceux-ci et ceux-là. Il s'agit donc d'élucider le rapport représentatif dans l'ordre de la décision — un ordre qui n'est pas réductible à celui de la délibération — afin de déterminer qui peut légitimement gouverner et dans quelles limites.

1.2 Pourquoi la justification de l'élection demeure une question philosophique importante

D'aucuns pourraient cependant estimer qu'une telle interrogation sur « qui doit avoir le pouvoir de prendre les décisions politiques ? » et « comment désigner ces décideurs ? » ne mérite guère que la réflexion philosophique s'y attarde. Soit parce que la réponse serait triviale (1); soit parce qu'elle serait secondaire, voire obsolète (2). Examinons ces deux arguments.

1) Si l'on se réfère à la définition classique du « gouvernement du peuple par le peuple », il pourrait sembler évident qu'en démocratie, c'est le peuple — l'ensemble des citoyens — qui, en dernier ressort, devrait décider souverainement, ce pouvoir incluant celui de le déléguer, au moins en partie. L'élection serait à considérer comme la modalité de désignation qui, par excellence, exprime la souveraineté du peuple.

Pourtant, une telle position est loin d'être triviale. D'abord, parce que la question de ce qui constitue le peuple, le *dèmos*, est sujette à controverse et ne cesse de se compliquer dans les sociétés complexes (Goodin, 2007; Saunders, 2011): doit-on par exemple considérer que tous ceux, et seulement ceux, qui sont affectés par une décision devraient constituer le *dèmos*? Ou l'inclusion dans le *dèmos* suppose-t-elle l'appartenance à une communauté de citoyens permanente et bien circonscrite? Ne devrait-on pas apposer des limites au droit de suffrage? (Lopez-Guerra, 2014). De plus, la question de l'habilitation à décider pour le *dèmos* et à la place de celui-ci, donc de l'habilitation à gouverner, n'a pas une réponse aussi triviale, comme en attestent précisément les nombreuses controverses sur l'aptitude des élections à conférer une telle habilitation, notamment dans les cas où ceux qui sont affectés par une décision sont dans l'impossibilité d'y prendre part directement ou indirectement, comme c'est le cas pour les générations futures¹¹.

11. Sur la représentation des générations futures, voir Gonzalez-Ricoy & Gosseries, 2017.

2) On pourrait, par ailleurs, considérer que se demander « qui doit avoir le pouvoir de prendre les décisions politiques » est devenu aujourd'hui secondaire et, pour ainsi dire, obsolète. En effet, les évolutions politiques au cours des dernières décennies seraient caractérisées par une complexification et une pluralisation des modalités de la décision publique et des acteurs qui y participent. Il apparaîtrait ainsi que désormais la décision publique serait à concevoir de façon processuelle et que le pouvoir de décision ne pourrait donc se concentrer dans les mains d'un seul agent mais serait distribué entre des agents de statuts différents (publics, privés, associatifs, etc.), interagissant en réseaux, intervenant et rétroagissant à des moments différents de processus de décision demeurant ouverts. Selon ces approches contemporaines de la « gouvernance multi-niveaux », nous devrions renoncer à la thèse simpliste selon laquelle l'action publique serait entièrement déterminée, « gouvernée » par les parlements et les gouvernements (éventuellement contrôlés par des cours) détenteurs des attributs de la souveraineté. Les rôles et les pouvoirs de ceux-ci seraient en train de se réduire, laissant la place à d'autres acteurs et d'autres instances ne procédant pas de l'élection : autorités administratives indépendantes, juridictions, organisations internationales, forums associant acteurs privés et publics, etc.¹² L'absence de légitimation de ces instances par l'élection ne les rendrait pas pour autant non démocratiques. Car la légitimité démocratique devrait, elle aussi, être pensée de manière pluralisée (Rosanvallon, 2008) : la volonté du peuple pouvant être représentée et se manifester de manières diverses, dans des procédures « dépersonnalisées » — les agents habilités à intervenir dans la décision pouvant être désignés par des voies qui le sont tout autant. La question des modalités de désignation des acteurs qualifiés pour intervenir dans la décision deviendrait dès lors secondaire. L'essentiel serait plutôt que les interventions des différents agents, officiels ou non, puissent être contrôlées au regard des attentes de légitimité que l'on a envers eux. Ainsi, l'impartialité attendue des autorités publiques ne pourrait être assurée par l'élection, mais plutôt par la surveillance exercée par les acteurs de la société civile, par des juridictions ou tout simplement par la distribution du pouvoir entre des intervenants qui se contrôlent mutuellement.

Je ne puis ici discuter de manière approfondie ces thèses sur la fragmentation du pouvoir politique et sur la dissolution du rôle central classiquement dévolu aux institutions gouvernementales et parlementaires. Je voudrais néanmoins indiquer trois raisons qui amènent à penser qu'une société démocratique ne peut renoncer à de telles institutions.

a) Il y a un manifestement des enjeux sur lesquels le pouvoir de décision politique et l'action des institutions gouvernementales des États demeurent essentiels et où ils pourraient difficilement être remplacés par une gouvernance en réseau (Rosanvallon 2015, 181). On pense à ce qui touche, entre

12. Pour une présentation critique des approches, voir Papadopoulos, 2010 & 2012.

autres, aux fonctions régaliennes (police, justice, défense, etc.) et aussi surtout aux pouvoirs qui permettent de définir des priorités et d'assurer une continuité et une cohérence dans les politiques publiques. Ces pouvoirs se manifestent notamment au moment où un gouvernement établit et présente son budget et, ce faisant, hiérarchise les objectifs politiques qu'il se donne, même si cela se produit dans un contexte économique très contraignant. Il semble donc que nos sociétés démocratiques de masse ont besoin d'instances gouvernementales centrales. Je donne ici à cette notion un sens très large qui ne la limite pas au pouvoir exécutif tel qu'on le définit classiquement (sur ce sujet, voir Rosanvallon, 2015) mais inclut les parlements et peut couvrir une grande diversité de formes d'organisation politique. Il s'agit de ces instances permanentes généralistes qui disposent formellement du pouvoir d'orienter l'action publique dans tous les domaines et d'en assurer la continuité et la visibilité pour et au nom de l'ensemble du *demos*.

b) De telles instances de gouvernement ne répondent pas seulement au besoin d'une action publique cohérente et efficace. Leur importance pourrait aussi se justifier par la nécessité de figures personnalisées du pouvoir politique. Les procédures de gouvernance multi-niveaux se prêtent mal à l'identification d'agents responsables des décisions : celles-ci sont en effet le fruit d'interactions continues entre un nombre important d'intervenants de statuts souvent très différents. À l'inverse, les institutions gouvernementales et parlementaires reposent sur l'imputation publique d'un pouvoir et d'une responsabilité politique importante à des représentants et des gouvernants qui ont des comptes à rendre et dont l'action (ou l'inaction) peut être contestée et sanctionnée par les citoyens. Même si cette imputabilité n'est pas dépourvue d'effets pervers, un certain degré de personnalisation du pouvoir rend plus commode l'exercice du contrôle sur celui-ci¹³.

c) Enfin, si la décision et l'action publiques passent, de plus en plus, par des procédures de gouvernance en réseau « multi-niveaux », le caractère démocratique de celles-ci est pour le moins contesté (Papadopoulos, 2010 et 2012). La possibilité effective pour le citoyen d'agir et d'influer sur la décision y est souvent très faible et/ou inégalement distribuée. Ces procédures échappent pour la plupart à son emprise. Certaines d'entre elles associent bien entendu des acteurs ou organisations de la société civile, censés alors représenter les intérêts et les points de vue des citoyens. Mais la sélection des acteurs ou organisations impliqués est souvent opaque et discutable ; les pouvoirs et les ressources dont ils disposent sont inégalement répartis et leur représentativité n'est pas toujours bien assurée. À l'inverse, le fonctionnement et les pratiques des gouvernements et des parlements sont davantage

13. Parmi ces effets pervers, on mentionnera la « peoplisation » de la vie publique qui abolit la distinction entre le privé et le public, ou encore la tendance populiste à occulter la nécessité de médiations institutionnelles pour la représentation démocratique.

exposés au regard des citoyens, plus lisibles également, et donc susceptibles d'un contrôle démocratique plus commode.

Les raisons que je viens de mentionner donnent à penser que nos sociétés complexes de masse ont besoin d'instances gouvernementales et que celles-ci doivent y occuper une place centrale dans le système politique. L'existence même d'une communauté politique démocratique ainsi que la continuité et l'imputabilité de l'action publique semblent requérir ces institutions permanentes, un lieu où toutes les questions et les revendications puissent être portées, débattues, même si elles n'y sont pas formellement toutes décidées, au nom de tous. La question des modalités légitimes de désignation de celles et ceux qui siègent dans ces lieux n'est donc pas anecdotique. Mais si la réponse apportée, depuis près de deux siècles, fut celle de l'élection des gouvernants, on peut néanmoins légitimement se demander si, au vu des critiques qui lui sont adressées, elle demeure appropriée. *Une société démocratique de masse pourrait-elle se passer complètement d'élections pour désigner ses gouvernants ?*

Mais quelle serait alors la solution de rechange ?

1.3 L'option du tirage au sort

On a pratiqué par le passé — et on peut aussi imaginer de manière prospective — d'autres modalités de désignation des gouvernants : cooptation, concours, succession héréditaire, acclamation, etc. Mais la modalité *démocratique* qui semble aujourd'hui la plus invoquée par ceux qui mettent en question l'élection est la sélection aléatoire au sein du corps des citoyens. Le tirage au sort est en effet présenté par d'aucuns comme un remède aux errements de la démocratie électorale. Il est certes très rare qu'on le considère comme un substitut pur et simple à l'élection¹⁴. En revanche, on a vu fleurir, au cours des dernières années, plusieurs propositions visant à mettre en place, dans nos systèmes politiques, des parlements de citoyens sélectionnés de manière aléatoire qui disposeraient de réels pouvoirs en matière politique, venant ainsi compléter, contrebalancer ou remplacer le pouvoir des instances élues dans toute l'étendue de leurs compétences¹⁵. Il ne s'agit donc pas simplement de propositions visant à utiliser le tirage au sort pour constituer ponctuellement des jurys, des conférences de citoyens ou des échantillons de sondages délibératifs à vocation informative ou consultative sur un enjeu politique circonscrit¹⁶. On voit en effet surgir des projets plus ambitieux qui viseraient à associer des citoyens « ordinaires », choisis au hasard, dans une assemblée de type parlementaire dotée d'un pouvoir de décision étendu — ou, à tout le moins, un droit de veto — en matière de législation

14. Voir toutefois une initiative référendaire en Suisse : <http://www.genomi.ch/> (consulté le 6 novembre 2015).

15. Voir Van Reybrouck, 2012 ; Sintomer, 2012.

16. Sur ce genre de dispositif, voir notamment Pourtois, 2013.

et/ou de contrôle de l'exécutif. Il s'agirait de transférer, en tout ou en partie, le pouvoir aujourd'hui détenu par des élus à des parlementaires tirés au sort.

Ceux qui promeuvent un tel projet invoquent plusieurs arguments¹⁷ : 1) le tirage au sort conférerait à l'assemblée une représentativité sociologique : sa composition sociale serait vraisemblablement plus proche de celle du *dèmos* que dans le cas des assemblées aujourd'hui élues ; 2) la sélection aléatoire permet en outre d'égaliser les chances pour les citoyens de prendre une part active à la vie publique en exerçant un mandat et ce, quelle que soit leur origine sociale, alors que les mandats électifs semblent aujourd'hui quasiment réservés à des citoyens issus des classes supérieures ou moyennes ; 3) la diversité sociale que le tirage au sort engendre au sein de l'assemblée contribuerait aussi à accroître la diversité des perspectives, des expériences et des savoirs présents dans l'assemblée, et par là, à améliorer la qualité épistémique de ses délibérations et décisions ; 4) le tirage au sort permettrait d'éviter les effets pervers de la dynamique de professionnalisation présente dans nos systèmes représentatifs : en mettant des « citoyens ordinaires » au cœur de la décision, elle éviterait la mainmise d'une classe politique avec ses intérêts propres sur le système politique ; 5) le recours au tirage au sort, finalement, neutraliserait les logiques partisans, qui pour d'aucuns pervertissent la délibération politique¹⁸.

Nous avons donc certainement de bonnes raisons de prendre au sérieux des propositions qui promeuvent une assemblée parlementaire issue d'un tirage au sort parmi les citoyens. Mon intention n'est cependant pas de présenter et de discuter ici, de manière systématique et dans le détail, les avantages d'une telle option et les objections qu'on peut lui adresser.

Plus modestement, je me propose plutôt d'essayer d'identifier quelques-unes des vertus spécifiques de l'élection des parlements au suffrage universel, vertus qui sont ou seraient, selon toute vraisemblance, absentes d'autres modes démocratiques de désignation des gouvernants, du tirage au sort en tout cas. Dans cet exercice, la proposition d'une assemblée parlementaire tirée au sort ne me servira que d'outil heuristique destiné à identifier en creux les vertus démocratiques que possède l'élection et qui ne pourraient être assumées par une telle assemblée. Mon but n'est donc pas de confronter les bienfaits et les faiblesses des deux systèmes de désignation ni d'examiner leurs combinaisons possibles et souhaitables, mais d'identifier les *potentialités démocratiques* incluses dans la dynamique électorale et spécifiques à celle-ci. Si j'use ici du vocabulaire aristotélicien en évoquant les « vertus » ou les « potentialités », c'est tout simplement parce que les qualités propres à l'élection des gouvernants au suffrage universel peuvent ou non se manifester en fonction des modalités d'organisation de celle-ci et des conditions

17. Pour une présentation systématique des arguments, voir Sintomer, 2011, 192 et sq.

18. Notons toutefois que certains considèrent que la logique partisane peut contribuer, plutôt que nuire, à la qualité de la délibération démocratique (White & Ypi, 2011).

sociales du contexte. L'identification de ces conditions est cependant une tâche trop importante pour être entreprise ici. Les arguments développés suggéreront cependant que la présence de partis politiques est essentielle au déploiement des vertus de l'élection. Mais notre propos ne sera pas de démontrer cette thèse. La seconde partie de cet article présentera en effet avant tout un plaidoyer visant à montrer pourquoi les théories normatives de la démocratie devraient se préoccuper davantage des élections.

2. Les vertus démocratiques de l'élection

Afin d'identifier les vertus démocratiques de l'élection, je vais comparer celle-ci au tirage au sort au regard de leurs aptitudes respectives à satisfaire quatre critères relatifs à la légitimité démocratique d'une procédure représentative de décision politique. Il existe de fait différentes conceptions de la légitimité démocratique¹⁹. Elles n'accordent pas la même signification et la même valeur aux critères que je propose. Je n'opterai cependant pas ici pour l'une ou l'autre de ces conceptions, préférant laisser le débat ouvert sur ce point — y compris sur le point de savoir s'il ne faudrait pas ajouter d'autres critères. Il me semble toutefois que l'on pourra aisément se rallier à ces critères, au moins à certains d'entre eux²⁰.

Les quatre critères sont :

1. Le consentement des citoyens à être gouvernés ;
2. L'inclusion égalitaire des citoyens dans le processus de décision ;
3. Le contrôle et la contestation des décisions et des décideurs par les citoyens ;
4. Les qualités épistémiques du processus de décision.

2.1 *Le consentement à être gouverné*

En démocratie, ceux qui font les lois et disposent d'un pouvoir de commander, de gouverner les citoyens, ne peuvent en disposer que moyennant le consentement de ceux-ci. L'élection des gouvernants est souvent vue comme l'expression paradigmatique, voire le garant exclusif, de ce consentement. En élisant une assemblée (un député), les citoyens autorisent, habilitent celle-ci (celui-ci) à prendre, en leur nom, des décisions contraignantes aux-

19. Voir, par ex., Weale, 2007.

20. Notre ambition n'étant pas de présenter ici une théorie générale et complète de la démocratie, il ne nous paraît pas utile de justifier le choix de ces quatre critères autrement que par le fait qu'ils sont souvent invoqués dans les débats sur le sens et la valeur de la démocratie. Nous sommes bien conscients que l'un ou l'autre de ces critères pourrait être contesté ou que l'on pourrait en proposer d'autres formulations ou encore ajouter d'autres critères. Ainsi l'affirmation selon laquelle les procédures démocratiques devraient avoir des vertus épistémiques est mise en cause par d'aucuns (Saffon & Urbinati, 2013). Il suffit cependant à notre propos que le lecteur puisse reconnaître dans ces critères — au moins l'un d'entre eux — des positions raisonnables sur ce que suppose une procédure démocratique légitime.

quelles ces citoyens électeurs devraient se conformer. Telle est la justification majeure que produisaient les promoteurs du gouvernement représentatif en faveur de l'élection et contre le recours au tirage au sort (Manin, 1995, 108 ss.). La désignation par le sort serait en effet, comme telle, dépourvue de toute force d'autorisation. C'est la raison pour laquelle certains auteurs (Parkinson 2006, 41 ss.) excluent de donner un pouvoir de décision à une instance qui, comme un mini-public désigné par le sort, n'a pas été autorisée par une élection.

Cet argument classique semble cependant avoir une portée limitée.

En effet, le pouvoir conféré à une institution publique ou à un agent public ne repose pas toujours et ne doit pas nécessairement reposer sur un consentement direct de ceux qui y sont soumis. L'autorisation peut être indirecte. Dans de nombreux pays, les juges constitutionnels ou les responsables des banques centrales, qui ont pourtant des pouvoirs importants, ne sont pas élus. On peut néanmoins admettre qu'ils sont démocratiquement autorisés à exercer les pouvoirs que leur donne la Constitution en vertu du fait que les citoyens adhèrent à celle-ci, même si ce consentement est implicite. On peut imaginer qu'il en irait de même avec une assemblée tirée au sort, les citoyens s'accordant sur le fait que seule cette assemblée serait autorisée à faire les lois. L'habilitation serait, comme dans les autres cas mentionnés, indirecte.

Mais, de fait, elle l'est également dans le cas de l'élection. Au sens strict, les députés élus n'ont obtenu un consentement direct à pouvoir gouverner que des citoyens qui les ont élus dans leur circonscription. Ce qui fait finalement peu de monde par rapport à l'ensemble de l'électorat. En revanche, on peut dire que si une assemblée est légitime et peut donc prendre des décisions qui s'imposent à tous, c'est parce que ses membres ont été désignés au terme d'une procédure électorale que les citoyens reconnaissent comme légitime. Mais ils pourraient, tout compte fait, adopter une autre procédure, comme le tirage au sort, par exemple. C'est donc le consentement à l'égard d'une procédure de sélection plutôt qu'à l'égard d'une candidature qui habilite des mandataires à décider collectivement pour le *dèmos*.

Le principe du consentement à être gouverné ne semblerait donc pas absolument déterminant pour le maintien de l'élection des gouvernants. Cependant, on pourrait lui trouver une vertu particulière. L'élection suppose le vote des citoyens et donc un *choix opéré par chacun d'entre eux*, y compris le choix éventuel de ne pas voter. Même si, dans une démocratie de masse, l'impact du choix de chacun sur la désignation des gouvernants et sur les politiques qu'ils mènent est extrêmement faible, ce choix individuel signifie néanmoins une participation à la coresponsabilité pour les actions posées, ou pas, par le gouvernement ou l'opposition. Je peux être en désaccord avec une décision prise par mon gouvernement, il n'en reste pas moins que je partage une part de responsabilité dans le fait qu'il occupe le pouvoir, surtout si je lui ai donné mon suffrage. L'élection contribuerait ainsi à la

création et à la production permanente d'une *communauté de responsabilités*. Cette imputation peut se révéler utile, par exemple, dans le contexte des relations internationales ou dans les cas de fautes graves posées par des gouvernements. On imputera plus facilement à un peuple, à une communauté de citoyens, une responsabilité pour les actes commis par son gouvernement si celui-ci est issu de l'élection plutôt que, par exemple, le fruit d'un coup d'État ou du hasard de la génétique. Par analogie, on pourrait considérer que la désignation des gouvernants par le tirage au sort, puisqu'elle ne permet pas au citoyen de poser un choix, d'influer sur cette désignation, ne les inscrit pas dans une communauté de responsabilité à l'égard des politiques.

2.2 L'inclusion égalitaire des citoyens dans le processus de décision

Une procédure de décision est démocratique si elle est inclusive : si elle assure à tous les citoyens, quelle que soit leur origine sociale, une possibilité égale de prendre part, directement ou indirectement, à la formation de la décision politique.

Tocqueville soulignait²¹ que l'égalité politique est au cœur de la démocratie et implique le suffrage universel. Et de fait, la mise en œuvre progressive de celui-ci à l'occasion de l'élection des gouvernants fut le principal vecteur de la démocratisation de nos sociétés aux XIX^e et XX^e siècles. Depuis lors, on a cependant pu se rendre compte que l'élection au suffrage universel n'est pas vraiment inclusive. Trois raisons sont souvent avancées : a) *de facto*, la participation électorale est socialement biaisée : les citoyens plus scolarisés et issus de milieux plus favorisés votent davantage que ceux qui sont moins scolarisés et issus de milieux moins favorisés ; b) le même biais social affecte, de manière encore plus marquée, l'accès aux mandats politiques : la grande majorité des élus ont un niveau de revenu et un niveau d'études supérieurs à la moyenne des citoyens ; ils ont souvent fréquenté les mêmes écoles, les mêmes cercles et sont parfois issus des mêmes familles ; c) enfin, la dynamique électorale conduit à une professionnalisation de la politique, à la constitution d'une « classe politique » dotée d'un certain pouvoir social et dont les intérêts et le mode de vie se distinguent de ceux du reste de la population et parfois s'y opposent. Ces phénomènes sont bien connus, même si leur forme et leur ampleur varient selon les systèmes politiques²².

Le recours au tirage au sort pour la formation d'une assemblée est parfois invoqué comme remède à ces biais. Il permettrait d'égaliser les chances de participation à la vie publique et à la décision pour tous les

21. « Il est impossible de comprendre que l'égalité ne finisse pas par pénétrer dans le monde politique comme ailleurs. On ne saurait concevoir les hommes éternellement inégaux entre eux sur un seul point, égaux sur les autres ; ils arriveront donc, dans un temps donné, à l'être sur tous » (Tocqueville 1835, I, 1^{re} partie, chap. III).

22. Voir notamment les travaux de Meyer, 2010 ; Norris, 2002.

citoyens, quelle que soit leur origine sociale, et d'éviter les effets pervers induits par la professionnalisation de la politique et son accaparement par les partis. L'ouvrier, la ménagère ou le sans-emploi auraient autant de chances que l'universitaire de siéger dans une assemblée. De plus, la diversité sociale ainsi induite et le mode de recrutement aléatoire devraient réduire les risques de formation d'une classe politique coupée des réalités et des expériences vécues par le reste de la population : le parlement pourrait devenir une assemblée de « citoyens ordinaires ».

Certes, on doit relever que, dans les quelques cas récents où l'on a recouru au tirage au sort pour composer un jury ou une assemblée de citoyens, on n'a pas réussi à réduire complètement les biais sociaux mentionnés. Il s'avère en effet très difficile de composer un échantillon pleinement représentatif en raison d'un biais d'auto-(dé)sélection (Blondiaux, 2008) : les moins bien lotis ou scolarisés renoncent plus souvent que les autres à participer alors même que l'occasion leur est offerte. La participation aux travaux d'une assemblée ou d'un jury suppose en effet l'acceptation et l'adhésion des participants sélectionnés. Or on constate que les plus défavorisés expriment souvent leur refus et que lorsqu'ils acceptent bon gré mal gré de prendre part à ce genre d'expérience, ils ont tendance à s'y engager moins activement, estimant qu'ils ne possèdent pas les compétences requises²³. On peut faire l'hypothèse que cette difficulté serait accrue, certainement pas réduite, dans le cas de l'implication, plus exigeante et chronophage, requise par le fait de siéger dans une assemblée parlementaire tirée au sort. À partir des quelques expériences ponctuelles d'assemblées ou de jurys de citoyens, on observe aussi que ceux qui acceptent d'y participer sont celles et ceux qui sont intéressés à le faire et en ont la possibilité réelle²⁴. Cet intérêt et cette possibilité sont variables selon les milieux sociaux. Reconnaissons toutefois qu'il est hautement probable que la composition sociale d'une assemblée tirée au sort serait plus diversifiée et plus proche de celle de la société que la composition actuelle des assemblées élues. Le remplacement de l'élection par le tirage au sort, a fortiori si ce dernier est assorti de mécanismes d'échantillonnage, permettrait donc de corriger assez rapidement et significativement, bien qu'imparfaitement, l'inégalité dans l'accès à la représentation.

On doit toutefois se demander si le jeu en vaut la chandelle. Il est en effet à craindre qu'un tel remplacement (a) ne soit pas nécessaire (b) ne soit pas sans risque.

a) Tout d'abord, il n'est pas unimaginable que l'on puisse, dans le cadre d'une démocratie électorale, mettre en place des règles et des dispositifs qui réduiraient le biais social dans la participation électorale et l'accès à la représentation. Des efforts ont déjà été faits en ce sens pour ce qui concerne le

23. Sur ce phénomène d'« auto-désahabilitation », voir Gaxie, 2007.

24. Des retraités ou des étudiants, par exemple, qui ont un emploi du temps plus flexible.

genre ou la diversité ethnique. Il y a quelques décennies, les mandats dans les assemblées parlementaires et les gouvernements étaient presque exclusivement occupés par des mâles blancs d'âge mûr. Depuis ce temps, sous l'effet de mouvement sociaux, de politiques incitatives et parfois de réglementations, la présence des femmes et des minorités ethniques ou issues de l'immigration n'a cessé de s'accroître. La plupart des pays n'ont certes pas encore réalisé la parité de genre dans les mandats politiques, mais ils en sont plus près qu'il y a vingt ans. Il n'est donc pas interdit de penser que l'on pourrait aussi voir — et en fait, on le voit déjà — surgir des revendications et des pratiques visant à réduire l'impact des différences d'origine sociale sur la participation politique et l'accès aux mandats publics. La mesure la plus radicale en ce sens serait évidemment de remplacer l'élection par le tirage au sort. Mais ce n'est certainement pas le seul moyen d'atteindre l'objectif recherché. Et surtout, cette solution radicale nous priverait d'un vecteur important de participation politique.

b) On doit en effet aussi se demander ce qu'il adviendrait si l'on supprimait ou réduisait significativement la possibilité pour les citoyens d'élire leurs gouvernants. De fait, cela reviendrait à priver ces citoyens d'une occasion de participer à la vie publique et d'influer sur la décision politique qui est accessible à tous sans autre condition que d'être citoyen. Cela les priverait *eo ipso* d'une expérience sociale partagée, vécue simultanément par eux de manière réitérée et régulière au cours de leur existence : l'expérience de la campagne électorale et du scrutin qui la clôture. Le tirage au sort et la participation à une assemblée désignée par cette voie ne peuvent remplacer, dans son amplitude sociale, la participation qui peut être expérimentée à l'occasion d'un scrutin électoral.

Le tirage au sort offre bien sûr *une chance relativement égale* pour chaque citoyen de participer à la décision publique et de vivre ainsi une expérience politique riche et édifiante. Cependant, dans une société de masse, seule une très faible proportion de citoyens pourrait effectivement accéder à un mandat de représentant à l'assemblée parlementaire, que celle-ci soit élue ou tirée au sort. Si on postule la nécessité d'une assemblée stable, permanente et susceptible de débattre, le nombre de citoyens ayant l'occasion d'y siéger ne sera pas très significatif et ce, quelle que soit l'égalisation des chances d'y siéger. C'est d'ailleurs la différence fondamentale avec le tirage au sort tel qu'il était pratiqué à Athènes, où le nombre limité de citoyens et la rotation fréquente des charges permettaient à la fois d'égaliser les chances et d'associer un très grand nombre de citoyens à l'exercice des charges publiques (lesquelles n'étaient toutefois pas législatives)²⁵. Même si l'on adoptait, aujourd'hui, la règle selon laquelle un citoyen ne peut siéger que pour une seule mandature dans une assemblée parlementaire tirée au

25. Il semblerait qu'un citoyen avait plus d'une chance sur deux d'exercer au moins une fois une telle charge.

sort, la proportion des citoyens qui auraient l'occasion de le faire resterait très faible et ne pourrait être sensiblement plus élevée que dans le cas d'une assemblée élue.

En revanche, l'acte de voter lors d'une élection est accessible à tous les citoyens sans condition et les associe à une décision politique importante : celle du choix des gouvernants. Le suffrage universel ne donne pas à chacun une probabilité égale, mais une *possibilité effective relativement égale* de participer. Certes, la participation électorale est socialement biaisée et semble tendanciellement en recul dans beaucoup de pays²⁶. Mais il n'en reste pas moins que voter aux élections demeure la forme de participation politique qui est à la portée de tous, qui est la plus largement utilisée par les citoyens et qui semble la moins affectée par l'origine sociale et le niveau d'études si on la compare à d'autres formes de participation politique : pétitionner, manifester, militer dans un parti ou une association, etc. (Meyer 2010). Voter, c'est « exercer un pouvoir de manière individualisée et inconditionnée » (Pettit, 2013). Et le suffrage universel distribue ce pouvoir de manière égale entre tous, au moins formellement, et ce, quels que soient les mérites, les compétences, les besoins ou l'origine sociale. Supprimer cette forme de participation simple et largement distribuée, ou même réduire significativement sa portée en rabotant le pouvoir des élus et donc l'enjeu de l'élection ne serait certainement pas sans effets sur les citoyens et sur la communauté politique.

Tout d'abord, cela priverait les citoyens d'une possibilité d'exercer, s'ils le souhaitent, une influence sur les affaires publiques, distribuée de manière égale entre eux, et qui n'est formellement dépendante d'aucune autre condition que celle d'avoir le statut de citoyen adulte, à l'exclusion de toute autre condition de formation, de compétence ou de mérite présumés ou encore d'appartenance à un parti, une association, etc. Si le tirage au sort lève lui aussi toutes ces conditions, il ne permet cependant pas au plus grand nombre de citoyens d'exercer de fait le pouvoir d'influence que confère le droit de vote.

De plus, l'acte de voter ne donne pas seulement un pouvoir au citoyen. Il contribue aussi à sa socialisation et à la constitution d'une véritable communauté politique. Le suffrage universel accomplit ce que Pierre Rosanvallon a appelé « le sacre de l'égalité ». En assurant une égalité d'influence, il confère aussi une égalité de statut : il contribue à ce que les citoyens se reconnaissent mutuellement comme des égaux (ce dont attestent par la négative les situations où certains sont privés de ce droit²⁷). Contrairement à ce qu'a parfois avancé la critique marxiste de la démocratie représentative, l'égalité de pouvoir et de statut induite par le suffrage universel n'est donc pas purement abstraite. En effet, voter ne se réduit pas à exprimer une préférence ou

26. Voir Mair, 2013.

27. Voir Honneth, 1999.

une opinion que l'élection viserait à agréger à celles des autres citoyens en équilibrant le pouvoir de chacun. Voter aux élections est une pratique sociale codifiée et ritualisée qui met en jeu des rapports sociaux, entre les citoyens-électeurs et entre ceux-ci et les acteurs politiques (Cf. Deloye & Ihl, 2008; Ihl, 2010; Faucher & Hay, 2015). L'ensemble des pratiques électorales et des pratiques qui l'entourent²⁸ peuvent ainsi avoir des effets positifs sur la socialisation politique des citoyens et leur propension à se reconnaître comme égaux.

Bien entendu, on pourrait objecter que la suppression des élections n'impliquerait pas la disparition du vote des citoyens: ceux-ci pourraient continuer à s'exprimer lors de référendums ou de consultations populaires, que la disparition de l'élection rendrait peut-être même plus fréquents. Il y a toutefois une différence importante entre le vote électif et le vote référendaire: nous aurons l'occasion de le montrer plus loin.

2.3 Le contrôle des décideurs et la contestabilité des décisions

Dans une société démocratique, tous les citoyens doivent avoir un droit de contester, et, ce faisant, de contrôler, les décisions politiques; et ceux qui les prennent doivent rendre des comptes sur ces décisions. L'élection assure cette redevabilité (*accountability*)²⁹ à l'égard de l'ensemble des citoyens et donne à chacun d'entre eux un pouvoir de contrôle et de contestation.

La redevabilité des gouvernants et des représentants est mimimalement assurée par le fait que leurs mandats sont attribués pour une durée déterminée au terme de laquelle l'électeur peut ne pas souhaiter renouveler le mandat des sortants.

La contestabilité³⁰ suppose la possibilité pour les citoyens de poser un jugement autonome sur les affaires publiques et les choix opérés par les gouvernants; elle suppose aussi que ces mêmes citoyens disposent de moyens de contrôle ou d'influence sur ces choix. Ils doivent demeurer libres de mettre en question et d'infléchir une décision qui ne prendrait pas en considération leurs préférences, intérêts ou arguments, et ce, même si la décision est prise par une autorité publique dûment désignée et habilitée à la prendre.

On pourrait avancer que la redevabilité et le pouvoir de contrôle que l'élection confère au citoyen demeurent très formels et relativement faibles puisque ce dernier ne peut s'exprimer qu'une fois tous les quatre ou cinq ans en déposant son bulletin dans l'urne. Ce qui laisserait, entre deux échéances électorales, une très — trop — grande liberté pour les élus de gouverner à leur guise, sans considérer l'intérêt public ou le souhait des citoyens. Il est

28. Voir par ex. les travaux de P. Cossart sur les meetings comme lieux de participation et de socialisation politiques.

29. La littérature sur la notion d'*accountability* est importante. On pourra se référer notamment à Przeworski *et al.*, 1999, ou encore à Bovens, 2007.

30. Voir Pettit, 2013.

vrai qu'il est dans la nature même de la démocratie représentative de déléguer un pouvoir aux représentants, et donc de leur donner, de droit et de fait, une indépendance par rapport à ceux qu'ils représentent³¹. Cependant l'élection instaure également un lien, une *interaction permanente* entre les représentants et les représentés. Comme le souligne Bernard Manin, le principe de la réitération régulière de l'élection permet aux citoyens d'influer *de manière continue* sur la décision publique en vertu du mécanisme suivant :

des représentants soumis à réélection sont incités à *anticiper le jugement rétrospectif des électeurs sur la politique qu'ils mènent*. La perspective d'un renvoi possible exerce par anticipation un effet sur la conduite des gouvernants à tous les moments de leur mandat (Manin, 1995, 228).

Même si tous les sortants ne sollicitent pas un renouvellement de leur mandat, le mécanisme mis en avant par B. Manin s'applique certainement aux partis politiques au pouvoir, dont l'objectif premier est d'y demeurer. L'anticipation du jugement rétrospectif des électeurs sur les politiques menées devrait inciter les gouvernants³² à agir de deux manières : a) en adoptant des politiques dont ils peuvent escompter qu'elles recevront un jugement rétrospectif favorable de l'électeur, à la prochaine échéance électorale (et ce même si elles sont contestées au moment où elles sont décidées) ; b) en s'efforçant de convaincre les citoyens du bien-fondé d'une politique « dont ils n'ont pas l'idée ou ne veulent pas » mais qui semble pourtant essentielle pour le bien public.

Évidemment, le mécanisme décrit par B. Manin est un modèle idéal-typique dont les pratiques électorales en vigueur peuvent parfois s'écarter fortement et dont la réalisation suppose que soient satisfaites une série de conditions relatives aux modalités du scrutin et aux conditions sociales dans lequel il se déroule. Ce mécanisme suppose, par exemple, que les modalités de scrutin ne confèrent pas un avantage excessif au(x) parti(s) au pouvoir qui rendrait l'alternance difficile. Cependant le mécanisme d'anticipation du jugement rétrospectif nous montre que la dynamique électorale génère une interaction entre gouvernants et gouvernés qui induit fortement les premiers à tenir compte des jugements attendus des seconds et à justifier leur action à leur égard ; ce qui donne, en retour, aux gouvernés une possibilité d'influer sur les gouvernants. Cette influence induite par la dynamique électorale ne se manifeste du reste pas seulement par la voie des urnes au moment de l'élection. Elle s'incarne également dans l'action autonome des citoyens s'associant dans l'espace public : l'expression publique de jugements politiques suscitée par la dynamique électorale favorise en effet l'association de citoyens autour de causes ou de convictions partagées. La procédure, extrêmement

31. La question du niveau d'indépendance faisant toutefois l'objet de débats...

32. Ou en tout cas, inciter les partis politiques au pouvoir à faire pression sur leurs ministres et leurs députés à agir dans le sens indiqué.

formalisée, de l'élection contribuerait ainsi fortement à la constitution non seulement d'interactions entre gouvernants et citoyens, mais aussi d'interactions et de coopérations informelles entre les citoyens au sein de l'espace public. Bien entendu, ces potentialités ne peuvent se déployer que si certaines conditions caractérisant le scrutin sont remplies.

En tout état de cause, il semble que le recours au tirage au sort pour la désignation de gouvernants ou de représentants ne possède pas de vertus équivalentes.

Les décisions prises par une assemblée tirée au sort ou par ses membres pourraient-elles être sujettes à une redevabilité de ceux-ci et au contrôle correspondant des citoyens? Certains auteurs, comme Parkinson (2006), répondent par la négative. Pourtant, le modèle politique athénien semble suggérer le contraire. De fait, à Athènes, les bouleutes, désignés par le sort, étaient sujets à des procédures de reddition de comptes particulièrement exigeantes, tant en cours de mandat qu'à l'issue de celui-ci. Les décisions qu'ils avaient prises pouvaient être annulées ou modifiées par l'*Ecclesia*, par l'assemblée des citoyens. De plus, ces mandataires pouvaient être personnellement sanctionnés, par une peine de bannissement par exemple, pour les « mauvaises » décisions qu'ils avaient prises (Hansen, 2009, 219 ss.). On peut bien imaginer, sans aller jusqu'au bannissement, que les décisions adoptées par une assemblée tirée au sort puissent être contestées et modifiées et que ses membres puissent être sanctionnés politiquement, par exemple au moyen d'une procédure de révocation (*recall*)³³. Dans de telles conditions, qu'ils aient été sélectionnés par le sort ou élus, les magistrats devraient, dans l'exercice de leur charge, anticiper le jugement rétrospectif que les citoyens porteraient sur eux en cours de mandat, et surtout au terme de celui-ci.

Il n'est donc pas impossible de prévoir des dispositifs de contrôle et de sanction dans le cas d'une assemblée tirée au sort. On doit toutefois noter que la sanction électorale, à la différence des mécanismes de révocation, instaure un contrôle automatique régulier et exercé par l'ensemble du *dèmos*. Elle force en quelque sorte les citoyens à exercer périodiquement leur pouvoir de contrôle et de sanction. De plus, la compétition partisane crée une forte incitation à tenir compte du jugement de l'électeur, en dépit même de la décision de certains candidats de ne pas se représenter.

Mais la difficulté principale du contrôle des mandataires tirés au sort tient plutôt aux *motifs de contestation* que l'on pourrait invoquer pour le justifier. Il faut en effet s'interroger sur ce qui pourrait fonder la contestation

33. Le *recall* désigne la possibilité pour un électeur de mettre un terme à un mandat public avant l'échéance normalement prévue. Cette disposition est inscrite dans la Constitution de plusieurs des États aux États-Unis pour ce qui concerne le mandat des gouverneurs. Si le *recall* est pratiquement utilisé dans le cadre de la démocratie électorale — une désignation par élection —, il serait imaginable de l'utiliser dans le cadre du tirage au sort: désignation par tirage au sort et éventuelle révocation par scrutin.

et la sanction éventuelle à l'égard des décisions prises par une assemblée tirée au sort ou des positions prises par ses membres. Je ne parlerai pas ici du contrôle de constitutionnalité et du respect des droits fondamentaux auquel une assemblée tirée au sort peut être soumise comme le serait un parlement élu. Dans un cas comme dans l'autre, il y a des règles du jeu et des droits fondamentaux qu'une simple majorité politique doit respecter. Je veux plutôt évoquer le fondement du contrôle politique, par les citoyens, de ceux qui sont censés les représenter et décider en leur nom. De ce point de vue, on peut observer une différence principielle entre une assemblée élue et une assemblée tirée au sort.

Dans une assemblée élue, les représentants sont des mandataires délégués pour statuer et agir au nom de ceux qu'ils représentent au mieux de leurs intérêts. Cette délégation peut être, on le sait, conçue de deux manières : ou bien il s'agit, pour les délégués, de décider en respectant au mieux les *préférences* de ceux qu'ils représentent ; ou bien il s'agit pour eux de décider sur la base de leur jugement ce qu'ils estiment être *le mieux* pour les citoyens, que ce soit leur électorat ou la société dans son ensemble. Mais dans les deux cas, les représentants doivent, comme il a été indiqué plus haut, rendre compte en permanence de *ce qu'ils font et disent* vis-à-vis des représentés³⁴. Les décisions prises par un élu, par un parti ou par un candidat à l'élection sont susceptibles d'être contestées par les représentés : ou bien ils estiment que leurs préférences ne sont pas vraiment prises en considération par les décisions (ou propositions des représentants) ou bien ils estiment que les représentants n'ont pas, dans leur jugement, suffisamment ou adéquatement tenu compte des intérêts des représentés. Dans les deux cas, les citoyens disposent d'une base sur laquelle étayer leur contestation de la décision incriminée : soit le respect de leurs préférences, soit l'idée qu'ils se font de l'intérêt public. Et la contestation peut parfois conduire à mettre en question l'aptitude des élus, ou d'un parti, à tenir compte des préférences ou des intérêts des citoyens et à les sanctionner en ne les réalisant pas. L'élection n'est donc jamais une simple autorisation : elle implique le contrôle périodique et la « responsabilité »³⁵ (*responsiveness*) permanente des élus. Et ce contrôle et cette « responsabilité » se font sur base d'un examen public des prétentions élevées par les élus (ou les candidats à l'élection), prétentions relatives à la justesse des positions qu'ils avancent et à leurs aptitudes à gouverner. Bien entendu, l'exposé de ces prétentions peut prendre la forme d'une rhétorique et dissimuler des intérêts particuliers. Mais la dynamique électorale, le besoin d'obtenir et de garder la confiance de l'électeur oblige l'élu ou le candidat à l'élection à soumettre ses prétentions propres au jugement des citoyens.

34. L'assemblée est « *responsive* » (Pettit, 2012, 197-198).

35. Que le lecteur nous pardonne ce néologisme. Le mot « réactivité » ne nous semble pas en effet rendre pleinement compte de l'idée de « répondre à » incluse dans le mot anglais « *responsiveness* ».

Il en irait autrement dans une assemblée tirée au sort où la qualification à représenter serait exclusivement conférée par le dispositif de la sélection aléatoire. L'échange entre représentants et représentés ne serait certes pas inconcevable, mais il serait dépourvu de toute force d'engagement. Le rapport entre eux est en effet d'une tout autre nature. Les représentants sont des citoyens « comme les autres » qui, compte tenu de la situation optimale d'information et de délibération dans laquelle ils sont placés, sont censés exprimer *collectivement* ce que seraient les opinions et la/les décision(s) de l'ensemble des citoyens s'ils pouvaient être placés dans la même situation. La représentation est « indicative » (Pettit 2012, 199-200) non pas de l'état effectif de l'opinion ou des préférences effectives des citoyens, comme dans un sondage d'opinion, mais de ce que devrait être leur opinion ou leur décision dans une situation idéale de délibération (la définition de ce qu'est cette situation idéale pouvant du reste varier). Il s'ensuit que la légitimité de la résolution prise par une assemblée ainsi conçue est fondée sur les seules caractéristiques formelles de l'échantillon et de la situation dans laquelle il est placé.

La propriété formelle la plus souvent invoquée sera la représentativité statistique, de la composition de l'assemblée : elle est un « mini-public » (ou un mini-*demos*) dont les décisions sont censées être identiques à celles que le *demos* dans son ensemble prendrait pour lui-même. Bien entendu, les membres de l'assemblée sont, dans le meilleur des cas, censés s'informer et délibérer entre eux avant de décider. Mais ce qui fait la supériorité de leur délibération sur toute autre délibération, notamment celle d'une assemblée élue, ce qui donne à leur délibération son autorité, c'est qu'elle est le fait d'un échantillon statistiquement représentatif du grand public. De sorte que l'issue de la décision est censée équivaloir à celle qu'aurait pu prendre le grand public, le *demos* dans son ensemble. L'écart existant entre représentants et représentés est censé être comblé non par des interactions entre eux, mais par le fait que, en vertu des caractéristiques de la situation dans laquelle ils sont placés, les représentants — ici les citoyens tirés au sort — expriment collectivement le point de vue que les représentés adopteraient s'ils avaient l'occasion de délibérer et de décider tous ensemble.

Eu égard à cette fonction indicative dévolue aux mini-publics, les citoyens représentés ne disposent d'aucune base substantielle pour contester *quant au fond* ce qu'accomplissent, disent et décident leurs « représentants » dans ce cadre. Ce ne sont donc ni leurs aptitudes à bien gouverner ni la congruence de leur position avec celle des représentés qui les fondent à décider et à agir en leur nom, mais seulement les qualités formelles de la situation dans laquelle ils sont placés. Même si les positions prises par les membres d'un mini-public ne coïncident pas avec les convictions actuelles de leurs concitoyens, ce sont ces positions et décisions que ceux-ci auraient adoptées s'ils avaient été à la place des représentants. Ils n'ont pas non plus à contester le défaut de compétence de certains de leurs représentants

puisque ceux-ci n'ont pas à être compétents ; ou s'ils ont à l'être, c'est à titre de « citoyens ordinaires », le tirage au sort étant le garant de leur ordinarité.

Il s'ensuit que les citoyens membres d'une assemblée tirée au sort n'ont de compte à rendre vis-à-vis des autres citoyens ni sur les positions qu'ils adoptent ni sur leurs compétences à délibérer et à décider si ce pouvoir leur a été conféré. Ils peuvent bien entendu être sommés de justifier leurs opinions vis-à-vis des autres membres de l'assemblée, mais pas vis-à-vis du grand public. Car au fond, ce qui importe n'est pas ce que chacun pense individuellement, c'est plutôt le jugement et la décision qui émane de l'exercice collectif d'une délibération dans lequel les membres de l'assemblée échangent mutuellement des arguments mais ne s'adressent pas aux citoyens.

Les seuls motifs de contestation *politique* des décisions d'une assemblée tirée au sort ne peuvent donc être que procéduraux : relatifs aux modalités de sélection et de délibération et au respect du mandat qui lui a été donné. Un citoyen pourrait faire valoir que l'échantillon sélectionné n'est pas vraiment représentatif ou que la délibération n'a pas été équitable et que, par conséquent la décision prise est illégitime. Mais il ne s'agirait alors que d'une mise en cause indirecte, ne touchant pas au fond des positions, et dont l'issue devrait être tranchée par des experts en statistiques ou en procédures délibératives plutôt que par des citoyens.

Cela signifie aussi que les représentants membres d'une assemblée tirée au sort n'ont pas à justifier leurs positions à l'égard de ceux qu'ils représentent. Ils sont, dans le meilleur des cas, censés délibérer entre eux afin d'adopter une position raisonnée. Ils peuvent informer le grand public de leurs positions et de leurs raisons. Mais ils n'ont pas à en rendre raison puisque c'est leur position même dans une assemblée indicative et délibérante qui leur donne un accès privilégié aux bonnes raisons. Le citoyen ordinaire non participant n'y a pas accès puisqu'il n'est pas dans ces conditions d'une délibération optimale. Au mieux, on peut l'éduquer à ces bonnes raisons.

Cela veut dire aussi que la confiance accordée par le citoyen à ceux qui le représentent dans une assemblée tirée au sort ne repose pas sur le fait qu'ils partageraient les mêmes convictions ou qu'il y aurait une forme d'engagement mutuel et de contrôle possible du respect de l'engagement, comme cela peut être le cas dans une assemblée élue. La confiance des représentés repose exclusivement sur la qualité procédurale supposée des dispositifs d'échantillonnage et de délibération (Laffont, 2015).

On pourrait dès lors se demander si les propositions d'instauration d'un parlement tiré au sort ne reproduisent pas, à leur insu, le schéma des théories élitistes de la représentation : il s'agit de confier le pouvoir de gouverner à un groupe de citoyens qui sont dans les meilleures conditions pour délibérer. Seul le tirage au sort réaliserait ces conditions. La différence avec le parlementarisme classique tiendrait à ce que la qualité de délibération ne serait pas liée aux qualités particulièrement exceptionnelles de ces citoyens-représentants, mais plutôt à la qualité de l'échantillon statistique et à la

procédure dans laquelle on le place. Dès lors, une telle approche négligerait l'importance et les effets que les débats informels entre citoyens dans l'espace public peuvent avoir pour la formation de la délibération politique dans les instances de décisions, singulièrement dans les assemblées représentatives.

Comme le souligne Ph. Pettit, il existe un risque qu'une assemblée ainsi constituée se mue en « despote bienveillant » (2012, 205). Et la possibilité pour les citoyens ou les acteurs de la société civile de prévenir ce risque se trouverait fortement réduite par le fait que le pouvoir de contrôle donné par l'élection aurait disparu et que leurs positions se verraient disqualifiées puisqu'elles n'auraient pas été produites dans de bonnes conditions de délibération. Non seulement une assemblée tirée au sort ne serait pas tenue de se soucier des opinions des citoyens qui n'y participent pas, mais de plus elle n'inciterait pas ceux-ci à développer leur propre jugement politique. Elle leur demanderait une confiance, « une déférence aveugle » (Laffont, 2015) à l'égard du jugement de certains d'entre eux, qui leur ressemblent — et parce qu'ils leur ressemblent — et que le sort aurait placés dans des conditions de délibération supposées optimales.

En revanche, la dynamique électorale peut, quant à elle, contribuer à la formation raisonnée du jugement politique des citoyens, du plus grand nombre de citoyens. Elle sollicite les opinions de tous les citoyens et par son caractère concurrentiel incite à une confrontation de ces opinions. Émettre un vote, c'est en effet aussi reconnaître, même si c'est souvent confusément, une prétention à la validité à une opinion politique émise par un acteur.

On pourrait objecter à ce qui précède que ce qui est fondamentalement important, c'est que les décisions prises soient les meilleures possibles, les mieux informées et les mieux raisonnées. Or, de ce point de vue, les performances épistémiques d'une délibération au sein d'une assemblée tirée au sort pourraient sembler nettement supérieures à celles de la délibération d'une assemblée élue.

2.4 La qualité épistémique des décisions

Les procédures de décision publiques ne doivent pas seulement être inclusives et contrôlables par les citoyens : elles devraient aussi être configurées de manière à maximiser l'occurrence de décisions justes, informées et raisonnées ou, en tout cas, reconnues comme telles³⁶. Selon les théories délibératives, cela suppose que les décisions soient prises à l'issue d'un échange public d'arguments tant au sein des espaces publics informels, où se forment librement les opinions, que dans les procédures instituées qui doivent être délibératives et ouvertes aux débats publics informels. De ce point de vue, le mode privilégié de désignation de l'assemblée — élection ou tirage au sort

36. Comme nous l'avons mentionné plus haut (note 20), nous laissons ici de côté la question de savoir si l'une de ces conditions est plus importante que l'autre.

— devrait être celui qui favorise au mieux les conditions d'une délibération raisonnée et inclusive génératrice de qualité épistémique dans la décision.

Il semble, *prima facie*, que l'élection au suffrage universel favorise davantage la rhétorique plébiscitaire³⁷ et le marchandage plutôt qu'une formation raisonnée des opinions et des décisions. Les représentants seraient avant tout mûs par leur intérêt à se faire réélire et prêts pour ce faire à user de moyens rhétoriques douteux, à travestir les faits, à dire à l'électeur ce qu'il souhaite entendre, à pratiquer la sophistique ou à agiter les émotions. Et lorsqu'il s'agit de décider collectivement, de constituer une majorité, c'est le rapport de force et le marchandage qui prévaudraient plutôt que la recherche coopérative de la meilleure solution. En revanche, des assemblées ou des jurys sélectionnés sur une base aléatoire, dûment informés et soumis à l'obligation de délibérer collectivement et de prendre une décision motivée produiraient des performances épistémiques nettement supérieures à celle d'assemblées élues, et ce, pour plusieurs raisons.

- Les membres d'une assemblée tirés au sort n'ont pas, par définition, d'intérêt à se faire réélire. Leur carrière et leur réputation ne sont pas en jeu. Ils sont donc davantage susceptibles d'impartialité et d'objectivité dans les jugements qu'ils posent. Leur inexpérience (incompétence) relative par rapport à des professionnels de la politique peut aisément être compensée par des moyens d'information et de formation appropriés. Il semble d'ailleurs que les compétences politiques spécifiques des élus soient davantage liées à la stratégie politique qu'au contenu des dossiers qu'ils ont à traiter.
- La sélection par tirage au sort favorise une diversité sociale plus grande que dans une assemblée élue, qui est certainement plus homogène socialement sur le plan du recrutement. Cette diversité sociale induit une diversité de perspectives et de sources d'informations, ce qui contribue à la qualité des jugements qui fondent les décisions.
- Enfin, les conditions internes d'une assemblée tirée au sort favorisent des échanges entre les participants qui sont plus proches de ce que l'on attend d'une vraie délibération. De fait, les risques de la rhétorique plébiscitaire sont réduits, de même que ceux du marchandage.

Il faut cependant remarquer que le recours à l'élection des assemblées parlementaires n'est pas dépourvu d'atouts épistémiques au regard de la désignation par tirage au sort.

37. Simone Chambers (2009, 338) définit la rhétorique plébiscitaire comme suit : "Plebiscitary rhetoric, as I have been using the term, refers to speech that is concerned first and foremost with gaining support for a proposition and only secondarily with the merits of the arguments or persuasion for that matter. Plebiscitary rhetoric deploys speech strategically for the purposes of winning".

- Il est vraisemblable que les compétences à débattre, à user de la rhétorique mais aussi à la déjouer sont plus également distribuées dans une assemblée élue qu'elles ne le seraient dans une assemblée tirée au sort. Dans un parlement élu, les députés jouent à armes à peu près égales. Il y a bien sûr des néophytes, mais ceux-ci sont normalement soutenus et formés par leur parti de sorte que leur relatif désavantage peut être assez rapidement compensé — ou parfois utilisé — par le groupe parlementaire auquel ils appartiennent. En revanche, en favorisant la diversité sociale, le mode de sélection aléatoire induit aussi une plus grande inégalité de niveaux de formation et dans les compétences politiques utiles à l'exercice du mandat. Cette inégalité plus forte entre mandataires serait aussi plus difficile à compenser. En tout cas, l'absence de parti politique, inhérente à la sélection aléatoire, prive les assemblées composées sur cette base d'un moyen d'intégration et de formation de ses membres.
- Les discours, les délibérations et les décisions prises dans une assemblée élue sont en permanence soumis à la vigilance et à la critique non seulement des citoyens mais des associations et organisations de la société civile. Un élu peut user de la rhétorique plébiscitaire. Mais celle-ci peut aussi être déjouée par le discours d'un élu d'un autre bord et surtout par le contrôle permanent que les organisations de la société civile et les médias exercent sur eux. Cette conflictualité interne et ce contrôle permanent, s'ils ne sont pas infaillibles ni dépourvus de visées stratégiques, possèdent toutefois des vertus épistémiques. Même si un élu défend un intérêt particulier (le sien propre ou celui d'un groupe), il a avantage à le défendre en parlant le langage de l'intérêt public et en évitant de mentir. À défaut, sa partialité ou sa perfidie risquent d'être mises au jour et dénoncées par ses adversaires politiques ou par des citoyens ou des acteurs attentifs. Bien entendu, ce risque peut amener l'élu à travestir, sous les dehors acceptables d'un argument de bien public, la promotion d'un intérêt particulier. On peut néanmoins faire l'hypothèse, à la suite de J. Elster (1994), que cette hypocrisie a une « vertu civilisatrice ». Même si elle est secrètement motivée par un intérêt électoraliste, l'expression publique d'une opinion politique oblige celui qui la tient à invoquer des raisons acceptables par le plus grand nombre et à conserver une relative cohérence vis-à-vis de celles-ci, ce qui peut, en retour, le conduire à amender sa position initiale pour la rendre plus proche de l'intérêt public.

Dans une assemblée tirée au sort on ne retrouverait pas cette dynamique d'affrontement systématique qui peut être le ferment de la critique mutuelle des positions³⁸. De plus, le contrôle externe serait aussi moins

38. Sur l'importance de la dynamique du contradictoire dans la délibération démocratique, voir Manin, 2011.

généralisé. Les positions défendues par les membres d'une assemblée tirée au sort n'attirent pas la suspicion permanente et la forte légitimité qui est attribuée au point de vue des citoyens ordinaires délibérant en leur sein et pouvant conduire à désarmer et disqualifier les positions des organisations de la société civile, suspectées, quant à elles, de défendre un intérêt sectionnel, donc partial. Paradoxalement la valorisation de la participation des citoyens ordinaires, sous la modalité de la sélection aléatoire, peut ainsi contribuer à éroder la force de la critique sociale, laquelle contribue souvent à l'émergence de nouvelles politiques plus justes.

- Enfin, il ne faut pas négliger les vertus généralisantes de la dynamique électorale elle-même. J'ai évoqué, au point précédent, le fait que la conflictualité politique pouvait contribuer à la mise à l'épreuve des positions. Il faut aussi souligner que la dynamique électorale contraint à une montée en généralité (Urbinati 2006). Les candidats à l'élection doivent s'adresser à l'audience la plus large possible et donc prendre en considération une diversité d'intérêts et de points de vue. De plus, lors d'une élection, tous les enjeux, toutes les questions sont susceptibles d'être mis sur la table par les citoyens et par les acteurs sociaux et politiques, pour peu qu'ils s'engagent collectivement. Enfin, la dynamique électorale et le fait que les représentants soient élus pour la durée d'une mandature induit les candidats à produire une hiérarchisation des questions et des objectifs et à veiller à leur articulation dans un programme politique soumis publiquement au jugement de tous les électeurs en un lieu et un moment unique, commun. Il est rare qu'un parti n'ait qu'un seul objectif à son programme. Et si c'est le cas, il est alors tenu de justifier cette priorité, qui doit trouver grâce aux yeux du plus grand nombre d'électeurs. De ce fait, la « montée en généralité » ne se situe pas seulement du côté des partis et des candidats : en le confrontant à une pluralité d'enjeux et de points de vue, l'élection invite l'électeur à adopter un point de vue plus général que celui qui serait lié à sa préoccupation immédiate.

Les observations qui précèdent ne reposent pas sur une vision idéalisée et naïve de la compétition électorale, à laquelle on pourrait aisément opposer l'irrationalité de l'électeur et le cynisme des acteurs politiques. Il s'agissait simplement d'identifier des potentialités trop souvent inexploitées. Leurs bénéfices épistémiques sont certes limités et doivent toujours être contrebalancés avec ceux que produirait une sélection des mandataires par tirage au sort. Mais ils sont aussi suffisamment spécifiques pour que, même d'un point de vue strictement épistémique, nous ne renoncions pas totalement à l'élection pour nous en remettre exclusivement au hasard à l'heure de désigner des gouvernants.

Conclusions

La confrontation entre les vertus respectives du tirage au sort et de l'élection nous montre que cette dernière possède des vertus démocratiques que n'a pas la première lorsqu'il s'agit de désigner les membres d'une assemblée gouvernante. Cela ne disqualifie certes pas le recours au tirage au sort lorsqu'il s'agit d'associer des citoyens à la prise de décision publique. Mais cela montre que le remplacement pur et simple des scrutins par la sélection aléatoire n'est certainement pas souhaitable. Car les élections ont des qualités propres qui les rendent essentielles dans une démocratie. Elles assurent une imputation de responsabilité pour les décisions; elles permettent une forme de participation politique égalitaire, individualisée et accessible sans autre condition que celle d'être citoyens, tout en contribuant à la socialisation politique et à la reconnaissance mutuelle de ceux-ci; les élections instaurent un espace d'interaction entre gouvernants et gouvernés qui rend possible la contestation et le contrôle par ceux-ci des décisions prises par ceux-là; les élections favorisent l'âpreté critique du débat public et sa montée en généralité: elles peuvent ainsi contribuer à la qualité épistémique des délibérations. Si les élections ne sont pas l'essence même de la démocratie, elles possèdent des vertus essentielles à la démocratie.

En identifiant ces vertus, je n'entends pas nier les difficultés ni minimiser les défis auxquels les formes contemporaines de la démocratie électorale sont confrontées. Je n'ai pas cette naïveté. Mais les quelques réflexions que j'ai proposées offrent des critères nous permettant de comprendre ce qui ne va pas et d'essayer d'imaginer des solutions susceptibles d'améliorer nos systèmes électoraux non seulement dans leur fonctionnement interne mais aussi, et surtout, dans leur articulation avec l'espace public. Il est possible que ces solutions intègrent, parmi d'autres innovations, le recours au tirage au sort de citoyens dans des instances délibérantes dotées d'un pouvoir de codécision. Cette pratique semble en effet posséder quelques bénéfices que la littérature sur la question met aujourd'hui en avant, même si cette solution doit encore être éprouvée. Il n'est ainsi pas exclu que l'on puisse articuler, par exemple, dans un bicaméralisme renouvelé, élection et tirage au sort. Mon propos n'était cependant pas ici d'examiner les vertus démocratiques du tirage au sort et de son éventuelle articulation avec les pratiques électorales. Il visait plutôt à montrer que ces dernières demeurent essentielles et ne pourraient, à plusieurs égards, être purement et simplement remplacées par le tirage au sort. Je voulais ainsi faire ressortir un point trop négligé par les réflexions normatives actuelles sur la démocratie, qu'elles émanent des acteurs ou des milieux académiques. C'est à partir de la démocratie électorale, et non contre elle ou en dépit d'elle, qu'il faut s'efforcer de régénérer la démocratie dans nos sociétés de masse.

Références

- Bacqué, Marie-Hélène, Henri Rey et Yves Sintomer. « La démocratie participative, un nouveau paradigme de l'action publique ? » in Marie-Hélène Bacqué *et al.*, *Gestion de proximité et démocratie participative*, Paris, La Découverte, 2006, p. 9-46.
- Bernardi, Bruno. *Qu'est-ce qu'une décision politique ?* Paris, Vrin, 2013.
- Blondiaux, Loïc. *Le nouvel esprit de la démocratie : Actualité de la démocratie participative*, Paris, Seuil (La république des idées), 2008.
- Bohman, James & William Regh (dir.). *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge (Mass.)/London, The MIT Press, 1999.
- Bovens, Mark. « Analysing and Assessing Accountability: A Conceptual Framework », *European Law Journal*, 13 (4), 2007, p. 447-468.
- Chambers, Simone. « Rhetoric and the Public Sphere: Has Deliberative Democracy Abandoned Mass Democracy ? », *Political Theory*, vol. 37, n° 3, 2009, p. 323-350.
- Cohen, Joshua. « Deliberation and Democratic Legitimacy », in Bohman & Regh, 1999, p. 67-91.
- Cossart, Paula. *Le meeting politique. De la délibération à la manifestation* (1868-1939), Rennes, PUR, 2010.
- Cristin, Olivier. *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris, Seuil, 2014.
- Deloye, Yves et Olivier Ihl. *L'acte de vote*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008.
- Elster, Jon. « Argumenter et négocier dans deux assemblées constitutantes », *Revue française de science politique*, vol. 44, n° 2, 1994, p. 187-256.
- . (dir.) *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Faucher, Florence et Colin Hay. « Les rituels de vote en France et au Royaume-Uni », *Revue française de science politique*, vol. 65, n° 2, 2015, p. 213-236.
- Gaxie, Daniel. « Cognitions, auto-habilitation et pouvoirs des "citoyens" », *Revue française de science politique*, 57 (6), 2007, p. 737-757.
- Girard, Charles. « La règle de majorité en démocratie: équité ou vérité ? », *Raisons politiques*, n° 53, 2014, p. 107-137.
- Girard, Charles et Alice Le Goff (dir.). *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, réunis par C. Girard et A. Le Goff, Paris, Hermann, 2010.
- Gonzalez-Ricoy Iñigo & Axel Gosseries (dir.). *Institutions for Future Generations*, Oxford University Press, à paraître, 2017.
- Goodin, Robert. « Enfranchising All Affected Interests, and Its Alternatives », *Philosophy and Public Affairs*, 35 (1), 2007, p. 40-68.
- Guizot, François. 1826. « Élections » [Encyclopédie progressive, 1826], Discours académiques, Paris Didier, 1861.
- Hansen, Mogens H. *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, trad. S. Bardet avec le concours de Ph. Gauthier, Paris, Tallandier (Texte), 2009.
- Ihl, Olivier. *Le vote*, Paris, Montchrestien, 2000.
- Lafont, Cristina. « Deliberation, Participation, and Democratic Legitimacy: Should Deliberative Mini-publics Shape Public Policy ? », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 23, n° 1, 2015, p. 40-63.

- Landemore, Helene. « Deliberation, Cognitive Diversity, and Democratic Inclusiveness: An Epistemic Argument for the Random Selection of Representatives. » *Synthese* 190 (7), 2013, p. 1209-1231.
- Leydet, Dominique (dir.). *La démocratie délibérative*, *Philosophiques*, vol. 29, n° 2, 2002.
- Lopez-Guerra, Claudio. *Democracy and Disenfranchisement. The Morality of Electoral Exclusions*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- MacCormick, John P. *Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press, 2011.
- Mair, Peter. *Ruling the Void: the Hollowing of Western Democracy*, Londres, Verso, 2013.
- Manin, Bernard. « Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le Débat*, n° 33, 1985, p. 72-93.
- . *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1995.
- . « Comment promouvoir la délibération démocratique? Priorité du débat contradictoire sur la discussion », *Raisons politiques*, 42, 2011, p. 83-113.
- Mansbridge, Jane e.a. « The Place of Self-Interest and the Role of Power in Deliberative Democracy », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 18, n° 1, 2010, p. 64-100.
- Marx, Karl. *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Ed. sociales, 1972.
- Meyer, Norra. *Sociologie des comportements politiques*, Paris, A. Colin, 2010.
- Norris, Pippa. *Democratic Phoenix: Reinventing Political Activism*, New York, Cambridge University Press, 2002.
- Papadopoulos, Yannis. « Accountability and Multi-level Governance: More Accountability, Less Democracy? », *West European Politics*, vol. 33, n° 5, 2010, p. 1030-1049.
- . « On the Embeddedness of Deliberative Systems: Why Elitist Innovations Matter More » in *Deliberative Systems. Deliberative Democracy at the Large Scale*, J. Parkinson & J. Mansbridge (eds), Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 125-150.
- Parkinson, John. *Deliberating in the Real World. Problems of Legitimacy in Deliberative Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Pettit, Philip. *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Pourtois, Hervé. « Mini-publics et démocratie délibérative », *Politique et Sociétés*, vol. 32, n° 1, 2013, p. 21-41.
- Przeworski, Adam, Susan C. Stokes & Bernard Manin (eds.). *Democracy, Accountability, and Representation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Risse, Mathias. « Arguing for Majority Rule », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 12, n° 1, 2004, p. 41-64.
- Rosanvallon, Pierre. *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.
- . *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008.
- Saffon, Maria Paula & Nadia Urbinati. « Procedural Democracy, the Bulwark of Equal Liberty », *Political Theory*, 41/3, 2013, p. 441-481.
- Saunders, Ben. « Defining the Demos », *Politics, Philosophy & Economics*, 11(3) 280-301, 2011.
- Sintomer, Yves. *Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, Paris, La Découverte, coll. « Poche/Essais », 2011, 296 p.

- . « Tirage au sort et démocratie délibérative. Une piste pour renouveler la politique au XXI^e siècle ? », *Vie des idées*, 5 juin 2012. [<http://www.laviedesidees.fr/Tirage-au-sort-et-democratie-deliberative.html>]
- Sintomer, Yves et Julien Talpin (dir.). *Démocratie délibérative, Raisons politiques*, n° 42, 2011.
- Sutherland, Keith. *A People's Parliament: A (Revised) Blueprint for a Very English Revolution*, Exeter, Imprint Inc, 2008.
- Thompson, Dennis F. *Just Elections: Creating a Fair Electoral Process in the United States*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
- Urbinati, Nadia. *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.
- Van Reybrouck, David. *Contre les élections*, Arles, Actes Sud, coll. « Babel/essai » (n° 1231), 2012.
- Weale, Albert. *Democracy*, 2^e éd., New York, Palgrave MacMillan, 2007.
- White, Jonathan & Lea Ypi. « On Partisan Political Justification », *American Political Science Review*, 105/2, 2011, p. 381-396.

Habermas, lecteur de J. L. Austin

L'illocution et la perlocution dans le modèle communicationnel

Sébastien Roman

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038214ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038214ar>

[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

Roman, S. (2016). Habermas, lecteur de J. L. Austin : l'illocution et la perlocution dans le modèle communicationnel. *Philosophiques*, 43 (2), 441–464.
<https://doi.org/10.7202/1038214ar>

Résumé de l'article

Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, Jürgen Habermas élabore pour la première fois le modèle communicationnel, dans l'intention d'en faire la norme de toutes les pratiques langagières. Pour ce faire, il recourt aux analyses austinienne sur l'illocution et la perlocution, dont il propose une réinterprétation qui prétend parvenir à leur donner un sens adéquat, et les distinguer clairement. Le présent article fait l'examen critique de cette prétention, et démontre que la pragmatique formelle habermassienne n'est pas convaincante.

Habermas, lecteur de J. L. Austin

L'illocution et la perlocution dans le modèle communicationnel

SÉBASTIEN ROMAN

ENS Lyon

sbrom@free.fr

RÉSUMÉ. — Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, Jürgen Habermas élabore pour la première fois le modèle communicationnel, dans l'intention d'en faire la norme de toutes les pratiques langagières. Pour ce faire, il recourt aux analyses austinienne sur l'illocution et la perlocution, dont il propose une réinterprétation qui prétend parvenir à leur donner un sens adéquat, et les distinguer clairement. Le présent article fait l'examen critique de cette prétention, et démontre que la pragmatique formelle habermassienne n'est pas convaincante.

ABSTRACT. — In the *Theory of Communicative Action*, Jürgen Habermas, for the first time, develops the communicational model, with the intent to take it as the norm of language practices. To this end, he refers to John L. Austin's analysis of illocutionary and perlocutionary acts, and proposes to reinterpret these notions in order to adequately define and clearly distinguish them. The present paper evaluates this Habermasian project, and shows that Habermas' Formal Pragmatics is not convincing.

L'éthique habermassienne de la discussion est aujourd'hui très bien connue, et son consensualisme, ainsi que son formalisme, ont et continuent de donner lieu à de nombreux commentaires. Notre intention ici est d'attirer l'attention sur un moment crucial de sa gestation dans la *Théorie de l'agir communicationnel*¹, quand Habermas propose une justification de la normativité de l'agir communicationnel par une reprise des travaux de John Langshaw Austin sur l'illocution et la perlocution.

Habermas se sert d'Austin pour faire de l'agir communicationnel le modèle à partir duquel devront être évaluées toutes les pratiques langagières. Pour ce faire, il prétend avoir trouvé le sens véritable de l'illocution et de la perlocution, qui manquait à Austin pour parvenir à les distinguer clairement. Dans *Quand dire, c'est faire*², Austin n'était pas lui-même satisfait de sa classification des actes de discours, et il est indéniable qu'il n'est pas toujours facile de le suivre dans ses tentatives de distinction des actes illocutoires et perlocutoires. Habermas prétend avoir trouvé le moyen de mettre fin aux hésitations austinienne par l'élaboration d'un formalisme

1. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, tome 1. Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, le modèle de l'éthique de la discussion n'est pas encore (explicitement) élaboré ou construit. Mais les réflexions menées par Habermas sur la normativité de l'agir communicationnel y contribuent fortement, si bien que les contester revient à remettre en cause un tel modèle.

2. John L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

qui permettrait de dépasser les embarras liés à une approche empirique du langage qui ne peut que se perdre, selon lui, dans la diversité des actes de parole étudiés.

Par conséquent, l'enjeu est de savoir si Habermas tient parole, autrement dit si son interprétation de l'illocution et de la perlocution est convaincante, non seulement pour reprendre, voire achever les travaux d'Austin, mais également pour ériger en norme l'agir communicationnel. Habermas découvre-t-il le sens véritable des actes illocutoire et perlocutoire, ou n'en propose-t-il qu'une modification substantielle qui, loin de convaincre, révèle le caractère infondé et contradictoire du modèle communicationnel ? La prétention à l'universalité de l'agir communicationnel est-elle légitime, ou n'est-elle que l'invention d'un métadiscours qui à la fois occulte l'hétérogénéité des pratiques langagières, introduit une dimension intentionnelle problématique dans l'analyse du langage, et fait abstraction du monde social, notamment de la hiérarchie et des rapports de force qui existent entre les individus ?

Notre raisonnement va procéder en deux temps : nous allons, premièrement, expliciter les raisons pour lesquelles Habermas lit Austin, et la manière dont il le fait. Il sera question, ensuite, d'évaluer la pertinence de son interprétation des actes illocutoire et perlocutoire, en reprenant certains points des discussions très intéressantes que Habermas a eues avec Erling Skjei à ce sujet, et avec Herbert Schnädelbach sur la question de la rationalité communicationnelle, pour les prolonger et les compléter³.

1. L'illocution et la perlocution : leur clarification par la distinction entre l'agir communicationnel et l'agir stratégique

Rappelons très brièvement, pour commencer, certains points essentiels. La *Théorie de l'agir communicationnel* est l'ouvrage dans lequel, pour la première fois, Habermas élabore conceptuellement sa théorie de l'activité communicationnelle⁴. Nombre de commentateurs considèrent, avec raison, que cet ouvrage représente un tournant dans la pensée habermassienne, et ne s'opposent ensuite que sur la manière de l'interpréter, soit positivement comme le signe d'un perfectionnement, soit de façon beaucoup plus critique

3. Erling Skjei, « A Comment on Performative, Subject, and Proposition in Habermas's Theory of Communication », *Inquiry*, n° 28, 1985, p. 87-105 ; Jürgen Habermas, « Reply to Skjei », *Inquiry*, n° 28, 1985, p. 105-113 ; « Some Further Clarifications of the Concept of Communicative Rationality » (1996), in Jürgen Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge (Mass.), Mit Press, 1998, p. 307-342. Ces textes ne sont pas encore traduits en français. D'où l'intérêt de les commenter aujourd'hui pour en favoriser une plus grande connaissance.

4. Très schématiquement, Habermas s'intéresse de plus près à la théorie de l'activité communicationnelle dès 1968, après *Connaissance et intérêt* qui marque sa rupture avec le modèle de la psychanalyse pour penser l'élaboration des sciences sociales critiques. Mais il faut attendre la *Théorie de l'agir communicationnel* pour en avoir une modélisation plus précise et rigoureuse.

— c'est notre cas — comme celui d'un éloignement vis-à-vis des travaux de Max Horkheimer et de Theodor W. Adorno en raison de l'abstraction du modèle adopté.

Pour autant, Habermas ne change pas de projet⁵. Depuis *L'espace public*, publié en 1961, son intention est de permettre l'exercice d'une démocratie authentique en reprenant l'idéal ou l'idée d'humanité (morale) de la « sphère publique bourgeoise » ou « opinion publique » (*Öffentlichkeit*) advenue au XVIII^e siècle. Une démocratie véritable suppose idéalement, au nom de la dignité humaine, une participation de tous à la vie publique qui prendrait la forme d'un usage public de la raison permettant aux individus de s'abstraire de leurs inégalités sociales et économiques, pour réfléchir ensemble et de manière désintéressée sur ce que doit être une société juste.

La *Théorie de l'agir communicationnel* est le moment où Habermas forge conceptuellement le moyen de réaliser son projet, en partant de la révolution majeure opérée selon lui par le *linguistic turn*, à savoir l'élaboration possible d'une pensée post-métaphysique qui dépasse le cadre solipsiste de la philosophie de la conscience. Le tournant linguistique démontre de manière indubitable et définitive la dimension intersubjective de l'identité personnelle. Ce faisant, l'enjeu est de proposer une nouvelle lecture de la rationalité de la modernité après Max Weber, en développant sa dimension communicationnelle contre sa réduction sur le plan strictement instrumental. Habermas désire élaborer une philosophie post-métaphysique qui se nourrit des sciences sociales. La philosophie moderne a perdu son autosuffisance en ne pouvant plus prétendre s'appliquer au monde dans son ensemble. Ce qui la caractérise est désormais d'être une méta-philosophie, une discipline qui doit faire un retour critique sur elle-même pour prendre conscience de ses limites. N'étant plus totalisante, elle a tout à gagner à travailler avec d'autres disciplines, particulièrement la sociologie qui a su conserver une approche globale des phénomènes sociaux tout en étant soucieuse de leur diversité, ce qui la rend capable d'être sensible aux différentes formes de rationalité de l'action. Pour Habermas, la sociologie recourt *implicitement* — il s'agit d'une catégorisation ou d'une reconstruction qu'il propose, surtout en ce qui concerne l'agir communicationnel, encore trop peu développé par les sociologues en raison du primat de la rationalité instrumentale — à quatre concepts d'action. Les quatre se distinguent en théorie, mais les énoncés linguistiques, en pratique, relèvent très souvent de plusieurs d'entre eux :

- l'agir téléologique, premièrement, comme son nom l'indique, désigne toute action faite en vue d'une cause finale, qui satisfait

5. Il n'y a pas un « premier » et un « second » Habermas, mais un infléchissement de sa pensée par l'adoption du modèle de l'éthique de la discussion. Sur ce point, voir Alexandre Dupeyrix, *Citoyenneté et responsabilité*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2012, p. 14-17.

l'intention de l'agent. Il s'agit nécessairement d'actions orientées vers un « succès égocentrique⁶ », nommées « instrumentales » ou « stratégiques » selon que l'agent cherche ou non à susciter un effet chez la ou les personne(s) à laquelle (auxquelles) il s'adresse. Seule l'action stratégique désigne la recherche d'une telle influence. Le modèle téléologique d'action devient stratégique, « lorsque l'acteur fait intervenir dans son calcul de conséquences l'attente de décision d'au moins un acteur supplémentaire qui agit en vue d'un objectif à atteindre⁷ ». L'agir téléologique présuppose l'existence d'un monde objectif — « l'ensemble des états de choses qui existent ou se produisent⁸ » — pour que l'individu exprime ses opinions, ou agit comme il désire le faire. Une partie de nos opinions relève de l'agir téléologique. En affirmant notre point de vue, on peut viser un certain succès égocentrique en exprimant notre perception du monde (cas d'une action instrumentale), de même que l'on peut chercher à imposer son avis ou à persuader son auditoire (agir stratégique). Se lever en direction du réfrigérateur pour y prendre quelque chose, par exemple, est une action téléologique. Elle devient stratégique si on manifeste aux autres notre difficulté à nous lever de table, pour qu'ils se lèvent à notre place, après avoir pris en considération leur réaction prévisible à notre égard.

- vient ensuite l'agir normatif ou régulé par des normes, qui concerne « les membres d'un groupe social qui orientent leur action selon des valeurs communes⁹ » faisant l'objet d'un consensus ou d'un accord. De telles actions — d'ordre moral ou juridique, par exemple — supposent en supplément du monde objectif la référence à un monde social (propre à une société donnée). Il s'agit du respect ou de la conformité avec des conventions sociales adoptées, comme par exemple se laver les mains avant de passer à table, finir un message électronique par la formule « très cordialement » pour marquer un respect, etc.
- le troisième cas est celui de l'agir dramaturgique, qui désigne toutes les actions par lesquelles l'agent se met lui-même en scène ou donne à autrui un aperçu de sa subjectivité. Il s'agit d'« autoprésentations » ou de « présentations de soi expressives » (expression de sentiments, d'états psychiques, etc.) qui, pour être comprises dans leur singularité, supposent de différencier le monde subjectif exprimé des deux autres mondes précédemment cités. Par exemple: « je n'aime pas ce vin », « je suis fatigué », ou toute autre assertion par laquelle on

6. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, p. 295.

7. *Ibid.*, p. 101.

8. *Ibid.*, p. 103.

9. *Ibid.*, p. 101.

présente quelque chose de soi devant un auditoire qui nous sert de public.

- l’agir communicationnel, enfin, concerne toute interaction pleinement intersubjective, en reposant sur l’intercompréhension. Le langage, dans ce cas, n’est ni un moyen de persuasion pour imposer des idées (agir stratégique), ni un médium par lequel sont affirmées et renforcées des valeurs de manière automatique et sans réflexion (agir normatif), ni l’instrument d’une mise en scène de soi. L’agir communicationnel serait le seul à respecter et à révéler la dimension intersubjective du langage. Les locuteurs ne se conduisent plus de manière irréfléchie sans s’interroger sur la pertinence de leurs propos, mais jugent ensemble la manière avec laquelle l’énoncé formulé se rapporte au monde (selon les trois modes cités) et les conditions de sa validité. Chacun d’entre eux est contraint de justifier ses assertions pour qu’elles soient acceptées par les autres. L’agir communicationnel inclut les trois prétentions à la validité que l’on retrouve séparées dans les autres concepts d’action : à savoir la « vérité propositionnelle » (examen de la vérité ou de la fausseté de la proposition ou opinion émise, l’action instrumentale étant aussi soumise au critère de l’efficacité pour ce qui est du succès ou de l’échec de l’action visée) ; la « justesse normative » (la conformité ou non des actions entreprises aux normes existantes ; cas de l’agir normatif) ; enfin la « véracité » ou l’authenticité » (selon la sincérité de l’agent ; cas de l’agir dramaturgique).

Seul un accord ou un consensus rationnellement motivé permet de savoir si ce qui est dit est justifié. L’argumentation ou discussion (*Diskurs*) désigne le type de discours dans lequel les interlocuteurs peuvent s’adresser des critiques réciproques pour examiner les prétentions à la validité des arguments énoncés. Elle est régie par quatre principes ou présuppositions idéalisantes (quasi-transcendantales) que tout interlocuteur, s’il décide d’entrer en discussion, est contraint de respecter¹⁰ : une discussion véritable suppose la recherche commune et désintéressée du meilleur argument. Elle débouche nécessairement sur l’obtention d’un consensus rationnel qui, idéalement, a une dimension universelle (ce qui convainc les partenaires de la discussion doit pouvoir convaincre toute personne). Les trois autres conditions sont la sincérité des partenaires, la symétrie des participants (chacun doit considérer autrui comme son égal, le principe d’égalité d’accès à la parole doit être appliqué et respecté), et leur liberté d’adhésion (choix personnel d’entrer en discussion).

10. Les présuppositions ne sauraient être purement transcendantales, sous peine de rester encore prisonnier d’une philosophie de la conscience. Sur ce point, Habermas s’oppose à Karl-Otto Apel. Nous n’entrerons pas ici dans les détails.

Habermas juge qu'il ne servirait à rien de recenser les différentes actions langagières, même de manière exhaustive, s'il était impossible de les comprendre toutes à partir d'un même modèle. Une pragmatique formelle est nécessaire pour que nous puissions nous y retrouver dans nos pratiques et ne pas être victimes d'illusions, en sachant distinguer le dialogue authentique — cas de la discussion — des autres modes de discours tronqués. En reprenant ce qu'il appelle la version « officieuse » de la théorie webérienne de l'action¹¹, il réduit à deux les quatre concepts d'action précédemment décrits, à savoir l'opposition entre l'agir téléologique et l'agir communicationnel. C'est là qu'il recourt à la distinction austinienne entre l'illocutoire et le perlocutoire, d'une part pour clarifier la distinction entre ces deux formes d'agir, d'autre part pour *démontrer* que l'intercompréhension est inhérente au langage (il l'a seulement *affirmé* jusqu'ici), qu'elle en est son *telos* (même si c'est loin d'être toujours le cas en pratique), et surtout le « mode original¹² » à partir duquel on peut comprendre les autres pratiques langagières.

L'erreur d'Austin, toutefois, serait de ne pas avoir suffisamment insisté sur la dimension intersubjective de l'illocution pour la distinguer clairement de l'acte perlocutoire et opposer l'agir stratégique à l'agir communicationnel. Il est juste d'affirmer que toute énonciation est à la fois locutoire et illocutoire. Dire quelque chose est toujours effectuer un acte (sauf exception)¹³. Mais il ne suffit pas d'insister sur l'illocutoire pour uniquement critiquer l'erreur commune des philosophes de croire que le langage se résume à des affirmations vraies ou fausses. Austin souligne pourtant, dans la 9^e conférence de *Quand dire, c'est faire*, lorsqu'il remet en cause la possibilité que la production de conséquences puisse être un critère de différenciation entre l'illocution et la perlocution, que l'acte illocutoire doit lui-même produire des effets pour réussir, parmi lesquels on trouve la nécessité que la signification et la valeur de l'énonciation soient comprises¹⁴. « L'exécution d'un acte illocutoire inclut donc l'assurance d'avoir été *bien compris* [*the securing of uptake*]¹⁵. » Le caractère conventionnel de l'illocution, qui la distingue de manière plus satisfaisante de l'acte perlocutoire, fait également référence à l'intersubjectivité, car il faut bien que l'on sache de quelle convention il s'agit — que l'on

11. Outre sa version officielle (l'action et ses quatre idéaux-types), s'ajouterait une distinction selon le mécanisme de coordination de l'action, selon que la relation sociale repose sur des situations d'intérêts ou sur un consentement normatif. Toutefois, Weber ne pousse pas jusqu'au bout cette idée, en restant prisonnier de l'approche instrumentale de la rationalité.

12. *Ibid.*, p. 298.

13. Un acte illocutoire est un « acte effectué *en* disant quelque chose, par opposition à l'acte [locutoire] *de* dire quelque chose » (Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 113). L'acte perlocutoire, lui, revient à faire quelque chose *par* le fait de dire quelque chose.

14. En plus de devoir être bien compris, l'acte illocutoire doit également « prendre effet, et inviter à « répondre » pour réussir » (Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 129).

15. Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 124.

comprenne les codes qui régissent l'acte, par exemple celui du « Oui, je le veux » prononcé lors de la cérémonie d'un mariage — pour saisir la valeur illocutoire de l'énoncé.

Cependant, Austin n'insiste pas suffisamment sur le critère de l'intercompréhension pour comprendre qu'une discussion réussie vise nécessairement le consensus. Autrement, il aurait précisé que la spécificité de l'acte perlocutoire est volontairement de susciter des effets chez l'auditeur pour satisfaire ses intérêts personnels, dans une intention cachée. L'acte perlocutoire est une négation de la dimension intersubjective du langage pour imposer son propre point de vue. Les effets perlocutoires ne sont possibles que si la dimension illocutoire de l'acte est comprise. Il faut préalablement que l'auditeur comprenne ce que dit le locuteur, et de quelle manière il doit l'interpréter (promesse, ordre, etc.), pour que ce dernier réussisse à le faire réagir comme il le souhaite :

Cependant, les actions langagières ne peuvent servir à cet *objectif non illocutoire d'influence sur un auditeur* que si elles sont appropriées à l'atteinte d'objectifs illocutoires. Si l'auditeur ne pouvait comprendre ce que dit le locuteur, un locuteur agissant de façon téléologique ne pourrait pas, en recourant à des actes communicationnels, amener l'auditeur à se comporter de la manière souhaitée. Dans cette mesure, ce que nous avons tout d'abord désigné comme « usage du langage orienté vers les conséquences » n'est absolument pas un usage originaire, mais au contraire, la subsumption, sous les conditions de l'agir orienté vers le succès, des actions langagières qui servent d'objectifs illocutoires¹⁶.

En conséquence, il ne suffit pas de dire, comme Austin, que tous les énoncés ont une valeur illocutoire, pour ne proposer qu'une pragmatique empirique non exhaustive affirmant l'existence de plusieurs « familles » d'actes de discours, « liés entre eux et se recouvrant les uns les autres¹⁷ ». Que l'illocutoire conditionne le perlocutoire prouve que l'agir communicationnel est le modèle à partir duquel les autres registres du discours doivent être compris. L'agir stratégique est une déviation ou une perversion de l'agir communicationnel à des fins de succès personnels. Le consensus est la norme, le critère d'une discussion réussie, et le conflit une pathologie. Bien qu'elle ne soit pas toujours la visée du langage, l'intercompréhension est le modèle à partir duquel on peut comprendre et juger les autres pratiques langagières.

16. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, p. 302.

17. Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 153. Il existe, pour Austin, cinq classes de discours, imbriquées les unes dans les autres ou enchevêtrées : « le verdictif conduit à porter un jugement, l'exercitif à affirmer une influence ou un pouvoir, le promissif à assumer une obligation ou à déclarer une intention, le comportatif à adopter une attitude, l'expositif à manifester plus clairement ses raisons, ses arguments, bref à élucider la communication » (*Ibid.*, p. 163). La liste des valeurs illocutoires est nécessairement incomplète car il existe toujours des cas marginaux. Nous n'entrons pas ici dans les détails.

L'agir communicationnel peut bien avoir des effets, mais ils ne sont pas intentionnels. Ou bien, s'ils le sont — Habermas prend le cas particulier d'« expressions impératives de la volonté », des « impératifs vrais ou des mises en demeure non normativées¹⁸ » formulés par le locuteur quand il cherche clairement à prendre une position de pouvoir — et si, dans ces situations, l'auditeur n'est pas en mesure d'examiner de manière critique l'ordre donné, alors la dimension intersubjective du langage est niée, et de tels énoncés ne font pas partie de l'agir communicationnel. La spécificité de l'agir communicationnel est de désigner des énoncés dont la prétention à la validité est *critiquable*. Quand une action est prioritairement orientée vers l'intercompréhension, alors il y a — à différents degrés, selon la prise en considération de la dimension intersubjective de l'acte langagier — une poursuite sans restriction d'objectifs illocutionnaires « afin d'obtenir un accord offrant le fondement d'une coordination consensuelle des plans d'action poursuivis individuellement¹⁹ », lequel suppose un examen critique intersubjectif de la valeur de l'énoncé. « Ce qui est important, c'est seulement que la prétention illocutionnaire qu'élève le locuteur pour la validité d'une phrase puisse par principe être critiquée²⁰. »

Le couple conceptuel illocutoire/perlocutoire permet de proposer une nouvelle classification des actes de langage qui établit une frontière stricte entre l'agir stratégique et l'agir communicationnel. L'agir normatif et l'agir dramaturgique relèvent de l'agir communicationnel, car ils sont orientés — à des degrés divers — vers l'intercompréhension. Ils représentent avec la « conversation²¹ » les trois types purs de l'activité communicationnelle à partir desquels toutes les pratiques langagières doivent être comprises. Toute action que fait un individu sans viser son succès égocentrique relève de l'agir communicationnel. Il dépend de lui d'user des actions régulatrices (agir normatif), expressives (agir dramaturgique), et constatives (conversation), sur un mode prioritairement communicationnel ou stratégique.

2. Agir communicationnel, agir stratégique : une distinction non convaincante

Habermas prétend achever le travail d'Austin, en proposant une distinction claire et nette entre l'illocutoire et le perlocutoire, qui permettrait également de les hiérarchiser. De cette manière on pourrait dépasser le caractère pragmatique des cinq classes d'actes de discours — dont l'énumération n'est

18. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, p. 314.

19. *Ibid.*, 305.

20. *Ibid.*, p. 326.

21. La conversation relève des actions langagières constatives. Elle est un contexte d'action, comme l'entretien, l'argumentation, dans lequel il n'est pas question d'activités finalisées. Il est donc maladroit de la réduire à l'agir téléologique. « Je parle toujours de "conversation", lorsque le centre de gravité se déplace ainsi de l'activité finalisée vers la communication. Du fait qu'ici prévaut l'intérêt pour les objets mis en délibération, on peut dire peut-être que les actions langagières constatives ont une signification constitutive pour les conversations » (*Ibid.* p. 335).

même pas exhaustive — par l'élaboration d'une pragmatique formelle et normative qui seule permettrait de donner à la communication langagière des fondements rationnels, tout en nous aidant à nous repérer dans nos pratiques langagières, pour ne pas être victimes de duperies ou de mécanismes d'illusion comme peuvent l'être les adolescents par manque d'expérience. Une telle démarche, d'une certaine manière, nous rendrait adultes ou contribuerait à notre maturité :

En s'exerçant aux modes fondamentaux de l'usage du langage, l'adolescent acquiert la faculté de délimiter les frontières entre la subjectivité des expériences vécues propres d'une part, l'objectivité de la réalité objectivée, et d'autre part, la normativité de la société et l'intersubjectivité de la communication langagière elle-même. En apprenant à fréquenter hypothétiquement les prétentions correspondantes à la validité, il s'exerce aux distinctions catégoriales entre essence et manifestation, être et apparence, être et devoir-être, signe et signification²².

Une lecture plus approfondie d'Austin montre toutefois que Habermas n'achève pas sa pensée mais la modifie substantiellement. Les modifications apportées donnent davantage la possibilité de critiquer le formalisme de l'agir communicationnel que celle de le justifier. Pour plus de clarté, nous avons distingué plusieurs points dans notre critique :

a) Approche intentionnelle ou structurelle ? Le caractère contradictoire de la normativité de l'agir communicationnel

Dire que l'acte perlocutoire consiste nécessairement à vouloir susciter des effets chez son interlocuteur, de manière insidieuse ou non avouée pour satisfaire ses intérêts personnels, est infidèle au texte austinien. L'effet perlocutoire obtenu peut être intentionnel ou pas, et dans les deux cas il s'agit d'un acte perlocutoire pour Austin. Faire quelque chose par le fait de dire quelque chose ne veut pas dire nécessairement ou exclusivement le faire sciemment et implicitement. On peut convaincre volontairement ou involontairement quelqu'un, ce qui fait que l'acte perlocutoire est plus « « détaché » de l'agent²³ » que l'acte illocutoire. On peut aussi « convaincre, persuader, empêcher, et même surprendre ou induire en erreur²⁴ » non pas dans son intérêt personnel, mais pour servir une cause. Le perlocutoire désigne les conséquences du discours, en étant tributaire des réactions psychologiques des individus. Les effets produits par les énoncés linguistiques peuvent être et sont la plupart du temps non intentionnels, échappant à notre maîtrise ou

22. *Ibid.*, p. 339-340.

23. Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 176.

24. *Ibid.*, p. 119.

à nos prévisions. Ce que dit Habermas ne vaut que pour une partie de l'acte perlocutoire²⁵.

Dans un article de 1985, Skjei souligne de plusieurs manières le caractère contradictoire de la théorie habermassienne de l'agir communicationnel²⁶. Ce qui nous intéresse ici est la contradiction qu'il souligne entre son versant intentionnel et sa prétention d'être une approche purement structurelle du langage, pour en tirer une normativité d'agir. En définissant l'acte perlocutoire comme la recherche volontaire, mais cachée, de produire un effet sur son auditeur pour satisfaire ses propres intérêts, Habermas fait dépendre la distinction entre l'agir communicationnel et l'agir stratégique de l'attitude ou de l'intention du locuteur, contrairement à son projet de démontrer que l'agir communicationnel est, en vertu du langage, le modèle à partir duquel toute pratique langagière doit être comprise. Si, au final, tout dépend de la manière dont je veux utiliser le langage, alors ce n'est pas le langage lui-même qui aurait pour visée l'intercompréhension. La distinction entre l'agir communicationnel et l'agir stratégique ne lui serait pas inhérente, mais dépendrait de mon bon vouloir et de mon éthique. La distinction normative entre les deux agir découlerait de dispositions morales individuelles extrinsèques au langage. Pour Skjei, l'erreur habermassienne est de dire qu'un acte perlocutoire dépend du succès d'un acte illocutoire sans en respecter la normativité, ce qui permettrait de dire que l'agir stratégique est une perversion de l'agir communicationnel.

Or A peut très bien promettre à B de faire x, et tenir sa promesse — respecter les conditions pour que l'acte illocutoire soit satisfait — tout en le faisant dans une intention cachée, et dans son propre intérêt. Par exemple, promettre à une jolie femme de lui donner un coup de main pour faire du bricolage chez elle, tenir sa parole, et le faire dans l'intention cachée de la séduire, n'enlève rien à la réalisation de notre promesse. Mieux : promettre et ne pas tenir sa parole ne change rien au fait que nous avons promis et que, de par notre acte illocutoire ou performatif, nous nous sommes engagé à la tenir. Habermas ne peut dire le contraire, sans quoi ce serait contraire à ses propres analyses (l'acte illocutoire impose sa propre normativité, il engendre des obligations), de même qu'il s'accorde avec Austin sur les conditions de succès d'un acte illocutoire. L'illocutoire a pour caractéristique nécessaire d'être conventionnel²⁷. Il n'y a d'acte illocutoire qu'à condition qu'il soit compris, c'est-à-dire que l'on comprenne à quelle(s) convention(s) l'acte fait

25. Toutefois, après la *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas modifiera sa conception du perlocutoire, en distinguant trois types d'effets perlocutoires, au lieu de le réduire à l'agir stratégique. Cf. *infra* p. 15.

26. Skjei, « A Comment on Performative, Subject, and Proposition in Habermas's Theory of Communication ».

27. Ce n'est pas pour autant sa spécificité. Un acte locutoire peut aussi être conventionnel (exemple : « je vous prie d'agréer mes salutations distinguées » est un énoncé qui respecte une marque de politesse, de respect).

référence, à quelles(s) condition(s) il la (les) respecte, ce qui revient à connaître ses conditions de félicité: « Il doit exister une procédure, reconnue par convention, dotée par convention d'un certain effet, et comprenant l'énoncé de certains mots de certaines personnes dans certaines circonstances²⁸. » La promesse n'a de valeur que si notre interlocuteur comprend que nous lui en faisons une. L'acte illocutoire *réussit*, si et seulement si notre interlocuteur comprend de notre énoncé son contenu (sa signification), son statut (promesse, hommage, commandement, etc.), et le considère comme valide (il l'est si la convention qui le détermine est respectée; dans le cas de la promesse, il faut pouvoir considérer que le locuteur est sincère, et qu'il désire tenir sa parole)²⁹. Tenir pour vrai, juste ou authentique ce qui est dit, selon qu'il s'agit d'un énoncé constatif, normatif, ou expressif, c'est accepter une « offre constituée par l'acte de parole », qui engendre des « obligations d'action du côté du destinataire » (le locuteur, en poursuivant un objectif illocutoire, les a déjà acceptées; en acceptant l'offre, le destinataire s'engage à son tour) « et des expectations d'action correspondantes du côté du locuteur³⁰ »: l'attitude du destinataire, en acceptant l'offre, devient plus prévisible; le locuteur sait qu'il attend de lui qu'il tienne parole, il lui fait confiance, compte sur lui, et pas sur un autre, etc.

Dans sa réponse à Skjei³¹, Habermas conteste tout versant intentionnel qui rendrait sa théorie contradictoire. L'agir communicationnel découle structurellement du langage, même si son effectivité dépend *in fine* d'un choix individuel. Que je décide ou non d'entrer en discussion pour rechercher avec mon interlocuteur la vérité sur tel sujet ne change rien à ce que l'intercompréhension soit intrinsèquement la visée de la communication. Et surtout, le succès d'un objectif perlocutoire dépend de la structure de l'acte illocutoire. Il ne peut y avoir de manipulation que parce que la sincérité est attendue, ou que nous laissons croire que nous respectons les règles d'un acte conventionnel, connues de notre interlocuteur, que nous détournons insidieusement. Assurément, dans les deux cas précédemment cités, la promesse est effective. Habermas ne le dit pas aussi clairement, mais cela ne fait aucun doute puisque la *Théorie de l'agir communicationnel* prouve qu'il s'accorde avec Austin sur les conditions de succès de l'acte illocutoire³². Mais cela n'empêche pas la promesse d'être, dans ces deux cas, instrumen-

28. Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 49.

29. Sur l'importance de la compréhension par notre interlocuteur du caractère conventionnel de l'acte illocutoire, dans la théorie austinienne, cf. Bruno Ambroise, « Illocutoire ou perlocutoire? Retour et détours sur une distinction fondatrice » [<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01091859>], p. 6-7.

30. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, p. 300.

31. Habermas, « Reply to Skjei », p. 107-108.

32. « Une tentative d'intercompréhension entreprise à l'aide d'un acte de parole réussit lorsqu'un locuteur atteint son objectif illocutoire au sens d'Austin » (Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, p. 302).

talisée dans une perspective stratégique. Austin a raison de dire que l'acte de promettre nous engage tout entier — c'est *en* promettant que nous promettons — quelle que soit l'intention de tenir, ou pas, sa promesse par la suite. Mais cela ne signifie pas que le critère de l'intention ne compte pas.

Ce sont deux choses différentes que de promettre et d'avoir pour seul objectif que notre interlocuteur comprenne que nous lui promettons quelque chose, et de le faire pour produire un effet perlocutoire, comme moyen en vue d'une autre fin non avouée. L'erreur d'Austin est d'« identifier les actions langagières, c'est-à-dire, les actes de l'intercompréhension, aux interactions médiatisées par le langage elles-mêmes³³ ». Il faut distinguer les actions faites *uniquement*, ou pourrait-on dire *prioritairement*, dans un objectif illocutoire — *prioritairement*, car on ne peut empêcher que l'acte illocutoire ait aussi des effets — de celles utilisées comme moyens pour produire des effets perlocutoires. Dans le premier cas, les actions relèvent de l'agir communicationnel, dans le second de l'agir stratégique. Dans un acte perlocutoire, le locuteur masque à son auditeur « le fait qu'il ne remplit *pas* les présuppositions sous lesquelles seuls les objectifs illocutoires peuvent normalement être atteints³⁴ ». La réussite de l'acte illocutoire s'effectue alors au prix d'une tromperie, ce qui fait que l'objectif illocutoire n'est pas atteint *normalement*, mais par un moyen détourné, par confiscation de la dimension intersubjective du langage, puisque nous cachons à notre interlocuteur l'intention qui motive notre action et la dépasse par un contexte téléologique.

Les précisions apportées par Habermas ne sont pas convaincantes à nos yeux, et l'objection de Skjei demeure pertinente. On peut, pour la prolonger, faire les remarques suivantes. Premièrement, il y a bien chez Habermas une approche prétendument structurelle du langage, qui revient à la thèse que le « langage est en lui-même une méta-institution normative qui oblige³⁵ » sans qu'il ne parvienne à la justifier. Le problème est le *passage* ou le *saut* toujours non expliqué entre l'affirmation que le langage a une dimension intersubjective, et celle que l'intercompréhension est le mode original et la visée du discours. Que l'illocutoire soit supposé être la condition de possibilité du succès perlocutoire ne permet pas d'en déduire que l'agir stratégique est une perversion de l'agir communicationnel. Ce que Habermas juge constitutif du langage n'est que ce qu'il lui attribue par ses propres considérations morales, selon son attachement et sa conception de l'argumentation, pour en faire la norme ou l'étalon de toute pratique langagière.

33. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, p. 304.

34. *Ibid.*, p. 303.

35. « His theory of the relation between speech acts (illocutionary acts) and communicative action may be read as a variant of the following thesis: Language is in itself a (normatively) obligating meta-institution » (Skjei, « A Comment on Performative, Subject, and Proposition in Habermas's Theory of Communication », p. 96)

Certes, dans *Droit et démocratie*³⁶, Habermas distingue le principe de discussion du principe moral. Les présuppositions idéalisantes de la communication sont censées être neutres moralement, la raison communicationnelle ne visant pas à motiver et à diriger la volonté, mais à examiner uniquement la validité des arguments. Toutefois, en accord avec Skjei, on voit mal comment la distinction entre l'agir communicationnel et l'agir stratégique pourrait échapper à toute considération morale — d'une part, de Habermas lui-même, d'autre part de l'individu, qui a la responsabilité de choisir l'un ou l'autre.

D'où notre deuxième remarque et notre nouveau point d'entente avec Skjei : la théorie habermassienne possède bel et bien un versant intentionnel qui la rend contradictoire. Nous l'avons montré de manière flagrante, de notre côté, quand nous avons comparé Habermas à Austin sur la question de la promesse. La différence entre l'agir communicationnel et l'agir stratégique est uniquement d'ordre intentionnel, et Habermas prétend clarifier et achever la distinction entre l'illocution et la perlocution en lui ajoutant ce critère. Skjei propose certaines corrections de la théorie habermassienne pour lui ôter tout versant intentionnel, en mettant l'accent sur ce qui, pour lui, en constitue le cœur, à savoir qu'un acte de discours est composé de trois éléments (expressif, illocutoire, et propositionnel), liés à trois types de monde (objectif, subjectif, social) et de revendications de validité (vérité propositionnelle, justesse normative, et véracité)³⁷. De cette manière, on pourrait reprendre le projet habermassien d'une approche purement structurelle du langage, tout en abandonnant la distinction entre l'agir communicationnel et l'agir stratégique, source de contradiction. La solution ne nous paraît pas pertinente, parce qu'elle laisse de côté l'essentiel de ce que Habermas appellera, après la *Théorie de l'agir communicationnel*, l'éthique de la discussion. La théorie habermassienne de l'agir communicationnel n'est pas convaincante dans son approche structurelle du langage. Mais, à vrai dire, si son versant institutionnel la rend contradictoire, il a pour mérite d'en révéler le sens véritable. La théorie habermassienne revient à une

36. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

37. Skjei reproche à Habermas de ne pas arriver à montrer de manière convaincante que le composant illocutoire relève du monde social, l'élément expressif du monde subjectif, et le composant propositionnel du monde objectif. Pour lui, c'est le contenu propositionnel qui détermine *a minima* le mode de l'énoncé (constatif, expressif, ou normatif). Toutefois, Habermas a raison de lui reprocher de dissocier le composant illocutoire du composant propositionnel. Tous deux font partie de l'acte illocutoire. Un locuteur, en effet, ne peut atteindre son objectif illocutoire que si son auditeur comprend à la fois le contenu de l'énoncé (son élément propositionnel), et son statut (son composant illocutoire). De même Skjei oublie-t-il le plus important, à savoir l'appartenance du « je » au monde vécu, avant sa relation plus secondaire aux trois types de monde. Nous n'entrons pas plus ici dans les détails.

approche intentionnelle du langage, qui gagnerait à s'assumer comme telle, bien que nous la rejetions.

b) Le caractère extramondain de l'agir communicationnel et la rationalité communicationnelle

Si la théorie de l'agir communicationnel ne nous paraît pas acceptable, c'est aussi parce que, en prenant pour idéalité une certaine conception de la discussion ou de l'argumentation, elle occulte l'ancrage social de l'acte illocutoire, par abstraction des positions sociales des interlocuteurs et des rapports hiérarchiques qui existent entre eux.

Or, pour qu'un acte illocutoire soit bien compris, il faut que les individus prennent en considération le statut social des agents qui le font, pour savoir si c'est avec légitimité qu'ils exercent leur autorité ou leur fonction. Le rituel social auquel fait référence l'acte illocutoire ne sera respecté qu'à cette condition. Par exemple, tout le monde ne peut pas baptiser un bateau, ou légitimement promettre de baisser les impôts, marier un couple, etc. Nous ne sommes pas égaux dans la possibilité de faire des actes illocutoires, de même que tout le monde n'a pas — en raison de son milieu social, son éducation, ses expériences — ni connaissance de tous les actes illocutoires possibles (tout le monde ne s' imagine pas baptiser un bateau), ni connaissance — pour chacun d'entre eux qu'ils savent exister — des règles à appliquer. Austin dit clairement que la force illocutoire des actes de parole n'est pas exclusivement linguistique, mais dépend d'un contexte socioculturel, ou de conditions de félicité dont fait partie la position sociale des locuteurs. Ce point apparaît nettement dans la troisième conférence, quand Austin prend l'exemple de l'ordre « Allez ramasser du bois », donné sur une île déserte sur laquelle se trouveraient des individus (on peut supposer après un naufrage). Le même énoncé formulé par le capitaine, avant le naufrage, à un subalterne, vaut comme ordre inconditionnel qui ne doit pas être discuté, mais exécuté. Cependant, une fois sur l'île déserte, les rapports d'autorité ne tiennent plus (supposons-le), et il dépend alors du bon vouloir de ce subalterne d'obéir ou non à cet ordre³⁸.

La conception habermassienne de l'illocutoire — dont l'expression idéale est l'argumentation ou la discussion — pourrait revenir à ce que Pierre Bourdieu appelle, en reprenant explicitement Austin, la « position scolastique » qui caractérise de manière péjorative la philosophie. Austin

38. Je dois à Bruno Ambroise d'avoir mieux compris l'importance de la position sociale des locuteurs dans l'acte illocutoire, et la possibilité de critiquer sur ce point Habermas, notamment en m'aidant des analyses de Pierre Bourdieu. Cf. Bruno Ambroise, « Une conception non scolastique de l'efficacité linguistique. Bourdieu lecteur d'Austin », in Marie-Anne Lescourret (dir.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 65-88 ; « Le pouvoir symbolique est-il un pouvoir du symbolique ? Remarques sur les contradictions du pouvoir symbolique selon P. Bourdieu », *Philosophie*, n° 115, 2012/4, p. 75-91.

dénonce, par cette expression, à la fois une étude réductrice et simpliste des mots, qui explique que l'on ait ignoré pendant très longtemps le performatif, et une faible considération par les philosophes de la réalité, qui se contentent toujours des mêmes exemples, et certainement des plus simples ou des plus arrangeants, pour justifier leurs théories, au lieu de les tester authentiquement³⁹. De façon similaire, Bourdieu dénonce par la position scolastique du philosophe l'absence de réflexion sur les propres présupposés de son attitude et de son discours, qui tiennent à la *skholè*, le « jeu sérieux » de la pensée auquel il s'adonne, le « temps libre et libéré des urgences du monde⁴⁰ », que le philosophe n'interroge pas de manière critique, mais qu'il justifie au contraire comme étant l'activité noble par excellence, d'où son aristocratie. La position scolastique du philosophe est son aveuglement sur lui-même, l'ignorance de sa propre *doxa* épistémique (le philosophe a lui aussi ses croyances, ses préjugés), en raison du mépris qu'il a pour la réalité sociale, et surtout pour toute considération des déterminations sociales de son discours. Elle donne au philosophe l'illusion de pouvoir occuper une position neutre, objective, désintéressée, en surplomb du réel tout en pouvant en saisir l'essence, à distance, par la force des concepts⁴¹.

Habermas appartient à la tradition critique de l'École de Francfort. La théorie critique ne peut être accusée d'ignorer la réalité sociale, puisque son projet est de partir des pathologies sociales que vivent les individus pour les aider à s'émanciper. De même se méfie-t-elle de l'illusion du spectateur impartial, de l'objectivisme qui caractérise la théorie traditionnelle par reconnaissance de son intérêt à l'émancipation. Pour autant, sans travailler le rapport de Bourdieu aux travaux de l'École de Francfort, et le problème de la fidélité de Habermas à l'esprit de la théorie critique, il apparaît ici que le tort de ce dernier est d'éluder une partie considérable de la réalité sociale, en ne tenant pas compte, par exemple, des inégalités de possession de capital symbolique entre les individus. L'accès à la parole n'est pas égal entre les hommes, de même que le pouvoir symbolique, conféré par l'institution à quelques-uns, s'acquiert au prix d'une violence symbolique par exclusion des autres.

Habermas ne nie pas que des rapports de pouvoir existent, ni que le langage soit couramment utilisé à des fins de domination, d'instrumentalisation. Mais il aborde l'illocutoire à partir d'une conception idéalisée d'une intersubjectivité sous la forme de l'accord rationnellement motivé, c'est-à-dire comme relevant d'énoncés dont la prétention à la validité peut tou-

39. Cf. John L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 3.

40. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 9.

41. Pour le reproche adressé par Bourdieu à Austin, de critiquer insuffisamment l'illusion scolastique par minimisation des conséquences liées à la *skholè*, cf. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p. 25 ; cf. également Jacques Bouveresse, « Bourdieu, Pascal, la philosophie et la critique de « l'illusion scolastique », in Fabrice Clément, Marta Roca i Escoda, Franz Schultheis & Michel Berclaz (dir.), *L'inconscient académique*, Zürich, Seismo Verlag, 2006.

jours — sauf exception⁴² et à différents degrés — être critiquée. Les succès illocutoires ne tiennent pas compte des inégalités de position sociale des individus. Ils sont volontairement « extramondains⁴³ », en relevant prioritairement du « monde vécu », avant la référence aux mondes subjectif, objectif, et social :

Les effets perlocutoires, ainsi que les succès d'actions téléologiques en général, peuvent être décrits comme des états dans le monde, entraînés par une intervention dans le monde. Les succès illocutoires sont en revanche obtenus au niveau de relations interpersonnelles, où des parties prenantes d'une communication s'entendent mutuellement sur quelque chose dans le monde. En ce sens, ils ne sont *rien d'intramondains*, ils sont — extramondains. Tout au plus, les effets illocutoires adviennent-ils à l'intérieur du monde vécu auquel appartiennent les parties prenantes de la communication, et qui constitue l'arrière-fond de leurs procès d'entente⁴⁴.

Le monde vécu est le concept complémentaire de l'agir communicationnel, qui « assure le rattachement de la théorie de l'action aux concepts fondamentaux de la théorie de la société⁴⁵ ». Il désigne l'ensemble des convictions partagées ou des modèles d'interprétation « transmis par la culture et organisés dans le langage⁴⁶ » qui cimentent la cohésion sociale et servent d'arrière-plan au contexte de l'action. Dans les sociétés traditionnelles, la culture commune était renforcée par la solidarité mécanique. La société était le lieu de l'homogène, et le monde vécu pouvait jouer le rôle d'un consensus d'arrière-plan massif. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Le fait du pluralisme — l'hétérogénéité des valeurs, la confrontation entre diverses orientations axiologiques pour des raisons d'ordre culturel, religieux, etc. — menace de désagréger les liens sociaux. L'espoir ne peut désormais venir que de l'agir communicationnel pour renforcer la solidarité sociale, en permettant aux individus de s'interroger sur ce qui les rassemble et constitue leur identité. Les individus ne partagent plus des évidences mais doivent aujourd'hui justifier leurs arguments pour les rendre valides⁴⁷. La nature intersubjective de l'illocution est rendue possible par la dimension intersubjective du monde vécu, dont l'aspect communicationnel permet de dépasser la hiérarchisation des positions sociales, ou d'en faire abstraction.

42. Cf. *infra* le cas des impératifs simples, et plus précisément celui de la soumission pure (p. 15).

43. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, p. 303.

44. *Ibid.*, p. 302-303.

45. *Ibid.*, p. 289.

46. *Ibid.*, p. 137.

47. Le concept de monde vécu est originellement husserlien. Mais Edmund Husserl, à tort pour Habermas, n'en a pas compris le renouvellement par la pratique communicationnelle. Nous n'entrons pas ici dans les détails. Sur ce point, cf. Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 288-292 ; Yves Sintomer, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999, p. 146.

Ainsi, Habermas transforme nettement le sens austinien de l'illocution, par une intersubjectivité conçue sur le mode d'une intercompréhension à visée consensualiste. La convention, chez Austin, n'a rien de nécessairement critique, ni ne témoigne nécessairement d'une intersubjectivité « poussée » — dialogale, qui plus est désintéressée — puisque la convention, au contraire, peut être de l'ordre de l'indiscutable, du commandement impératif, tout en relevant de la tradition ou du rituel social respecté(e) par automatisme, ou sans réflexion. Austin ne lui accorde pas différents degrés selon la prise en considération de l'intersubjectivité inhérente au langage, ayant pour norme l'agir communicationnel. Les succès illocutoires, comme les effets perlocutoires, sont intramondains. Ils n'ont pas de dimension intersubjective qui permettrait de dépasser ou de faire abstraction des positions sociales des interlocuteurs⁴⁸.

c) La rationalité de l'agir communicationnel

La normativité de l'agir communicationnel a toutefois bien été remise en cause par des remarques critiques portant sur la rationalité et les différentes formes qu'elle peut prendre. Le tort de Habermas, selon Schnädelbach, est de concevoir uniquement la rationalité en termes de justification et de critiquabilité. N'est rationnel que ce que l'on peut soutenir pour plusieurs raisons, tout en acceptant que notre interlocuteur puisse en faire un examen critique. Une telle définition de la rationalité la confine à l'argumentation. Or il en existe bien d'autres formes, comme celles de faire l'épreuve du réel selon le modèle freudien, ou bien encore le falsificationnisme dans une perspective poppérienne. Schnädelbach, de son côté, propose de définir la rationalité en termes de capacité d'autoréflexivité personnelle — être en mesure d'expliquer pourquoi nous tenons pour vrai telle assertion, juste telle action, etc.

Dans *Some Further Clarifications of the Concept of Communicative Rationality*, Habermas réfute d'emblée la définition proposée par Schnädelbach — symptomatique d'une pensée encore métaphysique qui ne tient pas compte de la dimension intersubjective de l'identité personnelle — tout en prenant très au sérieux son objection. Effectivement, concède-t-il, il existe

48. Skjei, lui aussi, critique (indirectement) le caractère extramondain des succès illocutoires. Le « je » pratique, qui relève de l'agir normatif, ne se réfère pas au monde social, mais est *dans* le monde social, de même que le « je » de l'agir dramaturgique est *dans* un monde subjectif. Skjei considère que la théorie habermassienne revient à distinguer plusieurs types de « je » selon les trois types de monde ; le « je » peut relever soit des énoncés constatifs (le « je » épistémique), soit de l'agir dramaturgique, soit de l'agir normatif. Seul le « je » de l'agir normatif a pleinement une dimension interpersonnelle ou intersubjective, car la relation avec le monde social est plus directe. Comme nous l'avons déjà souligné, Habermas a raison de reprocher à Skjei d'oublier le plus important, à savoir l'appartenance du « je » au monde vécu. En revanche, nous rejoignons Skjei dans son refus d'une position extramondaine du « je », et pour sa conception non nécessaire du lien entre le « je » et l'intersubjectivité. Skjei, « A Comment on Performative, Subject, and Proposition in Habermas's Theory of Communication », p. 96-99.

plusieurs types de rationalités, et on ne peut se limiter à l'argumentation⁴⁹. Habermas parle de plusieurs « racines », qui sont au nombre de trois : il y a la structure propositionnelle de la connaissance, la structure téléologique de l'action, et la structure communicative du discours. La rationalité discursive n'est pas supérieure aux deux autres en leur servant de fondement, elle joue simplement un rôle d'intégration en établissant entre elles une interrelation⁵⁰. La possibilité d'une interrelation tient à la dimension intersubjective que l'on retrouve, à différents degrés, dans chacune des trois, et qui est rendue possible par la référence au monde vécu. La rationalité épistémique est intrinsèquement ou de nature discursive, des arguments ne peuvent être vrais ou faux que s'ils sont soumis à la critique ; de son côté, la rationalité d'un acte n'est pas l'accord entre l'intention et la réalisation, mais la capacité d'expliquer à autrui pourquoi notre action a pu réussir. Enfin, la rationalité communicative prend la forme particulière d'un discours orienté vers l'intercompréhension, dans lequel les prétentions à la légitimité sont soumises à l'examen critique que peuvent en faire les interlocuteurs.

Ainsi, il existe plusieurs types de rationalité dans lesquels l'intersubjectivité est plus ou moins importante ou connaît différents degrés. Dans les perspectives épistémique et téléologique, les expressions linguistiques peuvent et sont souvent employées de manière monologique, mais la dimension discursive reste *virtuellement* présente. Dans tous les cas, la norme ou la visée de l'accord s'applique. Simplement, l'accord peut connaître différents degrés, selon la reconnaissance de la dimension intersubjective de l'acte illocutoire. Il y a accord, au sens faible ou minimal, quand l'auditeur comprend ce que dit le locuteur, et ses revendications de validité. Avec la rationalité discursive, l'accord est maximal : le locuteur et son interlocuteur s'entendent sur les raisons pour lesquelles ce qui est dit ou fait est valable, après un examen critique intersubjectif des prétentions à la légitimité.

On le voit : si Habermas distingue plusieurs types de rationalité, le raisonnement principal demeure inchangé. Il y a toujours le passage ou le saut de l'intersubjectivité à la normativité de l'agir communicationnel, avec

49. Dans ce qui suit, il n'est pas question de la différence entre la rationalité communicationnelle et la rationalité instrumentale, mais de la conception même de la rationalité que se fait Habermas, et qui ensuite décide de cette distinction.

50. On pourrait croire qu'en refusant un rôle fondateur à la rationalité discursive, Habermas modifie sa théorie, puisqu'en affirmant précédemment que la visée de l'intercompréhension est le « mode original » du langage, l'argumentation semble jouer un tel rôle. De même l'agir communicationnel — et ses trois types purs (conversation, agir normatif, et agir dramaturgique) — sert de modèle aux pratiques langagières et à l'action. En réalité il n'y a pas de changement. Ou plutôt : que tout type de rationalité ne découle pas de celle communicationnelle, ou ne soit pas constitué par elle, *génétiquement*, n'empêche pas qu'il l'ait pour norme ou idéal, comme nous allons le voir. La capacité de la rationalité discursive d'établir des interrelations entre les différents types de rationalité n'est pas sans rappeler l'existence de « ponts herméneutiques » qu'elle sait établir entre les différents types d'espace public (Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, p. 401).

le présupposé qu'une discussion réussie débouche nécessairement sur un consensus. Il peut certes exister plusieurs types de rationalité, mais cela ne change rien à la normativité de l'argumentation, et à la position scolastique qui, pour nous, la caractérise. La justification et la critiquabilité restent les critères de la rationalité, Habermas précisant seulement qu'ils existent à des *degrés divers* dans la connaissance, l'action, et la communication, ce qui lui permet d'étendre le champ du rationnel : si seule l'argumentation au sens strict était rationnelle, alors le champ de l'irrationnel serait immense, comme Schnädelbach avait raison de le reprocher⁵¹.

Les différences de niveau d'accord ou de consensus aident surtout Habermas à corriger sa conception des impératifs simples ou vrais qu'il avait formulée dans la *Théorie de l'agir communicationnel*. Skjei a raison de la juger contradictoire car, même dans le cas de tels impératifs qui ne peuvent être évalués en référence directe à des contextes normatifs, un accord minimal est recherché en même temps qu'un succès personnel. L'impératif simple ne peut réussir que si l'auditeur en saisit le sens illocutoire, c'est-à-dire comprend l'ordre qui lui est donné, les raisons pour lesquelles son interlocuteur se juge en droit de le formuler, et de l'imposer — au besoin — par des sanctions supplémentaires. En conséquence, Habermas reconnaît son erreur d'avoir classé les impératifs simples (exemple : « Assieds-toi ») et les déclarations d'intention (« je partirai demain ») dans l'agir stratégique. Dans de tels cas, il y a un acte illocutoire sans recherche de consensus, mais dont le mode faible d'intercompréhension assure leur appartenance à l'agir communicationnel. Les raisons d'un impératif simple ne sont peut-être pas « acceptables » — pour cela, il faudrait pouvoir en faire un examen critique — elles sont, pour autant, « intelligibles publiquement⁵² ». C'est seulement dans le cas extrême d'une pure soumission qu'un impératif relève de l'agir stratégique. Autrement, toute revendication d'autorité ou de pouvoir sup-

51. Une autre manière de critiquer Habermas serait d'insister davantage sur la différence entre la sémantique et la pragmatique. Une étude plus approfondie des différents types d'actes de langage (selon la catégorisation commune entre les assertifs, directifs, commissifs, expressifs, et déclaratifs) permettrait de mieux distinguer ce que chacun d'entre eux, par convention, implique ou suppose, de ce que Habermas leur ajoute avec sa théorie de l'agir communicationnel. Par exemple, affirmer que P est exprimer la croyance que « P », supposer que « P » est justifié, et que « P » est vrai sur la base de cette justification. Mais cela n'implique pas forcément — comme l'affirme Habermas — que le locuteur en question sache pour quelles raisons précises il pense que « P » est vrai, ni qu'il ait envie de soumettre son assertion à un examen critique. Habermas impose donc des normes aux assertifs qui leur sont étrangères. Si nous ne faisons pas, dans cet article, une analyse approfondie et centrale des différents types d'actes de langage, en privilégiant le développement d'autres arguments, nous espérons toutefois y parvenir partiellement, par l'étude de cas concrets comme ceux de la promesse et des impératifs simples.

52. « We might call such reasons — to distinguish them from generally acceptable reasons — “publicly intelligible” reasons. » (Habermas, « Some Further Clarifications of the Concept of Communicative Rationality », p. 322).

pose une reconnaissance minimale des prétentions à la légitimité, et leur examen *possible*.

Habermas dit que son erreur a été d'établir une distinction nette entre les impératifs autorisés normativement et les impératifs simples. En réalité, entre une relation de pouvoir habituel et un impératif justifié normativement, il n'y a pas de séparation mais une différence de degré, étant donné que tout impératif est lié — plus ou moins directement, là est la différence — à des contextes normatifs. Il est donc plus juste d'affirmer qu'un acte illocutoire dont l'effet est intentionnel, sans examen critique possible des revendications de validité, appartient à l'agir communicationnel plutôt qu'à l'agir stratégique, comme dit précédemment dans la *Théorie de l'agir communicationnel* (sauf cas extrême de la soumission pure)⁵³. Il en est de même quand il produit un effet de manière non intentionnelle. Après la *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas modifie sa conception de la perlocution en distinguant trois classes d'effets perlocutoires⁵⁴. Il y a d'abord les effets perlocutoires qui résultent grammaticalement du succès de l'acte illocutoire (par exemple les obligations et les expectations d'action nées de la réussite de l'offre de promesse). Dans ce cas, les objectifs illocutoires déterminent et priment sur les effets perlocutoires, lesquels découlent de ce qui est dit⁵⁵. Les effets perlocutoires peuvent ensuite être grammaticalement non régulés, en advenant comme des conséquences contingentes d'un acte de langage — selon la réaction psychologique imprévisible de l'auditeur. Enfin, les effets perlocutoires relèvent de l'agir stratégique quand ils sont recherchés de manière non déclarée par un individu pour satisfaire ses intérêts.

La reconnaissance de plusieurs effets perlocutoires possibles ne change rien à l'essentiel de la théorie de l'agir communicationnel. L'agir communicationnel et l'agir stratégique divergent toujours en fonction de la priorité accordée entre l'objectif illocutoire et les effets de l'action entreprise. Si mon intention première est de produire un effet sur mon auditeur, par le fait de lui dire telle chose, en lui cachant l'objectif réellement poursuivi, alors je fais un acte perlocutoire qui relève de l'agir stratégique. Là est l'idée principale. D'une certaine manière, Habermas semble faire une distinction entre l'*acte*

53. Cf. *supra* p. 6.

54. Habermas, « Some Further Clarifications of the Concept of Communicative Rationality », p. 330.

55. « As long as the intended effect on the hearer follows from what is said, I include it in the « obligations relevant to the sequel of interaction » which the hearer enters into when he accepts the offer, or proposal, of the speech act » (Habermas, *Reply to Skjei*, p. 106). Bruno Ambroise rappelle également que le terme « convention » — opposé aux réactions supposées « naturelles » ou psychologiques des personnes, quant aux effets sur elles des énoncés formulés — signifie que l'effet illocutoire peut lui-même être conventionnel. La promesse n'a rien de naturel, non au sens qu'il ne serait pas naturel à l'homme de promettre, mais parce que l'acte de promettre obéit à des conventions, à des rituels propres à chaque société. C'est flagrant dans le cas du baptême d'un bateau, par lequel on lui donne un nom. Cf. Ambroise, « Illocutoire ou perlocutoire? Retour et détours sur une distinction fondatrice », p. 6.

perlocutoire et l'*effet* perlocutoire — même si cela peut paraître étrange ou maladroit de parler ainsi, puisque, dans le cas du perlocutoire, l'acte consiste précisément à produire un effet par le fait de dire quelque chose. Le changement apporté après la *Théorie de l'agir communicationnel* consiste seulement à qualifier de « perlocutoires » des *effets* possibles de l'acte illocutoire que Habermas, jusqu'ici, se refusait à nommer ainsi, sans rien changer de son appartenance à l'agir communicationnel. La distinction entre l'acte et l'effet tient à l'*objectif* poursuivi — *prioritairement* illocutoire (agir communicationnel) ou perlocutoire (agir stratégique). Quand nous disons « Assieds-toi », nous voulons évidemment produire un effet (une certaine obéissance chez notre auditeur), mais nous voulons prioritairement que notre objectif illocutoire réussisse, que notre ordre soit compris et accepté comme tel — selon différents degrés d'acceptation, de la soumission à l'examen critique poussé. L'obéissance que nous pouvons obtenir peut découler du succès de l'objectif illocutoire poursuivi. Ou bien on peut engendrer le même sentiment, ou un autre, en raison de la réaction psychologique contingente de notre auditeur, lequel est alors obtenu secondairement par rapport à notre objectif.

d) Le succès illocutoire n'est pas la condition de possibilité de l'effet perlocutoire

Enfin, nous avons vu que, pour Habermas, la dimension illocutoire doit être comprise pour que l'effet perlocutoire visé puisse être obtenu, ce qui lui permet de conclure que l'illocutoire est la condition de possibilité du perlocutoire, et que l'agir stratégique est une perversion de l'agir communicationnel, une confiscation de la dimension intersubjective du langage à des fins personnelles. Par exemple, pour qu'un enseignant obtienne de ses élèves qu'ils se taisent, après leur avoir dit « Taisez-vous », il faut bien qu'ils comprennent l'ordre de se taire, afin de mettre en adéquation leur comportement avec l'impératif formulé.

Est-il exigé, pour autant, que l'acte illocutoire soit nécessairement compris pour qu'il y ait un effet illocutoire, comme l'affirme Habermas ? On peut en douter. D'une part, comme le rappelle Bruno Ambroise, si un acte de parole relève à la fois du locutoire, de l'illocutoire, et du perlocutoire (sauf exception), il serait faux de croire que les trois sont interdépendants. L'effet perlocutoire n'est pas nécessairement une conséquence directe de l'acte illocutoire, de la même manière qu'un acte illocutoire est réussi indépendamment des effets perlocutoires qu'il peut engendrer. Bruno Ambroise prend l'exemple de l'énoncé « Je t'aime » dans le sens d'une déclaration (d'amour). Si cet énoncé émeut la personne à qui il est adressé, ce n'est pas directement à cause de l'acte de parole réalisé — la déclaration — mais principalement en raison des sentiments que cette personne éprouve pour l'auteur de l'énoncé, et qu'ils partagent tous deux. De même la déclaration d'amour est réussie au moment même de sa formulation (si les conditions de

félicité sont réunies), indépendamment de la (des) réaction(s) qu'elle engendre⁵⁶.

D'autre part, l'acte perlocutoire (au sens austinien) peut tout à fait réussir quand bien même notre interlocuteur n'a pas compris l'acte illocutoire effectué. Reprenons l'exemple du professeur qui demande à certains de ses élèves de se taire. Supposons que les élèves concernés (deux par exemple) n'aient pas compris que l'ordre « Taisez-vous » leur était adressé, ou qu'ils aient cru qu'il concernait d'autres de leurs camarades. Supposons toutefois qu'ils se taisent, soit parce qu'ils comprennent qu'il s'agit d'un ordre qui pourrait leur être adressé, soit parce qu'ils ont eux-mêmes décidé d'arrêter de bavarder, et que cela correspond — heureux hasard — avec l'intention de leur enseignant. L'effet escompté ayant été obtenu, on peut tout à fait dire que l'acte perlocutoire, dans ces deux cas, est réussi. Les élèves peuvent très bien parvenir à se taire effectivement, sans que l'acte illocutoire *réussisse* et soit *satisfait*⁵⁷. Dans notre exemple, les conditions de performance de l'acte illocutoire ont échoué, puisque l'ordre n'a pas été reconnu comme ordre. Et l'acte directif donné n'est pas non plus satisfait, puisque l'obéissance obtenue des élèves ne tient pas au directif donné mais à d'autres motifs⁵⁸.

Prenons un dernier exemple. Supposons cette fois-ci que l'enseignant dise « Taisez-vous » à ses élèves (à l'ensemble des élèves qui bavardent dans la classe), dans l'intention non avouée d'être entendu par ses collègues qui font cours dans des salles avoisinantes, pour leur montrer qu'il a de l'autorité, qu'il n'est pas dépassé par sa classe (qui peut être difficile), ou bien pour leur faire croire que lui, avec cette classe difficile, il se débrouille mieux qu'eux, qui l'ont aussi en charge. Il s'agit, dans ce cas, d'un impératif simple de l'ordre de l'agir stratégique (ils exigent de la part de ses élèves une pure soumission, et il leur donne cet ordre en vue de parvenir à une fin qu'ils ignorent). Les collègues peuvent très bien éprouver le sentiment recherché sans que l'acte illocutoire ne réussisse et ne soit satisfait : ce peut être parce que des flocons de neige, tout d'un coup, tombent en abondance que les élèves cessent de parler pour entrer dans un moment de contemplation ; ou bien encore parce que quelqu'un, au moment même où l'enseignant leur a crié « Taisez-vous » — ordre dont ils n'ont que faire — a frappé à la porte, et qu'ils en ont été très intrigués (craignant, peut-être, que quelqu'un de la

56. Cf. Bruno Ambroise, *Les pouvoirs du langage : la contribution de J. L. Austin à une théorie contextualiste des actes de parole*, thèse de doctorat en philosophie, soutenue à Paris X-Nanterre en 2005 sous la direction de Francis Wolff [<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00338176>, p. 147-148].

57. Nous reprenons ici la distinction classique entre les conditions de *performance* réussie d'un acte, et celles de sa *satisfaction*.

58. Sur l'absence de satisfaction de l'acte illocutoire réalisé, dans de tels cas, cf. Christian Brassac, « Analyse de conversations et théorie des actes de langage », *Cahiers de linguistique française*, n° 13, 1992, p. 68 ; Michel Seymour, *L'institution du langage*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 327.

direction se déplace, ayant conscience qu'ils font trop de bruit). L'effet perlocutoire recherché, pour autant, peut tout à fait être obtenu. Les collègues en question peuvent ne pas avoir compris qu'il s'agissait d'un ordre, ils n'ont pas compris les mots prononcés, mais ont été impressionnés par le ton employé par leur collègue; ou bien encore ils peuvent avoir l'impression qu'il se débrouille mieux qu'eux avec cette classe, non en raison du directif formulé (qui, en plus, de ne pas être compris, peut ne pas être suivi d'obéissance; les élèves peuvent continuer à bavarder), mais parce qu'ils n'ont pas encore entendu de portes qui claquent, de chaises voler, de chahut incessant de la part des élèves, alors même qu'il les a à une heure difficile, en fin de journée, et s'efforce de leur transmettre un savoir, de les intéresser (ils l'entendent faire cours, s'efforcer à leur faire lire un texte, ou tel auteur, et c'est cela qui les impressionne).

Conclusion

Habermas n'achève pas les travaux d'Austin, au sens de leur donner l'aboutissement qui leur manquerait, par l'élaboration d'une distinction claire et nette entre l'illocution et la perlocution. Il ne distingue l'acte illocutoire de l'acte perlocutoire qu'au prix d'une modification de leur sens, en plaquant sur eux les registres de l'agir communicationnel et de l'agir stratégique, ainsi que leur hiérarchie. La théorie de l'agir communicationnel a un versant intentionnel qui la rend contradictoire avec sa prétention de découler de la normativité intrinsèque du langage. Elle occulte également de l'illocution son ancrage social, comme elle a pour défaut de restreindre la rationalité au modèle de l'argumentation, et d'affirmer que l'acte perlocutoire suppose nécessairement un succès illocutoire.

Le consensualisme habermassien, d'une manière plus générale, est absolument étranger à Austin. *Quand dire, c'est faire* ne contient pas l'idée que l'intersubjectivité ou l'intercompréhension vise nécessairement le consensus, ou qu'une discussion réussie débouche nécessairement sur un accord. Ce n'est pas ce qu'Austin aurait dû comprendre, mais bien ce qu'il ne dit pas et ne peut pas dire du fait de son approche empirique des actes de langage, qui, loin de juger le comportement des individus ou leur usage du langage par référence à une norme, insiste au contraire sur le caractère aléatoire et imprévisible de leurs réactions, autrement dit sur leur liberté.

Habermas affirme que la normativité de l'éthique de la discussion n'est que la prise de conscience réflexive de ce que discuter veut dire, qui débouche sur la connaissance de présuppositions idéalisantes que personne ne peut rejeter sans commettre de contradiction performative. L'idéalité de la discussion serait déjà inscrite dans le fait langagier, quand bien même les rapports de domination et de pouvoir, en pratique, en empêchent l'actualisation. Or il apparaît, de manière plus évidente, que l'importance de l'entente tient plus à la conception que Habermas se fait du langage qu'au langage lui-même. Le modèle de l'agir communicationnel ne nous rend pas plus mûrs dans nos

pratiques langagières, en nous préservant de toute illusion ou de duperie. Au contraire, on court avec lui le risque d'une illusion plus grande, qui consiste à oublier le monde social et notre place dans ce monde. Il est vrai qu'à la lecture de *Quand dire, c'est faire*, on est un peu perdu dans la complexité ou le labyrinthe de toutes les dimensions des actes de langage. Mais il vaut mieux l'être, quitte à avancer lentement ou à ne pas avancer du tout, que de se frayer un chemin qui, aussi clair soit-il, ne va pas dans la bonne direction.

Précis de *Différence et liberté. Enjeux actuels de l'éducation au pluralisme*

Georges Leroux

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038215ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038215ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Leroux, G. (2016). Précis de *Différence et liberté. Enjeux actuels de l'éducation au pluralisme*. *Philosophiques*, 43 (2), 465–469. <https://doi.org/10.7202/1038215ar>

Disputatio

Précis de *Différence et liberté. Enjeux actuels de l'éducation au pluralisme*¹

GEORGES LEROUX

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal
leroux.georges@uqam.ca

Dans les sociétés démocratiques, l'éducation au pluralisme est devenue une responsabilité publique dont tous les systèmes d'éducation découvrent à la fois l'urgence et la complexité. En raison de la croissance de la diversité, sur tous les plans où elle est aujourd'hui observée, les gouvernements se sont attelés à la tâche de mettre en place dans les écoles divers modèles : qu'il s'agisse de l'éducation interculturelle, d'éducation à la citoyenneté, de philosophie pour enfants, tous ces modèles ont en commun le souci de donner aux jeunes les instruments pour accéder dans la vie adulte au débat démocratique et au respect de la diversité. Certaines sociétés, comme la France, disposent de traditions républicaines dont les valeurs constituent les objets privilégiés de l'éducation aux normes démocratiques et elles cherchent à en renouveler la transmission ; d'autres, comme la société américaine, ne possèdent pas de modèle unitaire auquel se référer, et on y observe un processus très diversifié de recherche curriculaire, rendu nécessaire par la variété des situations éducatives.

La situation du Québec se caractérise par un processus de déconfessionnalisation du système scolaire beaucoup plus lent qu'ailleurs, qu'on peut décrire comme un déstage progressif de l'enseignement confessionnel et comme l'émergence d'un nouveau modèle fondé sur l'éducation morale. Dans le système à options qui a prévalu dans la phase de transition, nous observons en effet que l'option de l'éducation morale correspondait au choix des parents qui n'étaient pas désireux de donner à leurs enfants une éducation religieuse. Ce choix par défaut ne constituait pas une option universalisable, et on ne doit pas s'étonner qu'il ait été abandonné. En 2005, le gouvernement a en effet mis en place le programme Éthique et culture religieuse, dont les principes avaient été énoncés dans le rapport du Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, présidé par Jean-Pierre Proulx. Un des résultats les plus nets de ce rapport était de consacrer l'importance du principe de l'égalité au sein de l'école et de fonder cette égalité sur une transmission respectueuse non seulement de la diversité des croyances et de l'in-

¹ Montréal, Boréal, 2016.

croissance, mais également de la diversité des conceptions morales de la justice et du bien. C'est à partir de la connaissance de cette diversité que se constitue le pluralisme, qui est indissociablement religieux et moral : le double domaine de l'éthique, conçue comme réflexion sur les principes de l'agir humain, et de la culture religieuse, conçue comme connaissance des systèmes symboliques, apparaît donc comme le résultat de cette longue évolution.

Cette décision illustre le projet de ne pas laisser vacante la place du savoir moral et symbolique de la société dans l'éducation. Ces deux champs possédant leur autonomie historique, on aurait pu décider de les sacrifier au profit de savoirs en apparence plus utiles. On aurait pu également ne retenir que l'éthique, dans une forme ou une autre des modèles éducatifs présents aujourd'hui dans les systèmes d'éducation dans le monde. Le gouvernement a pris la décision de les associer de manière ferme, et d'y joindre, dans une perspective résolument démocratique, une éducation à la compétence du dialogue.

La formation à l'éthique poursuit une compétence nettement ajustée aux exigences du pluralisme : conduire chaque jeune à une réflexion critique et personnelle sur les grands enjeux moraux de notre temps. Il ne s'agit donc plus d'une éducation morale au sens traditionnel, mais d'une éducation à la compétence de discuter et de juger des principes éthiques qui justifient l'action morale. Par contraste, la compétence de la culture religieuse poursuit une finalité très différente, puisque son objet n'est pas l'accès à des principes mais plutôt à un ensemble de connaissances concernant les croyances et l'incroyance, dont la diversité impose une approche non confessionnelle du phénomène religieux. Le fondement demeure celui de l'éducation au pluralisme, chaque jeune étant invité à développer des outils de compréhension en même temps qu'une interprétation personnelle de la religion comme fait social et culturel. Ouvrir la fenêtre sur un monde pluriel, c'est aller à la rencontre de la diversité du savoir moral et symbolique de la société, tenter de la connaître et de la comprendre.

Ce choix d'une approche complexe est-il justifié ? Dans ce livre, prenant appui sur les acquis de la philosophie politique contemporaine, je soutiens que cette approche repose sur un ensemble d'arguments qui éclairent la situation du Québec. Les penseurs auxquels je me réfère appartiennent pour la plupart à la tradition libérale, principalement américaine et britannique. Chaque société cultive un savoir relatif aux enjeux moraux qui la traversent, et nous devons au philosophe Jürgen Habermas d'avoir mis en lumière l'importance de ce savoir comme trame constitutive de la vie sociale. Chaque société recueille également la contribution symbolique des croyances et de l'incroyance à la compréhension de la place de l'individu et de la collectivité dans le monde. Le savoir moral s'exprime ultimement dans les principes juridiques de nos chartes de droits, mais il imprègne également tout ce qui concerne la délibération collective sur les principes éthiques. L'exemple de la justice sociale illustre particulièrement ce double registre : l'évolution de la

pensée sur les droits demeure en effet tributaire de la réflexion collective sur des problèmes comme ceux de l'inégalité persistante, la discrimination, etc.

L'éducation au pluralisme doit donc inclure l'ensemble des vecteurs du pluralisme dans les sociétés démocratiques, autant le pluralisme moral que le pluralisme religieux. La richesse de ce pluralisme, qui comprend également toutes les positions de l'humanisme séculier qui se retrouvent dans l'un et dans l'autre, constitue une richesse substantielle. L'évolution des démocraties vers un formalisme juridique centré sur les chartes de droits peut avoir pour effet de minimiser, voire d'occulter, l'importance des convictions morales et des croyances qui se trouvent au fondement de l'action humaine. Une éducation à la citoyenneté qui se concentrerait uniquement sur les chartes de droits serait très limitée et priverait les jeunes de la connaissance des normes et des croyances. Dans l'éducation traditionnelle, les principes étaient transmis sous la forme de vertus et de valeurs, que l'enseignement religieux et moral avait charge de communiquer, notamment au moyen d'un répertoire symbolique commun, comme celui de la littérature. Aujourd'hui, les exigences de la laïcité conduisent à un respect critique de la diversité, que cette laïcité a la responsabilité de protéger en fonction de nos principes de liberté. Le pluralisme substantiel devient ainsi un pluralisme normatif, et c'est sur ce concept que peut s'appuyer une éducation au pluralisme en accord avec la situation de notre temps.

De quoi s'agit-il ? Il me semble important de distinguer trois registres très différents qui cohabitent au cœur de cette discussion. Le premier est le registre factuel de la diversité, que nous pourrions qualifier de diversité sociologique. Cette diversité correspond à des faits observables, tels que la multiplicité des appartenances religieuses ou la multiplicité des règles morales qui régissent l'action des individus et des groupes. Dans la philosophie libérale, chez John Rawls par exemple, c'est le respect de cette diversité qui rend nécessaire une réflexion sur les principes de l'équité et le recours au concept du pluralisme. C'est ainsi que nous accédons au second registre, celui du concept philosophique du pluralisme, dont la problématique réside dans le rapport à la vérité et à la justice : toutes les conceptions de la justice et du bien sont-elles équivalentes ? Peut-on chercher à les réduire à une conception unifiée ? L'État est-il l'unique garant du respect de la diversité ? Le problème philosophique du pluralisme réside dans l'ensemble des questions qui résultent du constat de la diversité. Il y a enfin un troisième registre, c'est celui du pluralisme comme valeur ou comme norme, et que nous désignons comme le registre du pluralisme normatif : en quoi une attitude respectueuse du pluralisme peut-elle constituer une norme pour les sociétés démocratiques ?

Les justifications de cette position qui sont apportées par la philosophie politique sont très nombreuses, mais on les résumerait bien en disant que toutes ces justifications se fondent sur la qualification normative du pluralisme, autant moral que religieux, pour soutenir l'évolution démocratique.

tique de nos sociétés. C'est seulement en discutant non seulement la différence observable des options mais aussi les problèmes résultant de notre jugement sur le pluralisme que nous pouvons accéder au registre supérieur de la délibération collective : sommes-nous prêts à accepter le pluralisme, et à le considérer comme une richesse plutôt que comme un défaut ou un obstacle ? Quelles sont les règles du vivre-ensemble que nous voulons formuler pour respecter les principes de l'égalité et de la liberté ? Quel est le rôle de l'éducation dans la connaissance et le partage de ces règles ?

À ce programme complexe, deux finalités complémentaires ont été assignées : la reconnaissance de l'autre et la poursuite du bien commun. Ces deux finalités fondamentales sont des finalités sociales, elles sont mises de l'avant en conformité avec la poursuite d'un idéal démocratique, et ce sont elles qui constituent les principes de la philosophie publique de l'éducation qui découle de la nouvelle situation de laïcité scolaire. Il appartient à la réflexion philosophique de les discuter, et notamment de préciser leur convergence avec les principes de l'égalité et de la liberté. Il en va de même pour l'énoncé des droits.

Plusieurs conceptions inégalitaires entrent en conflit avec le principe de l'égalité, et notamment avec la reconnaissance de la place des femmes ou des minorités dans la société. On en dirait autant de conceptions autoritaires, peu respectueuses du principe de liberté. Ces principes sont un acquis de la doctrine des droits, ils sont inscrits dans nos chartes et ne sauraient être l'objet d'accommodements. De manière symétrique, les grandes éthiques philosophiques, par exemple l'utilitarisme, qu'on peut considérer comme la philosophie implicite de notre époque, subissent régulièrement le choc des exigences religieuses relatives à la justice, dans la mesure où leurs acquis rationnels paraissent très pauvres eu égard aux requêtes fondamentales des religions relatives au bien.

Dans cette approche complexe des principes éthiques et des connaissances du fait religieux, le but poursuivi est de comprendre ce qui distingue les croyances des raisonnements proposés par la réflexion éthique et ce qui identifie les religions comme univers de signification construits au sein de communautés toujours particulières et historiques. La question philosophique de l'éducation au pluralisme n'est donc pas identique à celle de l'éducation à la citoyenneté, même si plusieurs convergences peuvent être identifiées. Les jeunes peuvent en effet s'approcher des faits constitutifs de leur environnement social et apprendre à les considérer dans leur singularité. Le choix par chacun de la priorité de la raison ou de la croyance, ou plus exactement la question de l'équilibre pour chacun de la raison et de la croyance apparaît comme le thème cognitif de ce programme : à travers la diversité des conceptions du monde et des représentations auxquelles il aura accès, chaque jeune sera invité à poser cette question pour lui-même. Tel est aujourd'hui l'enjeu du pluralisme. Cela n'exclut aucunement de s'interroger sur les fondements des croyances, mais la perspective doit être compréhensive.

sive et pleinement herméneutique : comprendre les dimensions de l'univers de sens de l'autre, comme on comprend un langage différent du sien, et aller à sa rencontre.

Il y a donc un enjeu épistémologique fondamental dans ce programme, un enjeu relatif à la nature de ce double savoir de l'éthique et de la connaissance culturelle des religions : c'est celui de considérer comme des connaissances de même niveau et de même portée tout ce qui concourt à comprendre les traditions des croyances et des normes au sein de la vie sociale. Ces questions me semblent l'exemple d'une réflexion philosophique sur le pluralisme à laquelle chaque élève devrait être amené au cours de sa formation.

Cette problématique nous met en présence d'un double défi. D'une part, l'éducation au pluralisme comme tâche politique de notre société découle de la nécessité d'une éducation à la citoyenneté qui soit en cohérence avec l'ensemble du système éducatif. On évoque souvent le vivre-ensemble comme défi contemporain majeur face à la diversité, et je reconnais en effet dans ce défi le principe moteur de l'éducation au pluralisme dans toute sa complexité. Nous sommes appelés, d'autre part, à donner à ce projet un contenu, la construction d'une culture publique commune pour tous les jeunes du Québec. Cette culture est en phase d'érosion, et nous devons y réagir à partir de priorités démocratiques nouvelles, qui ne peuvent uniquement se fonder sur l'humanisme traditionnel.

Toutes ces questions sont au cœur de mon essai, mon but étant de mettre en relief la contribution de l'école à l'évolution vers un pluralisme normatif enrichi et partagé. Le Québec, toujours tenté par une approche utilitariste de l'éducation, ne cesse de l'envisager. L'avènement d'une culture pluraliste, centrée sur des finalités démocratiques et nourrie à plusieurs sources culturelles, me semble une meilleure réponse. La perspective humaniste que je défends ici en propose l'illustration.

L'équilibre de la raison et de la croyance

Richard Vaillancourt

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande

Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038216ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038216ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Vaillancourt, R. (2016). L'équilibre de la raison et de la croyance. *Philosophiques*, 43 (2), 471–480. <https://doi.org/10.7202/1038216ar>

L'équilibre de la raison et de la croyance

RICHARD VAILLANCOURT

Cégep Bois-de-Boulogne

richard.vaillancourt@bdeb.qc.ca

Qu'on soit d'accord ou non avec la position de Georges Leroux en ce qui concerne le cours *Éthique et culture religieuse*¹, ceux qui aiment la philosophie devraient se réjouir qu'un d'entre eux puisse jouer un rôle important dans l'élaboration de politiques publiques au Québec. Nous pouvons être heureux qu'un grand spécialiste de la philosophie grecque participe à l'orientation de la société québécoise dans un des domaines où elle en a le plus besoin, en éducation. Il est aussi rare qu'une politique concrète soit défendue avec une telle transparence et soumise à une discussion politique aussi féconde, exception faite de quelques procès d'intentions ou autres sophismes que le débat a malheureusement vu naître. On constate avec la publication de *Différence et liberté: enjeux actuels de l'éducation au pluralisme* que, par son souci de clarté et de justification rationnelle, la philosophie permet d'assainir le débat démocratique; l'État québécois tirerait un grand profit à dialoguer en permanence avec les philosophes québécois et, dans le cas de l'éducation au pluralisme, Georges Leroux représente ceux-ci dignement.

Le Québec a récemment effectué un important virage en s'engageant dans l'éducation au pluralisme moral et religieux. Leroux pense les fondements de ce virage à partir de la reconnaissance de la différence dans une perspective humaniste. À première vue, cela pourrait sembler paradoxal: l'humanisme ne cherche-t-il pas à penser l'être humain au-delà de ses différences sociales particulières? Ne pose-t-il pas comme essence la liberté et l'autonomie de l'être humain par rapport à l'autorité de la tradition? Mais l'humanisme est aussi étroitement lié à la tolérance et au respect de la différence, ce qui suscite une question fondamentale: «Comment conjuguer, au sein de la diversité sociale, respect, tolérance et recherche rationnelle de principes communs?»² (p. 36).

Leroux l'admet d'emblée, il est impossible pour l'État d'adopter la neutralité axiologique, position qui serait même non souhaitable: «Un projet humaniste ne peut que [la] refuser, car cette position conduit à l'appauvrissement spirituel et moral de tous» (p. 301). L'État a une mission éthique et politique de transmission, de formation et de construction d'une culture publique commune qui évolue au sein d'un dialogue social. Ce qu'il

1. Que j'identifierai maintenant par l'acronyme ECR.

2. Pour éviter la multiplication des notes de bas de page, je mets le numéro de page entre parenthèses. Sauf indication contraire, les citations proviennent de *Différence et liberté: enjeux actuels de l'éducation au pluralisme*.

propose dans la foulée du rapport Parent est une véritable philosophie publique de l'éducation qui s'engage dans l'éducation à la démocratie par une définition commune « des valeurs universelles de citoyenneté » (p. 119). S'agit-il pour autant d'un républicanisme rigide à la française, intolérant à la différence ? Leroux défend une perspective humaniste qui s'apparente au républicanisme quant à l'importance d'une culture commune dépassant le cadre des droits individuels, et quant à la valorisation de l'idéal d'autonomie et de liberté. Mais là où le républicanisme traditionnel vise une unicité parfois intolérante, Leroux propose une ouverture plus substantielle à la différence et au pluralisme. L'humanisme qu'il propose s'abreuve à des sources multiples, contrairement à ce que nous propose le modèle français. En ce sens, il se situe aussi dans le sillon du libéralisme politique.

On ne peut qu'être en accord avec Leroux lorsqu'il affirme que notre société a « beaucoup de retard à rattraper sur le plan de la formation à la critique et à la pensée » et en ce qui concerne l'éducation civique (p. 225). Le cours ECR qu'il a contribué à mettre en place viendrait combler en partie ce retard. On applaudit quand il affirme qu'ECR cherche à rétablir « le socratisme démocratique » historiquement dévalorisé au profit d'une « position platonicienne de la vérité et de l'autorité » (p. 226). Nous pensons qu'il s'agit là d'une voie privilégiée pour former à la réflexion critique autonome. C'est d'ailleurs le but du programme : « Proposer une formation à l'éthique, dont le but central est de conduire chaque jeune à une réflexion critique et personnelle sur les grands enjeux moraux de notre temps » (p. 31).

Mais le fait d'accompagner cette formation éthique d'un enseignement du phénomène religieux est-il pertinent ? Plus précisément, je tenterai d'examiner la réponse de Leroux à cette question essentielle : peut-on concilier l'éducation à la citoyenneté démocratique avec un dialogue non critique de la culture religieuse ?

Soyons clairs, il ne s'agit pas du tout de défendre une position hostile aux religions particulières ou au phénomène religieux en général. Comme l'affirme Leroux, la laïcité ne doit surtout pas être une « idéologie antireligieuse militante » (p. 95). Il nous rassure clairement sur ce dont nous étions déjà convaincus et qui aurait pu exacerber cette idéologie : le cours ECR n'est pas une forme d'endoctrinement.

Leroux est aussi très convaincant en ce qui concerne l'importance de la littérature religieuse. L'éducation doit reconnaître la valeur patrimoniale, identitaire et historique des religions, et la connaissance de ce patrimoine participe au développement d'une véritable autonomie citoyenne (p. 40). Mais si l'on peut penser qu'il est primordial de favoriser une riche culture religieuse pour améliorer la connaissance de l'histoire, la compréhension des autres et un meilleur vivre ensemble, en quoi le phénomène religieux doit-il faire partie d'un corpus explicitement dédié au dialogue rationnel et critique ?

Un des arguments de Leroux pour légitimer la complémentarité de l'éthique et de la culture religieuse est qu'il faut « considérer comme des

connaissances de même niveau et de même portée tout ce qui concourt à comprendre les traditions des croyances et des normes au sein de la vie sociale³». Grâce au pluralisme, les valeurs et les principes qui président à la vie sociale sont d'une diversité remarquable; selon Leroux, la richesse de cette diversité vivifie le dialogue commun démocratique. Le pluralisme n'est toutefois pas un relativisme; au contraire, il est « la recherche interculturelle d'une culture commune » (p. 122) ou, autrement dit, « la recherche active d'une compréhension mutuelle, prenant acte des différences » (p. 234). La diversité des points de vue serait ainsi abordée dans une perspective dialectique de recherche de vérité pour l'élaboration d'une conception morale commune. Le programme trouve donc « son unité dans la poursuite du dialogue démocratique sur tous ces enjeux » (p. 39).

A priori, cette perspective dialectique semble impliquer une dimension critique incontournable et nécessaire pour écarter toute tentation relativiste. Or la dialectique contient un caractère réfutatif, ce qui signifie que, même si tous peuvent prétendre à la vérité, certaines prétentions devront être écartées et conséquemment la diversité devrait s'en trouver immanquablement réduite. Par conséquent, cette conception du dialogue démocratique pourrait entraîner une dévalorisation de certaines conceptions de la vie bonne, qu'elles soient religieuses ou non. On retrouverait ainsi un véritable équilibre entre éthique et culture religieuse « rendu possible notamment par la richesse de la contribution philosophique au dialogue sur les convictions et les croyances et par la primauté de ce dialogue comme compétence dans le programme » (p. 102). Notons que l'auteur, qui s'appuie sur Gadamer et Habermas, définit le dialogue comme la recherche d'une entente qui a pour finalités « l'évolution des consensus sur la détermination des normes de la justice et des conceptions de la vie bonne et la construction critique du savoir moral » (p. 188). En bref, le programme mettrait dans un équilibre égalitaire l'éthique et la culture religieuse en ce qui concerne leurs prétentions morales et politiques, et cet équilibre serait rendu possible par une véritable « trame critique » (p. 47) au cœur du dialogue démocratique.

Compris ainsi, le programme ne risque-t-il pas de permettre certaines formes d'intolérance ou un manque de respect envers les traditions des croyances qui veulent participer à la fondation d'une culture commune? Pour éviter que le cours légitime une possible intolérance à certaines croyances, le programme accorde un accommodement au discours religieux: il sépare la présentation du phénomène religieux de la réflexion éthique. Cet accommodement se retrouve au cœur même des compétences à atteindre: manifester une *compréhension* du phénomène religieux et *réfléchir* sur des questions éthiques. Comme l'auteur l'affirme: « Dans le cas de la culture religieuse, il s'agit d'une compétence de connaissance: à aucun moment l'élève n'est appelé à juger, à évaluer, à critiquer, à comparer ou à

3. Voir le précis de Leroux dans ce numéro.

discriminer quelque religion ou croyance que ce soit » (p. 175). Contrairement aux conceptions morales inhérentes à la réflexion éthique, « la culture religieuse doit faire l'objet d'un respect absolu » (p. 242). Le concept de respect, que Leroux reprend ici de Kant, implique selon lui de définir une autre forme de dialogue, distinct du débat rationnel éthique qu'il définit ainsi :

Le dialogue sur des questions de culture religieuse interroge les significations et les motifs, mais il s'arrête sur le seuil toujours contingent de la différence : respecter l'autre en tant que différent, c'est d'abord renoncer à mettre en question la croyance au nom d'un universel prescrit par la raison. Il s'agit plutôt de tenter de comprendre, d'approcher les gestes et les croyances en tant que privilèges absolus d'un rapport au monde marqué par l'histoire, par la particularité, et non par une universalisation rationnelle possible (p. 207).

Le dialogue est dans sa nature même, en effet, cet effort de compréhension de l'autre et de soi-même qui nécessite « une réelle sympathie herméneutique, qui se fonde d'abord sur le respect » (p. 36). La raison publique, dans sa recherche d'universalisation rationnelle, ne saurait entreprendre de réduire la diversité religieuse tant que cette diversité est en accord avec les droits fondamentaux intimement liés aux exigences démocratiques.

Après l'introduction du concept de respect absolu, on pourrait croire que Leroux s'oppose à toute remise en question de l'identité religieuse des jeunes. Les jeunes ne seraient donc pas invités à questionner, encore moins à contester les traditions communautaires ou les structures autoritaires liées à la culture religieuse (p. 202) :

Car c'est au sein de la famille, et sous la tutelle de l'autorité parentale, que les jeunes développent leurs premières convictions. Il n'est donc pas question de les perturber, encore moins de les mettre en question, mais au contraire d'inviter à les connaître. En toute circonstance, la situation personnelle de chaque jeune sera respectée et l'autorité de la famille reconnue comme ultime (p. 176).

Force est de constater qu'inclure la culture religieuse dans le programme nécessite de modifier fondamentalement le dialogue en y enlevant son essence critique. Leroux nous présente donc, au sein d'un même programme, d'un côté la construction collective critique du savoir moral, et de l'autre un respect absolu de l'autorité. Est-ce conciliable ?

Georges Leroux n'est pas sans savoir qu'une compréhension herméneutique comporte toujours une facette critique capitale. La compréhension de l'autre, de son discours, de la réalité ou de l'existence en elle-même est toujours en même temps une mise en question, un examen autant de l'autre que de soi-même. Si le programme valorise la liberté et l'autonomie comme Leroux le prétend, il doit exiger de tous cette attitude herméneutique critique. Même un cours d'histoire moins centré sur le dialogue entraînera un rapport critique comme tout phénomène de compréhension. Sauf que, dans un programme d'histoire où le dialogue collectif n'est pas une compétence explicite, la délibération critique demeurera plus personnelle. En demandant

explicitement aux étudiants de dialoguer sur la culture religieuse on leur demande de minimiser un des éléments essentiels que par ailleurs dans le même programme on tente de faire émerger : l'esprit critique.

Est-ce à dire que je souhaiterais que la « communauté de recherches » tente de réduire la diversité religieuse par une évaluation rationnelle et critique des différentes conceptions religieuses ? Je pense qu'il est important d'établir une distinction entre deux dimensions qui structurent le discours religieux : une dimension symbolique et épistémique ainsi qu'une dimension normative, éthique et politique. Même si ces deux dimensions s'interpénètrent (la dimension normative découle souvent de la dimension symbolique quand elle n'en fait pas partie), elles se distinguent essentiellement par les effets qu'elles peuvent avoir sur autrui.

Une des fonctions principales du discours religieux est de donner un sens à l'existence humaine ; expression que l'on peut comprendre au moins de deux façons. Premièrement, dans une dimension symbolique, la religion place l'être humain dans un réseau de significations quant au pourquoi de son existence. On peut croire, par exemple, que Dieu nous a créés, qu'il nous aime, qu'il a un plan pour nous, et que notre existence a un sens qui nous précède. Cette dimension épistémique devrait avoir droit, comme Leroux le souhaite, à un respect absolu, dépourvu de toute évaluation rationnelle. En effet, il est impossible d'évaluer à partir de critères communs la vérité de ces prétentions symboliques. De plus, ces croyances prises en elles-mêmes ont très peu d'effet sur les autres et concernent l'expérience individuelle du croyant.

La deuxième façon de donner un sens à l'existence humaine est éthique et politique parce qu'elle concerne l'action individuelle et collective. Les conceptions religieuses culminent habituellement dans une conception normative qui donne un sens à l'existence parce qu'elle contient des principes qui orientent l'action. Cette deuxième dimension devrait-elle aussi bénéficier d'une absence de critique et d'un respect absolu ? Dans l'optique démocratique d'une construction commune d'un vivre ensemble harmonieux, je pense qu'il faut répondre non.

Georges Leroux penserait-il de même ? La réponse que l'on peut dégager du livre de Leroux m'apparaît contradictoire. D'une part, il affirme que les positions morales au sein de la culture religieuse doivent être l'objet d'un respect absolu. Par exemple, il affirme que la compassion et la charité ne sont pas des pratiques rationnelles dont on pourrait débattre parce que « nous ne disposons d'aucun argument pour les universaliser en les détachant de leur contexte d'origine » (p. 242). En ce sens, ces positions morales devraient bénéficier d'un respect absolu.

De plus, il soutient que « les convictions religieuses n'intéressent pas en tant que telles le débat public, car elles n'y interviennent pas dans un contexte de rivalité rationnelle ou de collaboration en vue d'un consensus, où il s'agirait pour la société de décider quelles croyances ou quelles pratiques doivent

être retenues aux fins du bien commun » (p. 169). On peut penser que la compassion, par exemple, impose un respect absolu et ne devrait pas être soumise à l'examen rationnel si elle n'est pas portée sur la place publique et qu'elle sert de principe à des pratiques strictement individuelles. La compassion relèverait alors d'une conviction fondamentale qui fait partie d'une conception particulière de la vie bonne en accord avec nos chartes et les droits fondamentaux. Elle devrait donc aussi profiter d'un respect absolu.

Mais d'autre part, Leroux défend « la nécessité pour chaque jeune de développer une position morale en se fondant sur des principes éthiques acquis au terme d'une réflexion méthodique » (p. 158). Les positions morales peuvent aussi relever de la culture religieuse dans sa dimension normative. S'il faut que les jeunes développent une position morale en se fondant sur des principes éthiques acquis au terme d'une réflexion méthodique et donc critique, cela implique une mise en examen des positions morales religieuses et rendrait inutile, dans cette dimension normative, d'instituer un respect absolu des doctrines religieuses.

Il soutient aussi que des citoyens peuvent être inspirés par des convictions religieuses pour participer au débat public et en conclut que ces positions morales doivent alors être « argumentées, et soumises en tant que telles au processus du consensus par recoupement au sein de la société civile » (p. 170). Il y a donc lieu de s'intéresser aux positions morales religieuses et d'en débattre dans une optique critique, et il est possible de tenter de les justifier rationnellement en les détachant de leur contexte d'origine. C'est aussi ce que Leroux affirme ici en ce qui concerne le dialogue éthique : « Le caractère rationnel de ces discussions n'est certes jamais entièrement imperméable aux croyances particulières [...] le programme les invitera à s'engager dans une démarche rationnelle et dialoguée sur toutes ces questions » (p. 252). N'est-ce pas là mettre la culture religieuse en examen ?

Même si, à mon avis, la visée du programme ne peut être la contestation de la tradition et des croyances, l'auteur doit — s'il a à cœur l'autonomie des futurs citoyens — vouloir que les jeunes mettent celles-ci en examen. C'est là le moteur de l'activité philosophique, et on le sait au moins depuis l'enquête de Socrate. C'est aussi le souhait de Leroux, qui reconnaît le danger « d'une contradiction fatale entre le recours à l'autorité et la vie démocratique » (p. 263) :

Nous souhaitons que les jeunes comprennent que tout processus conduisant à une décision responsable et exigeant une forme de consensus doit être basé sur le dialogue et non pas d'abord sur l'autorité externe. Telle est la nature de la raison, elle est dialogique et recherche l'autonomie dans son propre exercice. Le rôle de l'autorité ne disparaît pas pour autant, mais celle-ci cesse d'être la source unique de la décision morale (p. 201).

S'il est vrai que l'enseignant ne peut avoir comme rôle d'inciter directement l'étudiant à questionner ou contester « les structures autoritaires », le pro-

gramme y incite directement. Peut-on toujours considérer qu'il y a là un respect absolu des croyances religieuses si l'on considère que la plupart reposent sur l'autorité ?

Mais le passage le plus marquant, où le respect absolu envers la culture religieuse semble dépassé et dans lequel Leroux invoque Martha Nussbaum est celui où il déclare

qu'il faut d'abord privilégier l'examen critique de soi-même et des traditions qui sont constitutives de notre identité. Toute la formation doit être orientée dans cette direction et invitée à mettre en question le milieu, les habitudes, la culture de classe, la culture nationale, les idéologies du présent, les traditions religieuses, les modèles de performance⁴ (p. 301).

L'invitation est manifeste, pour les futurs citoyens, à mettre en question l'autorité de leur famille, de leur religion, de leur identité. Comment concilier ce passage avec celui-ci déjà cité : « à aucun moment l'élève n'est appelé à juger, à évaluer, à critiquer, à comparer ou à discriminer quelque religion ou croyance que ce soit » (p. 175) ? À ce stade-ci, doit-on vraiment encore renoncer à remettre la croyance en question, comme nous le prescrit le principe de respect absolu ?

Il faut l'affirmer clairement : être éduqué au pluralisme favorise un regard critique sur sa propre conception morale, religieuse ou non, et peut avoir pour conséquence de « déstabiliser la croyance » (p. 71). Nous devons nous ranger derrière une partie de l'argument des parents de Drummondville qui demandaient l'exemption : le fait d'être mis en présence de la diversité morale ou religieuse met en péril l'éducation dans la foi assurée par les familles. Il ne faut pas tenter de le masquer : tout échange dialectique, c'est-à-dire éducatif, autant pour l'un que pour l'autre, est toujours une confrontation des identités particulières et transforme un tant soit peu les croyances des individus. Ce qui n'est bien sûr pas un accroc à la liberté de conscience, bien au contraire.

Devant cette apparence de contradiction entre respect absolu et examen critique de la culture religieuse, doit-on vraiment comprendre le respect absolu comme l'absence de possibilité critique ? Si l'on revient à la définition la plus substantielle qu'en donne Leroux, il semble que le respect absolu puisse finalement inclure la critique et la remise en question : « Le caractère absolu du respect, au sens kantien de ce terme, désigne donc l'attitude de la conscience engagée envers la dignité des autres et non la soumission cynique au règne de la différence » (p. 243). Le dialogue rationnel et critique ne pourrait-il pas être un moyen privilégié pour s'engager collectivement envers la dignité des autres ? Est-il possible d'établir, au sein du phénomène religieux, un dialogue qui soit à la fois critique et respectueux ? Il faudrait étendre à la dimension normative de la culture religieuse ce que Leroux avance ici pour l'éthique :

4. Page 301. D'autres passages vont dans le même sens (p. 41-236-255).

Chaque jeune pourra être invité à faire la différence entre les normes qui sont pour lui naturelles et celles qu'il voudrait voir suivies par la collectivité. De la sorte, il sera amené à équilibrer la recherche du bien pour lui et du bien commun collectif, pensé dans une réflexion citoyenne. Mais il n'y a, *a priori* aucune limite prescriptible à ce travail rationnel, précisément parce que cette réflexion, si elle est menée dans la juste mesure du dialogue, demeurera toujours respectueuse de l'identité de chacun (p. 256).

Pourquoi ce respect critique de l'identité de chacun ne pourrait-il pas s'appliquer aussi à la discussion des positions morales religieuses? Questionner le fondement ou mettre en examen les conceptions morales n'est pas conjoint au mépris et à l'ignorance comme Leroux semble le penser ici: « Le dialogue exige donc que nous entrions en communication, que nous prenions le temps de connaître et d'interroger le sens de nos différences, au lieu de mettre en question le fondement, de mépriser, d'ignorer » (p. 212). Dans le respect absolu des personnes, il est légitime de questionner et de mettre en examen les prétentions éthiques et politiques des croyances pour véritablement interroger le sens de nos différences. Il me semble que c'est là que l'on peut retrouver un véritable respect absolu de la différence et « l'attitude de la conscience engagée envers la dignité des autres et non la soumission cynique au règne de la différence » (p. 243). Et c'est justement ce cadre qui permet de dépasser la compétition stérile qu'identifie Leroux entre les différentes religions et les conceptions séculières pour finalement nous *relier* vraiment.

L'auteur a raison d'affirmer qu'« une démocratie ne saurait fonctionner si les citoyens n'ont pas les moyens de comprendre les raisons, qu'elles soient religieuses ou morales, croyantes ou athées, soutenant les positions des uns et des autres dans le débat politique et social » (p. 83). Le programme doit promouvoir chez les futurs citoyens une tolérance et une connaissance de la différence. Mais Leroux reconnaît aussi l'autre versant essentiel de la tolérance et de l'ouverture: l'importance d'inculquer une responsabilité à celui qui exprime sa différence, une sorte de devoir de civilité comme John Rawls l'entend, c'est-à-dire la nécessité de justifier ses positions relatives au vivre ensemble par des raisons fondées sur la conception politique de la justice, indépendamment de nos conceptions morales particulières. Cette responsabilité serait-elle plus évidente pour le citoyen si l'on affirmait que toutes les positions morales doivent se soumettre au dialogue critique? Pour éviter toute confusion, ne devrait-on pas reléguer l'étude de ce qui ne peut être critiqué, la dimension symbolique de la culture religieuse, dans un programme différent?

L'un des arguments principaux de Leroux en faveur de la mixité de l'éthique et de la culture religieuse est qu'il faut tenir « compte de l'importance des croyances à l'œuvre dans tant de discussions morales et politiques, qui sont souvent des positions religieuses implicites » (p. 222). L'étudiant doit-il alors adopter la position qu'exige un dialogue de rencontre ou de

connaissance (p. 216), lequel commande le respect absolu de ces positions religieuses et de s'abstenir de les mettre en examen ? Qu'en est-il lorsque la position est explicitement religieuse ? Je profite de cette *disputatio* pour demander à Georges Leroux : comment la communauté de recherches en éthique devrait-elle réagir à l'échange qui suit ? Que devrait dire l'enseignante ou un autre élève pour concilier le respect absolu et l'attitude critique que nécessite le dialogue éthique ?

Enseignante : Pensez-vous qu'il est important pour notre société d'aider les plus démunis ?

Élève : Oui

Enseignante : Pourquoi ?

Élève : Parce que Dieu affirme qu'il faut s'aimer les uns les autres.

Enseignante : Et pourquoi penses-tu que Dieu affirme cela ?

Élève : Parce qu'il connaît la vérité et que je ne peux pas en douter.

Au final, s'il faut accepter un dialogue libre de toute critique dans le respect absolu des croyances en elles-mêmes, il me semble essentiel de le dégager complètement du dialogue philosophique qui, lui, ne peut souffrir d'être non critique. Si Leroux a raison et que chez les étudiants « peu sont indociles ou rebelles, peu sont critiques, très peu cherchent la confrontation des modèles de vie et tentent plutôt de la penser pour eux-mêmes » (p. 306), il ne faut pas leur donner le modèle d'un dialogue non critique en ce qui concerne les positions morales et politiques. Car là où la critique n'est pas possible le dialogue démocratique ne l'est pas non plus.

En remplaçant le cours ECR par un cours de philosophie et d'éducation à la citoyenneté, tout en déplaçant le volet culture religieuse dans un cours d'histoire, nous accomplirions le double programme de Diane L. Moore rapporté par Leroux : la connaissance culturelle des religions et la connaissance philosophique du rôle des religions. La culture religieuse, comme l'affirme Leroux, est *a priori* relative à l'enseignement de l'histoire, de la civilisation, de la littérature et de la science sociale⁵. Conjointement, un cours de philosophie permettrait une distinction entre les différents types de discours, une réflexion sur la croyance et sur la dimension normative du discours religieux.

J'ai effectué un sondage sans aucune prétention scientifique dans le premier cours de philosophie au collégial que suivent mes étudiants à la session d'automne 2016. Sur 105 étudiants, 70 ont affirmé catégoriquement ne jamais avoir suivi de cours de philosophie auparavant, alors que 21 n'en étaient pas certains. Mais le cours ECR n'est-il pas en grande partie un cours de philosophie ? Rien n'est moins sûr : « La mise en question de la croyance par la raison, ou de la raison par la croyance, est l'affaire de la philosophie,

5. Page 81. Leroux associe la compréhension de la culture religieuse au travail de l'histoire tout au long de l'ouvrage (p. 117-118-208-209-210-213-330).

elle n'appartient pas à un cours d'éthique et culture religieuse⁶ » (p. 221). Deux des trois compétences de ce cours ne sont-elles pas du ressort de la philosophie? Pour favoriser la légitimité de la philosophie dans l'espace public, il me semble que cela devrait être clair pour les futurs citoyens.

6. Leroux distingue aussi le cours ECR de la philosophie à la page 324.

L'éducation au pluralisme : la centralité des sciences sociales

Maryse Potvin

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande

Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038217ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038217ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Potvin, M. (2016). L'éducation au pluralisme : la centralité des sciences sociales. *Philosophiques*, 43 (2), 481–488. <https://doi.org/10.7202/1038217ar>

L'éducation au pluralisme: la centralité des sciences sociales

MARYSE POTVIN

Département d'éducation, UQAM
potvin.maryse@uqam.ca

L'existence de visions divergentes quant à la place de la religion dans la société et à l'école est un élément marquant de notre histoire des cinquante dernières années (et même bien avant). La déconfectionnalisation (tardive) du système scolaire en 1998 a été largement tributaire d'une forte sécularisation de la communauté francophone et d'une mobilisation accrue en faveur de la laïcité. Aujourd'hui, dans un contexte de conflits internationaux fortement teintés d'enjeux religieux, ce débat se poursuit au Québec de manière parfois chaotique (crise des accommodements raisonnables, crise de la « Charte des valeurs québécoises ») en raison du caractère multiconfessionnel de plus en plus marqué des publics scolaires. Le rôle intégrateur des écoles communes a, pour certains, été mis à mal par l'introduction houleuse du nouveau programme Éthique et culture religieuse en 2008.

La mise sur pied d'un cours obligatoire d'éthique et de culture religieuse s'inscrit dans une approche de laïcité « ouverte » et présente sans conteste un équilibre original entre le patrimoine historique traditionnel du groupe majoritaire au Québec et les religions minoritaires d'implantation plus récente. Centrée, comme le souligne Leroux, sur « le double domaine de l'éthique, conçue comme réflexion sur les principes de l'agir humain, et de la culture religieuse, conçue comme connaissance des systèmes symboliques », le programme en ECR a ouvert la porte, certes, à la philosophie pour enfants, mais à une petite partie seulement de la diversité sociale et culturelle, et très peu aux « humanités ». Si les nouveaux programmes Éthique et culture religieuse, et Histoire et éducation à la citoyenneté, ont multiplié à la fois les occasions d'enseignement sur ces questions au primaire et au secondaire, ainsi que les programmes de formation des enseignants dans ces disciplines, il existe des difficultés, parfois des malaises ou des résistances chez les intervenants scolaires pour aborder tout particulièrement les questions religieuses, les rapports entre majoritaires et minoritaires, et les droits et libertés (Daniel, 2015 ; Lefrançois et Éthier, 2008, 2010, 2011).

Je souhaiterais, à partir du texte de Leroux, soulever un certain nombre d'écueils que nous avons perçus quant au programme ECR, lesquels concernent généralement la centralité des sciences sociales et humaines dans les deux volets de l'ECR, et les défis liés à la pratique et à la formation des enseignants à cet égard, défis que nous ferons ressortir dans notre argumentaire. Ces écueils touchent aussi plus spécifiquement aux deux finalités du programme ECR soit : 1) le risque d'une reconnaissance de l'autre (ou de la

différence) fondée pour l'essentiel sur des connaissances factuelles des systèmes symboliques religieux, sans s'appuyer sur une mise en débat critique de la nature constructiviste de ces systèmes, et sur les principes au fondement des droits et libertés; et 2) le risque d'une poursuite du bien commun fondée sur une vision essentiellement normative, non critique des rapports inégaux de pouvoir, ou extranéïsante et plaçant « l'Autre » à l'extérieur d'un Nous inclusif.

En effet, une reconnaissance de l'autre fondée pour l'essentiel sur des connaissances factuelles des systèmes symboliques religieux (généralement la doxa religieuse — les religions dominantes) peut comporter, dans la façon d'enseigner ces matières et d'exercer le dialogue en classe, des risques d'essentialisation, de généralisation, d'amalgame entre religion et ethnicité, de culturalisation ou d'ethnisation de l'Autre, mais aussi l'émergence d'incompréhensions sur l'équilibre entre le respect des systèmes symboliques et le respect des droits et libertés, notamment la liberté de conscience et le principe d'égalité. Une faible maîtrise des droits et libertés et de l'éducation aux droits chez l'enseignant peut engendrer des effets pervers: tensions et climat en classe, conflits de valeurs, compréhension biaisée chez les élèves, stéréotypes, préjugés mutuels, posture « moralisante » de l'enseignant, et autres (Courtine et al, 2015; Daniel, 2015). En centrant l'enseignement d'un volet ECR sur les « connaissances des cultures religieuses », plus que sur la diversité sociale au sens large et ses fondements constructivistes, il y a donc un risque de réification des identités, placées à l'extérieur du Nous plutôt qu'incluses, ce qui peut avoir des effets pervers sur le « vivre-ensemble » et l'acceptation de l'égalité dans la différence. L'enseignement peut facilement tomber dans la juxtaposition des « cultures » et des traditions religieuses plus que dans leurs apports à l'identité commune ou la convergence des valeurs entre toutes les religions (et leur inter-influence historique). Par ailleurs, il est facile de ne pas entendre les voix minoritaires et les différents courants, même marginaux, au sein même des grandes religions du monde. En mettant l'accent sur la dimension cognitive des apprentissages sur les « cultures religieuses », on peut facilement perdre de vue les processus et mécanismes (sociaux, économiques, politiques) par lesquels les rapports inégaux de pouvoir ont permis au cours d'histoire d'imposer ces normes et ces systèmes symboliques à des minorités (ou groupes minorisés) d'une part, mais aussi que le champ (et l'extension) des droits humains s'est construit par les luttes et les résistances des groupes minorisés et opprimés d'autre part. Les enseignants doivent insister sur le fait (et le soumettre au dialogue entre élèves) que, dans chaque groupe religieux comme dans chaque groupe ethnique, il existe une hétérogénéité des croyances et du rapport à la foi, des dissidences, des résistances et des rapports de pouvoir, d'où l'importance des droits.

Pour favoriser un dialogue critique et non moralisateur sur les enjeux éthiques, il importe d'introduire — de manière complémentaire à l'éducation

philosophique et aux « connaissances concernant les croyances et l'incroyance » — une compréhension sociologique fine (et pas uniquement factuelle) du constructivisme, c.-à-d. des processus de construction des croyances, des systèmes symboliques, des diverses conceptions du bien, des doctrines religieuses, des identités (individuelles et collectives) et des catégories sociales, qui reposent sur des rapports de pouvoir et des frontières ethniques (Juteau, 2015 ; Potvin et Pilote, 2016). La « dimension sociologique » de l'ECR ne peut être abordée simplement comme étant « factuelle », mais bien plus comme « processuelle ». La compréhension qu'ont les enseignants des concepts et des processus sociologiques (et en psychologie sociale) de socialisation primaire et secondaire, d'ethnisation, d'acculturation, de catégorisation sociale, d'essentialisation, de préjugés et de discriminations, par exemple, sont nécessaires et centraux au dialogue critique sur les valeurs, et doivent aussi être enseignés aux élèves. Ces derniers pourront mieux comprendre que les cultures, l'histoire, les religions, les identités groupales (nationales, ethniques), les systèmes symboliques ne sont pas fixes mais constituent des constructions en transformation constante, sous l'effet des rapports inégaux de pouvoir, des contestations, des conflits, et des résistances. Les traditions, situées historiquement, sont continuellement réinventées afin de légitimer des projets idéologiques, identitaires et symboliques qui fluctuent dans le temps, au gré des rapports de pouvoir entre les groupes, ou au sein même d'un groupe. Par ailleurs, si les systèmes symboliques religieux sont les premiers systèmes symboliques de l'humanité et méritent, à ce titre, une étude particulière, il existe d'autres systèmes symboliques purement abstraits, immatériels, construits à partir du langage, qui s'échangent aujourd'hui sur Internet à la vitesse de la lumière, et qui font partie de la réalité des jeunes. Ces systèmes symboliques devenus divers et nombreux (on peut y ranger la science, la philosophie, le droit, la littérature, l'art, etc.), qui s'identifiaient à l'origine à un noyau religieux composé de mythes, de rites et d'interdits (Eliade), sont au cœur du phénomène de l'évolution humaine. Afin de développer, comme le dit Leroux, une « réflexion sur les principes de l'agir humain » et de situer les « connaissances des systèmes symboliques » dans une éducation à la « compétence de discuter et de juger des principes éthiques qui justifient l'action morale », des fondements propres aux sciences humaines et sociales (notamment la sociologie, la science politique, la psychosociologie et l'anthropologie) doivent être mis à contribution : un regard anthropologique sur la variété des contextes culturels et des systèmes symboliques, un regard sociologique et critique sur les mécanismes de production/construction des différents types de systèmes symboliques (qui désignent le réel, permettent la communication et forment l'identité du sujet dans son rapport au monde et à l'Autre, rendant ainsi possible l'accès au questionnement existentiel), ainsi qu'un regard sur les usages politique, idéologique, et autres, de ces systèmes. Dans une perspective humaniste, les concepts et fondements des sciences sociales et humaines

devraient, autant que la philosophie, être au centre même d'une éducation éthique et dialogique, surtout au secondaire.

Or, pour faire émerger, chez les élèves, une compréhension de ces processus de construction du social et des dimensions cognitives, affectives, identitaires, politiques, socioéconomiques ou psychosociales qu'ils produisent, la formation des enseignants elle-même devrait être nettement enrichie. Car les cours de sociologie de l'éducation qui abordent les rapports ethniques et les processus de production des frontières, du racisme et des discriminations sont peu présents dans les programmes de formation initiale des enseignants, puisqu'un seul cours, parfois obligatoire, apparaît dans les différents programmes de formation à l'enseignement (Potvin et Larochelle-Audet, 2016). En effet, pour comprendre les débats de société actuels (laïcité, liberté de religion ou de conscience, rôle de l'État), les enjeux sociopolitiques du monde, ainsi que les réalités socioculturelles des élèves, une éducation à l'anti-discrimination et aux droits et libertés, au fondement des valeurs publiques communes et comme horizon moral, constitue une base incontournable que tout enseignant devrait maîtriser. Ces réalités doivent faire partie de ce qui s'apprend, se vit et se partage à l'école, à travers les savoirs et compétences à développer chez les élèves. L'éducation aux droits de la personne permet d'éclairer le contrepoids essentiel que jouent les droits et libertés face à la « tyrannie des majorités » et de leurs systèmes symboliques, imposés à de nombreuses minorités à travers l'histoire, et à travers le monde. Cette dimension de l'éducation à la citoyenneté et du dialogue éthique n'est pas que « normative » ou juridique mais ouvre et doit permettre de jeter un éclairage plus sociologique sur le rôle « critique » majeur des luttes sociales pour l'extension des droits et libertés au sein de l'histoire et de l'identité « québécoises » : les luttes des femmes, des ouvriers, des homosexuels, des francophones, des Premières Nations, ont tous façonné l'identité collective et continuent de le faire. C'est à la fois un instrument normatif et un instrument de lutte sociale pour les mouvements sociaux et les minoritaires.

Comme le souligne Leroux dans son texte : « La formation à l'éthique poursuit une compétence nettement ajustée aux exigences du pluralisme : conduire chaque jeune à une réflexion critique et personnelle sur les grands enjeux moraux de notre temps » et pour ce faire, l'enseignant en ECR doit donc développer chez les élèves « la compétence de discuter et de juger des principes éthiques qui justifient l'action morale ». Il s'agit d'une formation aux compétences citoyennes. À cet égard, les droits et libertés, qui conditionnent et rendent possible la diversité des conceptions morales et religieuses, et qui constituent des obligations de l'État (inscrites dans les diverses conventions et divers pactes internationaux signés par le Canada, ainsi que dans les chartes des droits), devraient être aussi centrales dans ce programme que le volet « culture religieuse ». La *Loi sur l'instruction publique* (art. 22, al. 3) stipule qu'il est du devoir de tout enseignant « de prendre les moyens appropriés pour aider à développer chez ses élèves le respect des droits de la

personne ». Comme le rappellent Courtine et al. (2015) et Daniel (2015), pour développer l'autonomie intellectuelle et la reconnaissance de l'autre, l'enseignant tout autant que l'élève doivent comprendre et s'approprier les règles, les principes et les valeurs sociales, pour questionner les préjugés, les valeurs, l'ordre politique ou les rapports de pouvoir afin d'en saisir le sens, de les critiquer et de pouvoir véritablement les transformer. La reconnaissance de l'autre implique une compréhension des rapports inégaux de pouvoir dans la société, une compréhension des interactions sociales et de l'interdépendance entre moi, les autres (différents) et l'environnement dans une perspective d'ouverture, d'inclusion et de justice. En psychologie sociale, depuis les travaux d'Allport (1959), la reconnaissance de l'autre est une étape essentielle pour déconstruire les préjugés et contrer l'endoctrinement et la discrimination, mais il faut qu'elle s'actualise dans une démarche de travail coopératif et participatif fondé sur l'égalité de statuts et de pouvoirs ainsi que sur l'atteinte de buts communs. Le seul « dialogue » est insuffisant.

Les préjugés, les stéréotypes, les discriminations et les rapports de pouvoir sont donc parmi les premiers éléments dont une école doit se préoccuper en matière de formation et de sensibilisation du personnel et des élèves dans sa lutte contre l'exclusion et dans le développement des compétences éthiques, interculturelles et inclusives. Il faut certes enseigner comment les droits et libertés sont souvent violés, mais surtout comment ils permettent la diversité des modes de vie possibles, y compris la diversité religieuse. Dans la poursuite du bien commun, mais aussi de la participation citoyenne et du vivre-ensemble, l'école doit placer les droits de l'enfant au cœur de son organisation scolaire. Donc, les politiques institutionnelles aussi bien que les activités pédagogiques et la gestion de classe mettent en œuvre les droits de l'enfant en accordant une place importante à leur exercice (Covell et Howe, 2005, 2011), y compris particulièrement le droit d'exprimer son opinion (article 12 de la Convention), de participer aux décisions de la classe et de l'école qui les concernent (Davies, 2006; OISE et UNICEF, 2011), etc. Elle instaure une culture démocratique fondée sur l'enseignement, le respect effectif et la modélisation des droits et des responsabilités de l'enfant (UNICEF, 2011). Les enseignants respectent eux-mêmes les responsabilités et les droits des autres et les enseignent activement aux élèves, transformant concrètement les attitudes et comportements en classe. Il s'agit de développer des compétences qui reposent autant sur des savoirs ayant trait aux rapports de pouvoir, à la discrimination et aux droits, que sur des savoir-faire et des savoir-être, ce que Nussbaum (2012) appelle les capacités centrales, lesquelles font référence à « l'agentivité » et à l'autonomie morale et intellectuelle des individus. Les droits et les libertés positives (« être capable de faire ou d'être ») font partie de ces capacités, ou capacités de fonctionner des individus dans toutes les sphères de la vie, de leur liberté/pouvoir de choisir leurs modes de vie possibles (Sen, 2000). Le dialogue éthique nécessite un enseignement des droits visant des objectifs à la fois cognitifs

(sur les droits) mais aussi affectifs (attitudes, par les droits) et transformatifs (comportementaux, pour les droits), une responsabilisation (la nécessité éthique de faire des choix de vie responsables) et une transformation (des inégalités et des injustices) (CDPDJ, 2014). Ces trois « objectifs » (éduquer aux droits, par les droits et pour les droits) sont distingués par le Programme mondial d'éducation aux droits. Ce programme montre que l'enseignement des droits doit reposer sur le socioconstructivisme actif, être vécu en classe concrètement, par l'identification et la résolution de problèmes réels, par la co-responsabilité des élèves et du personnel envers le respect mutuel des droits et libertés et le climat de l'école. La pratique du dialogue est tout aussi importante que la coopération et la participation aux décisions, ainsi que l'engagement contre les injustices, en s'inspirant de Dewey et de Paolo Freire, afin de transformer en profondeur les comportements et les pratiques.

L'enseignement de l'ECR, étroitement lié à la citoyenneté, doit reposer sur des approches permettant le développement des « capacités », de l'autonomie, d'une conscience et d'une pensée éducative critiques, à visée émancipatoire et démocratique (Freire, 1973, 2006; Nussbaum, 2012). Ce que Paolo Freire a appelé une pédagogie de conscientisation et d'engagement vise à permettre aux futurs enseignants, puis à leurs futurs élèves, de prendre conscience des événements et des enjeux locaux, nationaux et internationaux afin qu'ils assument leurs responsabilités à l'égard du monde. Une pédagogie qui vise à analyser avec un œil critique les causes des problèmes, qui tente d'apporter des solutions et développe l'autonomie des citoyens par un engagement à faire des actions concrètes pour améliorer le monde. Aujourd'hui, la mobilisation d'une pensée critique, et d'un jugement critique, est considérée comme une compétence fondamentale de l'acte d'enseigner (Kpazai et al. 2015). Si les enseignants ne mobilisent pas eux-mêmes les compétences (cognitives, affectives, sociales, éthiques) inhérentes à une conscientisation critique, à une responsabilisation et à une transformation sociale, ils ne stimuleront pas ces compétences chez leurs apprenants, qui risquent « de s'ancrer dans le confort des certitudes ou dans la facilité de l'individualisme radical » (Daniel, 2015: 216). L'approche socioconstructiviste, les perspectives transformatives et critiques, l'*empowerment*, la différenciation pédagogique, de même que les méthodes pour créer un climat fondé sur le dialogue et une culture d'échanges, de coresponsabilité, de participation aux décisions, et l'engagement à respecter le pluralisme et les droits sont donc au cœur d'une formation en ECR et en éducation à la citoyenneté.

Une solide formation et une éducation antidiscriminatoire, inclusive, globale, démocratique, aux droits et libertés, tant chez le personnel scolaire que chez les élèves, manque cruellement, comme en témoignent les préoccupations des milieux éducatifs, les orientations de diverses politiques publiques récentes et les recommandations d'organismes gouvernementaux. Par exemple, le récent Plan d'action gouvernemental intitulé *La radicalisa-*

tion au Québec : Agir, prévenir, détecter et vivre ensemble. 2015-2018, a fixé comme objectif de renforcer l'éducation aux droits et libertés dans la formation des enseignants en Éthique et culture religieuse (ECR), de même que celle des élèves. Par ailleurs, dans son rapport sur le profilage racial et la discrimination systémique (2011), la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) recommandait aux universités d'intensifier la formation antiraciste des futurs enseignants, alors que le Plan d'action gouvernemental 2008-2013, *La Diversité : une valeur ajoutée*, demandait aux Facultés d'éducation de faire un bilan de la formation des enseignants sur la pluriethnicité, avec cette même préoccupation.

Références

- Courtine, Sinave, S. et F. Jutras. « Éléments indicateurs de la laïcité dans le cadre de discussions d'enseignants sur l'éducation à la citoyenneté à l'école secondaire ». *McGill Journal of Education*, vol. 50 (1), 2015, p. 51-78.
- Covell, K. et B. Howe. *Empowering Children: Children's Rights Education as a Pathway to Citizenship*, Toronto, ON, University of Toronto Press, 2005.
- . *Rights, Respect and Responsibility in Hampshire County: RRR and Resilience Report*, Cap-Breton, Nouvelle-Écosse, Cap Breton University, Children's Rights Centre [http://www.cbu.ca/crc/] 2011.
- Daniel, M-F. Postface. In G. Kpazaï (dir.). *Pensée critique et innovations dans la formation universitaire*, Montréal, Éditions Peisaj, coll. « Cogito », 2015, p. 207-217.
- Davies, L. Global Citizenship: Abstraction or Framework for Action? *Educational Review*, 58, 2006, p. 5-25.
- Freire, P. *Education for Critical Consciousness*, New York, NY, Seabury, 1973.
- . *Pédagogie de l'autonomie. Savoirs nécessaires à la pratique éducative* (trad. J.-C. Régner), Ramonville Saint-Agne, Érès (1^{re} éd. 1997), 2006.
- Grosser, M. M. et B. J. J. Lombart. « The Relationship Between Culture and the Development of Critical Thinking Abilities of Prospective Teachers », *Teaching and Teacher Education*, 24, 2008, 1364-1375.
- Juteau, D. *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2015 (2^e éd.).
- Kpazaï, G. (dir.). *Pensée critique et innovations dans la formation universitaire*. Montréal, Éditions Peisaj, coll. Cogito, 2015.
- Lefrançois, D. et M.-A. Éthier. « Éducation à la citoyenneté et démocratie délibérative en classe d'histoire : dangers et précautions », *Revue des sciences de l'éducation*, 34(2), 2008, 443-464.
- . « Translating the Ideal of Deliberative Democracy into Democratic Education ». *Educational Philosophy and Theory*, 42(3), 2010, 271-292.
- Lefrançois, D., M.-A. Éthier et S. Demers. « Jalons pour une analyse des visées de formation socio-identitaire en enseignement de l'histoire ». Dans M.-A. Éthier, D. Lefrançois et J.-F. Cardin (dir.), *Enseigner et apprendre l'histoire : manuels, enseignants et élèves*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 59-93.
- Nussbaum, M. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Harvard University Press, 2006.

- Nussbaum, M. C. *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?* Paris, Éditions Flammarion, Coll. Climats, 2012.
- Ontario Institute For Studies in Education (OISE) et UNICEF Canada (2008b). *Children's Rights in Education: Applying a Rights-Based Approach to Education. A Resource Guide and Activity Toolkit*. Programme Global Classroom Initiative de l'Agence canadienne de développement international (ACDI), Toronto, UNICEF Canada.
- Potvin, M. et J. Larochelle-Audet. « Les approches théoriques sur la diversité ethnoculturelle en éducation et les compétences essentielles du personnel scolaire ». Dans M. Potvin, M.-O. Magnan et J. Larochelle-Audet (dir.) *La diversité ethnoculturelle, religieuse et linguistique en éducation. Théorie et pratique*, Montréal, Fides Éducation, 2016, p. 110-127.
- Potvin, M. et A. Pilote. « Les rapports ethniques et les processus d'exclusion ». Dans M. Potvin, M.-O. Magnan et J. Larochelle-Audet (dir.) *La diversité ethnoculturelle, religieuse et linguistique en éducation. Théorie et pratique*. Montréal, Fides Éducation, 2016, p. 79-98.
- Sen, A. *Repenser l'inégalité*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- UNICEF. *Écoles respectueuses des droits. Un aperçu*. Toronto, UNICEF Canada, 2011.

Quelques enjeux de mise en oeuvre de l'éducation au pluralisme

A propos de *Différence et liberté* de Georges Leroux

Luc Bégin

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande

Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038218ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038218ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Bégin, L. (2016). Quelques enjeux de mise en oeuvre de l'éducation au pluralisme : à propos de *Différence et liberté* de Georges Leroux. *Philosophiques*, 43 (2), 489–497. <https://doi.org/10.7202/1038218ar>

Quelques enjeux de mise en œuvre de l'éducation au pluralisme

À propos de *Différence et liberté* de Georges Leroux

LUC BÉGIN

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec
luc.begin@fp.ulaval.ca

L'ouvrage de G. Leroux expose de façon remarquable les enjeux de l'éducation au pluralisme. Le Québec a choisi, il y a plus de dix ans, de franchir le dernier pas de la déconfectionnalisation. Le législateur québécois a également fait le pari d'aller plus loin et de chercher à répondre aux défis du pluralisme de la société québécoise en créant le programme Éthique et culture religieuse (ÉCR). Ce projet était — et demeure toujours — audacieux. Comme le soulignait déjà G. Leroux en 2007,

notre société a clairement exprimé le vœu que l'école laïque et publique ne soit pas le lieu d'une division [...] mais constitue plutôt un foyer intégrateur, susceptible d'accueillir les différences en les appréhendant dans la perspective du vivre-ensemble (Leroux, 2007, p. 23).

Pour cela, le programme ÉCR devait se donner pour tâche d'aménager des conditions permettant de construire un vivre-ensemble qui vaille pour la société québécoise. D'où les finalités d'ÉCR : la *reconnaissance de l'autre* et la *poursuite du bien commun*. Avec comme visée fondamentale de « favoriser la construction d'une véritable culture publique commune, c'est-à-dire le partage de repères fondamentaux qui sous-tendent la vie publique au Québec » (MESS, 2012, p. 280). Or comment construire cette *culture publique commune* dans une société pluraliste comme la nôtre ? Comment penser l'éducation au pluralisme afin d'atteindre cette visée fondamentale ? G. Leroux y insiste : « [l]e passage à une situation de sécularisation assumée est un passage critique » (Leroux, 2016, p. 98). On ne saurait le prendre à la légère. Le livre de G. Leroux se lit comme une proposition éclairant ce passage. À travers sa lecture d'ÉCR, des débats qu'il a suscités et des enjeux tant théoriques que pratiques soulevés par ce programme, G. Leroux nous propose un ouvrage de philosophie publique engagé et lumineux.

Je partage très largement les constats et les analyses qu'il nous propose. La posture que j'adopte est moins celle d'une analyse critique de son ouvrage que d'une invitation à une conversation sur quelques questions ayant trait au défi que représente la mise en œuvre de ce programme pour lequel l'approche retenue, selon les termes mêmes de G. Leroux, est complexe¹. La mise en

1. J'attache une importance particulière aux questions relatives à la mise en œuvre du programme ÉCR en raison du fait que j'ai participé de très près aux différentes étapes de rédaction et

œuvre d'un programme et l'atteinte raisonnable de ses finalités impliquent qu'au moins deux conditions soient remplies : que son *sens* soit bien compris et que ceux et celles devant contribuer à sa réussite acceptent d'y œuvrer dans le *respect des exigences* qui lui sont propres. Ces précisions peuvent sembler particulièrement anodines. C'est le cas probablement pour certains programmes dont les orientations et les contenus sont peu controversés. Il en va différemment du programme ÉCR qui, avant même son implantation en 2008, devait essuyer de virulentes attaques et se voyait contesté devant les tribunaux, ce dont fait état le premier chapitre de l'ouvrage de G. Leroux. La controverse entoure le programme ÉCR depuis ses tout débuts. La double tâche d'assumer la sécularisation et de s'engager collectivement dans une véritable éducation au pluralisme est particulièrement exigeante.

Il serait évidemment excessif d'imputer à un défaut de compréhension du programme toutes les critiques dont il a fait l'objet, même si vraisemblablement il s'agit là d'une cause au moins partielle de quelques-unes d'entre elles. Certains des obstacles à sa mise en œuvre relèvent toutefois clairement de failles sur ce plan, et quant au respect des exigences propres à ÉCR. Je discuterai d'abord un exemple de compréhension lacunaire dont les effets — pour l'instant difficiles à mesurer — pourraient affecter sérieusement l'universalité d'ÉCR. Il s'agit du jugement rendu par la Cour suprême du Canada dans la cause *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*. La lecture qu'en propose G. Leroux (Leroux, 2016, p. 66 et ss.) me paraît trop généreuse à l'endroit de la Cour ; ses implications potentiellement négatives en sont du même coup insuffisamment mises en lumière. En me penchant ensuite sur la compétence au dialogue, qui s'ajoute aux compétences en éthique (« Réfléchir sur des questions éthiques ») et en culture religieuse (« Manifester une compréhension du phénomène religieux »), je discuterai sommairement du problème de la perspective à partir de laquelle le programme ÉCR est envisagé et qui peut conduire à ne pas en respecter les exigences propres au moment de sa mise en œuvre.

1) La cause juridique impliquant l'école secondaire jésuite anglophone Loyola High School a ceci d'inquiétant qu'elle a ouvert une brèche dans le principe d'universalité du programme ÉCR : alors qu'il était acquis jusqu'à ce que toutes les écoles primaires et secondaires du Québec, tant privées que publiques, avaient l'obligation d'offrir le programme ministériel, pour la première fois une école se voyait reconnaître le droit à une forme d'exemption de cette obligation. En fait, il ne s'agirait pas, selon la Cour, de la reconnaissance d'un droit à une exemption puisque cette dernière, comme le

d'implantation de ce programme. En effet, de janvier 2006 jusqu'en 2012, j'ai eu le privilège d'agir à titre d'expert-conseil en éthique dans le dossier de ce programme auprès de la Direction générale de la formation des jeunes du ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport (MELS). J'ai continué par la suite à conseiller cette même Direction générale sur différentes questions relatives au programme.

rappelle G. Leroux, a « accordé aux demandeurs la possibilité de présenter un programme équivalent dans le but d'éviter tout conflit susceptible de conduire à une atteinte à la liberté de religion » (Leroux, 2016, p. 73). Sur le point qu'un autre programme puisse être équivalent à ÉCR, G. Leroux semble en partie s'accorder avec la lecture qu'en fait la Cour. Tout comme lorsqu'il écrit que la Cour exprime « très clairement son accord avec les finalités du programme » (Leroux, 2016, p. 73) et que « le jugement reconnaît les finalités civiques du programme ÉCR » (Leroux, 2016, p. 75). Sur chacun de ces points, je me permets d'exprimer quelques réserves. Certes, il déplore « le repli confessionnel dans le cas de l'école Loyola » (Leroux, 2016, p. 75) ainsi que « le refus [par la Cour] de la neutralité exigée par le programme ÉCR » (Leroux, 2016, p. 76). Ce n'est donc pas — loin de là — une position favorable à l'endroit de ce jugement qui est exprimée par G. Leroux. Je considère néanmoins que ce jugement est plus problématique que les seuls points soulignés par notre auteur, ou du moins qu'il l'est aussi pour d'autres raisons plus importantes que celles qu'il énonce. Cet arrêt permet à toutes les écoles privées confessionnelles de concevoir un programme dit « équivalent » à ÉCR en s'inspirant des balises énoncées dans le jugement de la Cour. Or cet arrêt repose sur une mauvaise compréhension du programme, à la fois en ce qui concerne la compétence en éthique (« Réfléchir aux questions éthiques ») et — plus grave encore — en ce qui a trait aux finalités du programme ÉCR. Compte tenu de l'autorité de la Cour suprême, c'est cette compréhension qui fera jurisprudence. On est en droit de s'en inquiéter sérieusement².

L'incompréhension de la compétence en éthique — dont le libellé est « Réfléchir sur des questions éthiques » — est manifeste dès le 1^{er} paragraphe du jugement où l'on affirme que ce programme présente « les croyances et l'éthique des différentes religions du monde » (§ 1)³. On parle ailleurs dans cet arrêt à plusieurs reprises de l'enseignement « du système éthique d'autres religions » (§ 74). Pourtant, nulle part il n'est question, dans le programme ÉCR, d'enseigner l'éthique des différentes religions du monde. Le volet éthique du programme ne consiste d'ailleurs pas à enseigner des « systèmes éthiques », quels qu'ils soient⁴ : il s'agit plutôt d'aborder différents thèmes (allant des « besoins des êtres humains », à « l'autonomie » et « la justice »),

2. Dans ce qui suit, je reprends partiellement une analyse du jugement de la Cour suprême que j'ai développée dans L. Bégin, 2016.

3. L'arrêt porte le nom : *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, 2015 CSC 12, [2015] 1 R.C.S. 613. Les références à l'arrêt seront faites en indiquant entre crochets le numéro du paragraphe du passage cité, sous la forme : (§ x).

4. On remarquera d'ailleurs à cet effet que les expressions « système éthique » et « système moral » n'apparaissent nulle part dans le programme. Pour avoir contribué à la validation des textes de chacune des sections du programme, je peux témoigner qu'il ne s'agit pas d'un oubli de la part de l'équipe ministérielle : l'intention était précisément d'éviter qu'ÉCR ne se transforme en enseignement de tels systèmes éthiques.

de manière à favoriser chez les jeunes le développement progressif d'une capacité à la réflexion autonome et critique. À l'occasion de la réflexion sur ces thèmes, les jeunes seront notamment invités à prendre connaissance de certains *repères* (c'est-à-dire des ressources de l'environnement social et culturel pouvant alimenter et éclairer une réflexion éthique). Parmi ces repères peuvent figurer des repères d'ordre religieux, mais il n'y a là ni obligation ni insistance pour qu'il en soit ainsi. Il n'y a pas de lien obligé entre la réflexion sur les thèmes éthiques proposés dans le programme et ce que pourraient en dire les diverses religions. En ce sens, le volet éthique ne vise *surtout pas* l'enseignement de l'éthique des différentes religions. Le jugement de la Cour laisse pourtant clairement entendre le contraire. En effet, et on le voit en plusieurs endroits du jugement, les questions éthiques y sont constamment reliées au traitement qui peut en être fait par les diverses religions, qu'elles soient catholiques ou non. Cette forme de dépendance des questions éthiques au religieux n'existe tout simplement pas dans le programme. Ce qui dénote une compréhension lacunaire du volet éthique.

Je précise également que l'enseignement de l'éthique des différentes religions ne figure pas davantage dans le volet Culture religieuse du programme du secondaire. En fait, ce n'est qu'au 3^e cycle du primaire — ce qui ne concerne donc pas le programme enseigné à Loyola, qui est une école secondaire — que l'on trouvera un thème du volet Culture religieuse pouvant s'en approcher. Ce thème intitulé « Des valeurs et des normes religieuses » propose d'aborder la dimension morale des religions en prenant appui sur des exemples d'écrits importants, de personnes modèles animées par leurs valeurs et croyances ainsi que de pratiques alimentaires et vestimentaires répondant à certaines règles et à une symbolique qui leur sont propres. Dans tous les cas, il ne s'agit pas d'enseigner les réponses qu'apportent les religions aux questions d'éthique.

Certes, la Cour prend soin de préciser qu'il faut éviter de transformer le volet éthique du programme en un cours sur le catholicisme tout en précisant que « [l]e programme de remplacement que Loyola a soumis à la ministre prévoit l'enseignement d'autres systèmes éthiques principalement à travers le prisme de l'éthique et de la morale catholiques » (§ 75). Mais elle avance également qu'il serait difficile pour Loyola « d'enseigner d'autres systèmes éthiques de façon neutre, au sein d'une école confessionnelle » (§ 73). D'où la proposition d'ajustements du programme que la Cour soumet au ministre. Mis à part le fait déjà soulevé qu'il n'est tout simplement pas question dans le programme ÉCR d'enseigner quelque système éthique que ce soit, on doit comprendre que la proposition de la Cour vient également dénaturer l'apprentissage de la compétence au dialogue. Dans sa proposition d'ajustements du programme, la Cour s'avance en effet sur le terrain de la structure des discussions qui doivent avoir lieu en classe en proposant que le « cadre éthique de la religion [catholique dans le cas de Loyola] ferait nécessairement partie de la discussion mais [que] son rôle serait celui d'un

acteur important plutôt que celui d'une puissance hégémonique » (§ 76). Il est toutefois difficile de voir en quoi cette position ne reviendrait pas nécessairement à étudier l'éthique à travers le prisme de la morale catholique et à conduire toute forme de dialogue à travers ce même prisme.

Quant à la compréhension des finalités du programme, le problème me semble à certains égards plus profond, car cette compréhension relève vraisemblablement d'un *a priori* multiculturaliste qui fait l'impasse sur la référence à la poursuite d'une culture publique commune, pourtant si essentielle comme horizon de compréhension de tout l'édifice du programme ÉCR. Dans son livre, G. Leroux ouvre la voie à cette lecture de l'arrêt de la Cour lorsqu'il rappelle la différence essentielle entre le pluralisme normatif et le multiculturalisme. Le premier, qu'il pose comme étant au cœur du projet d'ÉCR, « considère [...] qu'au lieu de rechercher l'effacement des différences et leur dissolution dans une homogénéité illusoire [...] il est préférable d'enrichir la culture commune du débat sur les différences dans le but de construire ensemble un avenir » (Leroux, 2016, p. 121). De façon très différente, l'idéologie du multiculturalisme serait « indifférente à une éthique partagée autre que celle de la charte des droits » (Leroux, 2016, p. 121-122). L'on constate, à la lecture du jugement de la Cour, que cette indifférence est manifeste, et j'ajouterai qu'elle empêche vraisemblablement de saisir adéquatement le sens véritable du programme ÉCR.

Rappelons que les deux finalités énoncées dans le programme sont les suivantes : *la reconnaissance de l'autre et la poursuite du bien commun*. Ces objectifs sont bien mentionnés par la Cour, mais ils sont ramenés à l'affirmation du principe d'égalité des personnes en valeur et en dignité. La Cour poursuit en précisant que le Québec cherche de cette façon à « inculquer à tous les élèves un esprit d'ouverture à la diversité ainsi que le respect de l'autre » (§ 11). Ce passage est crucial dans l'économie du jugement en ceci que, dans la suite du propos, la Cour parlera constamment des objectifs du programme ÉCR comme étant soit la « promotion du respect de l'autre et [l']ouverture à la diversité » (§ 56), soit « la promotion de la tolérance et du respect des différences » (§ 32). Ces formulations reviennent constamment, comme s'il s'agissait véritablement des objectifs fondamentaux du programme ÉCR. Or, bien que ces éléments soient très importants, les finalités du programme ÉCR ne se réduisent pas à ceux-ci.

Le programme ÉCR énonce que les finalités de la reconnaissance de l'autre et de la poursuite du bien commun contribuent à promouvoir un meilleur vivre-ensemble et à favoriser la construction d'une véritable culture publique commune. Or cela implique davantage que la tolérance et le respect des différences : on peut en effet tolérer l'autre et afficher un respect des différences sans jamais chercher pour autant à construire quoi que ce soit avec autrui. La vision d'arrière-plan du programme ÉCR n'est pas multiculturaliste. Elle engage plutôt à la construction d'un « avenir civique partagé » (Leroux, 2016, p. 122). Cela passe par la pratique du dialogue, cette autre

compétence essentielle d'ÉCR qui est pourtant négligée dans le programme de Loyola.

Dès lors qu'on s'attarde au sens des deux finalités du programme qui renvoient à la construction d'une véritable culture publique commune et qu'on en comprend la dynamique, indissociable de la pratique du dialogue, on voit mal comment il serait possible de considérer qu'enseigner le programme de remplacement proposé d'un point de vue catholique ne va pas à l'encontre des objectifs fondamentaux du programme ÉCR. En édulcorant les objectifs d'ÉCR, la Cour en arrive malheureusement à considérer qu'un programme adoptant un point de vue catholique est, en mesure de les réaliser, ce qui rendrait ce programme équivalent à ÉCR.. Il y a de quoi susciter une profonde inquiétude.

2) J'aborde plus brièvement le second point qui peut faire problème dans la mise en œuvre du programme ÉCR : le défaut d'en respecter les exigences. J'illustrerai cela en prenant pour exemple la manière de viser le développement de la troisième compétence du programme, soit la compétence au dialogue. Mon commentaire ne porte pas tant sur la lecture que nous propose G. Leroux de cette troisième compétence du programme ÉCR que sur l'importance accordée dans son livre au modèle de la *philosophie pour les enfants* afin d'en faciliter le développement. Les commentaires — par ailleurs nombreux — de G. Leroux à l'endroit de cette approche du dialogue sont pour le moins très enthousiastes. Or, me semble-t-il, une certaine prudence s'impose.

Il importe tout d'abord de replacer très rapidement la question du dialogue dans l'économie d'ensemble du programme ÉCR. Bien qu'il soit un programme d'*éthique* et de *culture religieuse*, on ne saurait en rendre compte adéquatement si l'on passait sous silence la compétence au dialogue. Cette troisième compétence, dont le développement est visé par le programme ÉCR, est celle qui rend possible l'atteinte de ses finalités par la manière dont elle assure la complémentarité des deux autres compétences dans une perspective d'éducation au pluralisme et de construction d'une culture publique commune. De cela, l'ouvrage de G. Leroux rend compte de façon très convaincante. Faut-il pour autant la voir comme la « compétence fondamentale » de ce programme ? (Leroux, 2016, p. 194). Je préfère la considérer comme une compétence charnière, celle qui garantit le lien entre les autres compétences et assure la cohérence de l'édifice. La différence de vocabulaire peut sembler sans importance, mais je crois qu'il n'y a rien à gagner, au regard des finalités de ce programme, à établir une forme de hiérarchisation entre les compétences. Surtout, et j'y reviens à l'instant, lorsqu'une telle hiérarchisation peut être utilisée afin de s'éloigner des exigences du programme.

J'en arrive maintenant au point essentiel. Comme le montre avec soin G. Leroux, « la règle du dialogue est [...] fondamentalement différente [en matière de culture religieuse] de celle qui prévaut en éthique » (Leroux, 2016, p. 205). Alors que l'éthique ne trouve « sur le chemin du dialogue

aucun seuil interdit, aucune limite à ne pas franchir autre que celles consignées par les droits, le dialogue sur des questions de culture religieuse [...] s'arrête sur le seuil toujours contingent de la différence » (Leroux, 2016, p. 207), ce qui implique de « renoncer à mettre en question la croyance » (Leroux, 2016, p. 207). Les conséquences pour l'enseignant sont directes : alors que le recours au dialogue doit soutenir le travail critique de la raison dans les matières qui concernent l'éthique, il s'adressera plutôt au fait religieux en tant que fait historique et culturel. Le recours au dialogue permettra à la classe d'interroger la signification des éléments constitutifs du fait religieux, mais en évitant toute forme de remise en question critique. Dans le contexte de l'éducation au pluralisme, cette distinction entre les deux registres du dialogue est fondamentale.

On peut très certainement recourir à l'approche de la philosophie pour les enfants pour aider au développement de cette compétence au dialogue ainsi comprise. À une condition toutefois : tant qu'on y voit une méthode — un instrument —, et non pas un modèle théorique pouvant imposer ses propres finalités aux contextes pédagogiques du programme ÉCR. Selon ma lecture, l'ouvrage de G. Leroux appuie clairement cette distinction sans toutefois qu'il en soit fait mention nulle part. Cela n'apparaissait manifestement pas comme étant nécessaire. Si j'y insiste, c'est que cette précision n'est certainement pas admise par tous ceux et celles qui œuvrent à la promotion de la philosophie pour les enfants⁵. Ce qui conduit malheureusement à ne pas respecter les exigences du programme ÉCR. On trouvera une illustration de ce que j'avance (mais il y en aurait de nombreuses autres) dans un texte récent de Mathieu Gagnon que G. Leroux mentionne à juste titre comme un des représentants importants du courant de la philosophie pour enfants au Québec et qui, par ailleurs, est professeur en didactique du programme *Éthique et culture religieuse* à l'Université de Sherbrooke. Dans ce texte, M. Gagnon avance que la capacité à penser de manière critique « devrait se retrouver également dans les éléments de contenu touchant à la culture religieuse » (Gagnon, 2016, p. 114), que la pensée critique devrait occuper davantage d'espace en culture religieuse à l'école (Gagnon, 2016, p. 116). Cela implique que l'on devrait pouvoir, en classe, « remettre en question les fondements épistémologiques ou la valeur de vérité des textes sacrés, des récits ou des croyances » (Gagnon, 2016, p. 114). Sans surprise, il est amené du même coup à questionner la posture enseignante permettant de soutenir la critique en éthique mais l'empêchant en culture religieuse. Nous sommes loin des positions avancées par G. Leroux sur ces questions.

Je réfère à cet exemple simplement pour souligner qu'en philosophie pour les enfants comme ailleurs on rencontre cette tendance largement

5. Je m'intéresse ici au cas de la philosophie pour enfants car G. Leroux en parle abondamment dans son livre. On pourrait tout aussi bien développer une argumentation similaire en ayant en tête des théories éthiques telles que l'éthique narrative ou l'éthique reconstructive.

répandue qui consiste à envisager la théorie de référence comme pouvant imposer sa propre logique aux objets et contextes de son application. Ce qui est en jeu, c'est la question du point de vue à partir duquel aborder ÉCR. En fait-on une lecture de l'*intérieur* du programme en fonction de ce qui le constitue comme projet d'éducation au pluralisme, ou en propose-t-on une lecture de l'*extérieur*, ce qui implique de le subordonner à des impératifs autres que les siens? Le livre de G. Leroux adopte le point de vue de l'intérieur. Il s'agit, à mon sens, d'un formidable travail d'interprétation *interne* du programme qui — pour reprendre une image utilisée par R. Dworkin — présente ÉCR sous son meilleur jour. Ce travail d'interprétation à partir de l'intérieur même d'une pratique sociale (le droit, chez R. Dworkin) ou d'un programme visant un projet social (ÉCR, chez G. Leroux) cherche à rendre compte de la manière la plus complète, la plus cohérente et la plus convaincante possible de son objet et du sens qu'il fait pour la société où il se déploie. Un point de vue externe sur ce même objet donne de tout autres résultats puisqu'il n'est pas assujéti aux mêmes contraintes que l'interprétation interne. Il ne s'agit plus de présenter l'objet ou la pratique sous son meilleur jour (ce qui implique un travail à la fois descriptif et normatif comme celui que nous soumet G. Leroux), mais de le modeler de manière à le faire correspondre à des impératifs qui en affectent inévitablement la nature propre. L'écart entre les résultats obtenus par ces deux démarches variera en fonction de la violence qu'imposent les finalités externes à l'objet ou à la pratique sociale.

C'est pourquoi il me paraît nécessaire de plaider pour que l'on poursuive la logique propre au pluralisme normatif, si bien présentée par G. Leroux, et ce jusque dans la manière qu'on aura de se rapporter à des cadres théoriques susceptibles de contribuer à l'atteinte des finalités du programme ÉCR. Ainsi, on ne devrait soumettre ÉCR à aucune théorie de surplomb qui entendrait réorganiser ou réorienter ÉCR. Si de nombreux modèles théoriques peuvent être mobilisés dans la mise en œuvre de ce programme — et il en va de l'intérêt d'ÉCR qu'ils soient nombreux — il importe qu'ils le soient à titre de moyens mis au service du projet d'éducation au pluralisme qui donne sens à ÉCR.

Bibliographie

- Bégin, Luc. « Le défi du pluralisme et la contestation juridique d'une formation obligatoire pour toutes et tous en Éthique et culture religieuse », *Zeitschrift für Religionskunde* — *Revue de didactique des sciences des religions*, n° 2, 2016, p. 164-176.
- École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général). 2015 CSC 12. [2015] 1 R.C.S. 613.
- Gagnon, Mathieu. « Pensée critique et respect des convictions : quelles tensions pour l'Éthique et culture religieuse? », *Zeitschrift für Religionskunde* — *Revue de didactique des sciences des religions*, n° 2, 2016, p. 103-118.

- Leroux, G. *Éthique, culture religieuse, dialogue. Arguments pour un programme*. Montréal (Québec), Fides, 2007.
- Ministère de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur (MEES), 2012. *Programme enseignement primaire. Éthique et culture religieuse*. Site gouvernemental consulté le 2 mars 2016: [http://www.education.gouv.qc.ca/fileadmin/site_web/documents/dpse/formation_jeunes/EthiqueCultRel_Primaire.pdf].

Les « objections » au cours Éthique et culture religieuse : retour sur les enjeux du débat

Stéphanie Tremblay

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038219ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038219ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Tremblay, S. (2016). Les « objections » au cours Éthique et culture religieuse :
retour sur les enjeux du débat. *Philosophiques*, 43 (2), 499–507.
<https://doi.org/10.7202/1038219ar>

Les « objections » au cours Éthique et culture religieuse : retour sur les enjeux du débat

STÉPHANIE TREMBLAY

Département de sciences des religions, UQAM
tremblay.stephanie.2@uqam.ca

Introduction

Dans son premier chapitre, *Éduquer au pluralisme: le débat*, Georges Leroux retrace les différents types d'opposition frontale au pluralisme en éducation à travers les trois objections emblématiques adressées au programme Éthique et culture religieuse (ECR). Ces trois courants critiques représentent des postures assez différentes, de par les acteurs qui les portent et leurs préoccupations politiques, éducatives et philosophiques, mais qui convergent en même temps sur d'autres aspects, notamment dans leur nostalgie d'une forme plus homogène de la « culture publique commune » ou de la « québécoisité ». Nous proposons ici de revenir brièvement sur chacune de ces objections en mettant l'accent sur les convergences sociologiques de ces trois discours, eu égard à la conception normative des relations entre religion et politique, et du lien social. Après avoir défini l'horizon commun de ces critiques, nous nous pencherons plus spécifiquement sur les objections catholiques à la formation en « culture religieuse », qui à notre sens, s'inscrivent dans deux logiques argumentaires fondamentalement différentes, dont les rapports au pluralisme ne peuvent être confondus.

Trois objections, un horizon commun

Pour Leroux, les trois catégories d'objection au cours ECR partagent un refus d'adhérer à l'argumentaire étayant les deux finalités du programme, soit la « reconnaissance de l'autre » et la « poursuite du bien commun »¹. La première, écrit Leroux, renvoie à des considérations relatives à la liberté de conscience et de religion, selon lesquelles « le programme résulterait d'une conception de la sécularisation reposant sur des fondements philosophiques inacceptables, en particulier le *relativisme*, perçu comme la doctrine fondamentale orientant le programme tant dans le domaine religieux que dans le domaine moral². Cette position est à la fois associée à des parents catholiques militant pour l'exemption de leurs enfants du cours ECR, dont ceux

1. Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport (2008). *Programme Éthique et culture religieuse. Enseignement secondaire*. Québec, gouvernement du Québec, <http://www.education.gouv.qc.ca/programme-ethique-et-culture-religieuse/>

2. Georges Leroux, *Différence et liberté*, Montréal, Boréal, 2016, p. 68.

qui ont plaidé leur cause jusqu'en Cour suprême en 2012³, et au Collège Loyola de Montréal, qui a obtenu le droit de cette même instance, en 2015, d'enseigner un programme « équivalent » à celui d'ECR, en cohérence avec son éthos catholique⁴. Une deuxième catégorie d'objections, nous dit Leroux, concerne les acteurs dans la mouvance du Mouvement laïque québécois et de ses acolytes, un groupe fermement opposé à toute présence du religieux dans la sphère publique, qui s'oppose à un enseignement culturel des religions à l'école depuis les premiers débats sociaux sur la question en 1999. En dernier lieu, Leroux repère les objections relatives « aux conséquences idéologiques et politiques du programme, perçues par certains comme porteur d'un endoctrinement multiculturaliste » et donc, comme un vecteur potentiel de « dénationalisation », selon l'expression de Mathieu Bock-Côté.

Ces trois catégories d'objection incarnent chacune à leur manière, comme le montre bien Leroux, un parti pris contre le pluralisme en éducation, mais en déployant un argumentaire passablement différent. C'est probablement dans le cas de la critique laïciste que l'on retrouve la disqualification la plus visible du religieux en tant que réservoir de « croyances ». Dans cette position, dont la filiation remonte directement à la philosophie des Lumières et au paradigme de la sécularisation⁵, la religion est associée à un pendant de la méconnaissance, à une forme d'obscurantisme vouée à une disparition complète dans la modernité avancée. Cette vision « anticléricale » de la laïcité⁶, au fondement de la conception française de la séparation entre l'Église et l'État, est donc porteuse d'un profond mépris pour la religion, perçue comme un reliquat de la tradition, un signe de faiblesse, voire de crédulité et d'ignorance. Sur le plan éducatif et politique, cette conception préconise ainsi un effacement de la religion dans les institutions publiques et les lieux de délibération collective, n'étant pas perçue comme une ressource compatible avec la « raison publique », universelle.

L'objection nationaliste repérée par Leroux se rapproche quant à elle de la laïcité de « foi civique », définie par Milot⁷, qui tend à mettre en concurrence les valeurs portées par les traditions religieuses et celles de la société politique. À la différence de la critique précédente, le point focal de cet argumentaire ne concerne pas tant le statut épistémologique de la religion que le risque de dissolution *ad hoc* de la majorité découlant de l'imposition d'une conception relativiste du religieux. Comme le fait remarquer Leroux,

3. Comme le rapporte Leroux, dans la note 5 de la page 66 de son ouvrage, la Cour suprême a rejeté la plainte du couple Lavallée-Jutras de Drummondville au nom des obligations de l'État québécois en matière d'éducation publique.

4. Pour plus de détails, voir la note 6 de la page 67 de l'ouvrage de Georges Leroux.

5. Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 89-93.

6. Micheline Milot, *La laïcité en 25 questions*, Montréal, Novalis, 2008, p. 50-54.

7. *Ibid.*, p. 58-62.

cette critique n'entretient pas un rapport clair à la religion majoritaire, mais, dans plusieurs cas, celle-ci n'est pas discréditée dans la mesure où elle apparaît comme un marqueur objectif de la mémoire collective, chère aux tenants de cette position⁸. Fait intéressant : cette objection est souvent exprimée dans un champ sémantique apparenté à l'imaginaire du complot, qui suggère que l'État québécois aurait tenté d'« endoctriner » les enfants à l'idéologie multiculturaliste. Cette tangente est particulièrement claire dans l'extrait suivant, tiré de l'« étude » de Joëlle Quérin⁹ sur le programme ECR par Leroux¹⁰ : « Le programme a été préparé par l'État québécois en vue d'une "transformation radicale de la société québécoise en la reprogrammant à partir du logiciel idéologique du multiculturalisme". » Or, comme le soulignent Bronner¹¹ et d'autres¹², cet argumentaire qui passe rarement au crible de l'examen des faits tend à justifier les idéologies les plus extrêmes, y compris certaines formes de nationalisme identitaire, la xénophobie et le racisme, qui entretiennent à des degrés divers un rapport étroit à l'« imaginaire du complot mondial » censé rendre compte de l'histoire et de la politique.

Enfin, les objections catholiques au programme ECR, en particulier celles exprimées par le couple Lavallée-Jutras, représentent un cas de figure particulier. En effet, les parents de Drummondville souhaitent reconstruire un espace privé encapsulé, selon une sorte d'« utopie pratiquée¹³ », qui leur permettrait de vivre à l'échelle de la famille une éducation centrée sur ses valeurs catholiques. Paradoxalement, leur position inflexible en faveur d'un *opting out* de l'éducation libérale au pluralisme ne les empêche pas d'utiliser les outils juridiques du libéralisme politique, la liberté de conscience et de religion, pour revendiquer leur droit à l'exemption.

Malgré leurs différences, ces trois figures de la négation du pluralisme ont en commun une crainte d'effritement du lien social, de l'anomie, dans un contexte où se multiplieraient les « particularismes » religieux et où disparaîtrait tout horizon commun, qu'il soit laïque, national ou existentiel. Certes, le pluralisme a des effets dissolvants sur les croyances collectives, comme le souligne Willaime¹⁴ :

8. Mathieu Bock-Côté, « Les derniers cathos », *Le Journal de Montréal*, 2 juillet 2016, [<http://www.journaldemontreal.com/2016/07/02/les-derniers-cathos>]

9. Joëlle Quérin, *Le cours Éthique et culture religieuse. Transmission de connaissances ou endoctrinement ?* Montréal, Institut de recherche sur le Québec, 2009.

10. Leroux, *Différence et liberté*, p. 112.

11. Gérald Bronner, *La démocratie des crédules*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

12. Jérôme Jamin, *Imaginaire du complot. Discours d'extrême droite en France et aux États-Unis*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009.

13. Henri Desroche, *Communismes religieux*, Encyclopaedia Universalis, 2016, [<http://www.universalis.fr/encyclopedie/communismes-religieux/>]

14. Willaime, *Sociologie des religions*, p. 102.

couplé à une perte de plausibilité culturelle du religieux, [le pluralisme] accentuera la relativisation de celui-ci : la simple juxtaposition de cultures religieuses diverses au sein d'une même société contribue à relativiser la vérité de chacune d'elles et accentue le processus d'individualisation de la religion.

Ce faisant, il contribue nécessairement à diluer les valeurs substantives — religieuses ou nationales — traditionnellement partagées par tous. Cette observation est partagée par Berger¹⁵ qui ajoute que la modernité tend à pulvériser les « structures intermédiaires », référant aux lieux de socialisation porteurs de sens pour l'individu, dont la famille, le voisinage et les associations de la société civile, laissant alors les individus désemparés, devant une anomie profonde. Même si elle n'est pas explicite dans les trois objections, cette peur du « vide » et de la rupture du lien social ressort de différentes manières de chacun de ces argumentaires, qui refusent de croire qu'une éducation au pluralisme puisse assurer la « poursuite du bien commun » ou que le cours ECR reconstruise une « structure intermédiaire » valide.

Deux objections catholiques, une vision opposée du pluralisme

Or, si on se penche plus spécifiquement sur les deux types d'objection catholique au programme ECR, qui ont donné lieu aux deux causes entendues en Cour suprême en 2012 et en 2015, on peut constater qu'elles ne s'articulent pas autour des mêmes enjeux ni ne visent les mêmes finalités. Nous ne considérons donc pas, comme Leroux, qu'elles se répercutent de la même manière sur le fait pluraliste et l'universalité démocratique. Ce dernier écrit en effet que « l'objection communautariste catholique », qui recouvre à la fois la position du couple Lavallée-Jutras et celle du Collège Loyola, renvoie à « un passé idéalisant, qui refuse de prendre en compte les conséquences de la modernité dans des sociétés comme la nôtre. On peut certes se sentir nostalgique de ces communautés homogènes et fortement ritualisées, soumises à une autorité unique, mais qui contestera que ces communautés ne sont pas l'habitat type du Québec d'aujourd'hui ?¹⁶. » Si cette interprétation qualifie précisément, à notre sens, la vision que nous décrivions même comme « fondamentaliste » des parents catholiques, elle nous semble décalée par rapport à celle de Loyola, qui ne s'oppose pas aux finalités de l'éducation au pluralisme, mais souhaite l'appuyer sur un « particularisme universel¹⁷ ».

15. Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books.

16. Leroux, *Différence et liberté*, p. 90.

17. Barnaby Riedel, « Universal Particularism: Making an Ethical Islamic School in Chicago », in M. Minow *et al.*, dir., *Just Schools*, New York, Russell Sage Foundation, 2008, p. 132-165.

Le couple Lavallée-Jutras et le refus « fondamentaliste » de la modernité

La plainte du couple Lavallée-Jutras, entendue en Cour suprême, allègue que le cours ECR entraîne des préjudices graves sur leur enfant, allant jusqu'à menacer sa liberté de conscience et de religion, dans la mesure où ce programme « aborde le phénomène religieux dans le cadre d'un cours qui prétend à la « neutralité » », mais qui exposerait en réalité « au courant philosophique mis de l'avant par l'État : le relativisme¹⁸ ». Cette allégation n'est pas unique au cas du cours ECR ni exclusive au contexte québécois. De nombreuses plaintes de ce genre ont notamment été entendues aux États-Unis, notamment la populaire cause *Mozert vs Hawkins County* (1983), dans laquelle un groupe de parents du comté de Hawkins au Tennessee a allégué que le programme de lectures obligatoires prévu au programme scolaire public violait la liberté de conscience et de religion de leurs enfants, au sens où le contenu des lectures proposées (dont *The Wizard of Oz*, *Macbeth* et *The Diary of Anne Frank*) exposait les enfants à des visions du monde concurrentes à celles de leurs parents, notamment quant au rôle des femmes. Selon la logique argumentaire déployée par les parents de Hawkins County, l'exposition neutre à différentes visions du monde à travers les lectures prescrites dissimulait un pernicieux mécanisme de reproduction sociale d'une philosophie libérale individualiste. Comme le souligne Stolzenberg dans son analyse de cette cause :

In their eyes, the standpoint of neutrality estranged the children from their parents' tradition by turning religious absolutes into matters of personal opinion. The schools seemingly objective appeal to individual reason plainly inculcated the values of individual choice, toleration and reason, values that rather than transcending culture, derive from and reproduce, liberal, pluralist society¹⁹.

Ainsi, dans cette logique argumentaire, qui structure aussi le discours des parents de Drummondville, la « neutralité » n'est pas neutre, mais induit une position relativiste dans l'univers du croire, incompatible avec une position croyante « absolue », comme si laisser le choix constituait déjà, en soi, un choix.

Cet argumentaire a fleuri aux États-Unis entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, avec la montée du fondamentalisme évangélique, qui critiquait « l'humanisme séculier » (*secular humanism*), considéré comme un catalyseur de la dilution morale de la société, ferment d'athéisme, favorable à l'enseignement du darwinisme et cherchant à créer un « nouvel ordre

18. S. L. c. *Commission scolaire des Chênes*, Cour suprême du Canada, 2012, p. 251. <http://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/7992/index.do>

19. Nomi Maya Stolzenberg, « *He Drew a circle That Shut Me Out* » : *Assimilation, Indoctrination and the Paradox of a Liberal Education*, Harvard Law Review, Vol. 106, no. 3, 1993, p. 612.

social » socialiste²⁰. Forgée comme une catégorie discursive idéologique opposée à celle dans laquelle la religion est souvent socialement située, l'expression a été popularisée entre autres par Schaffer, dans ses ouvrages *How Should We Then Live?* (1976) et *Whatever happened to the Human Race?* (1979), et par LaHaye, dans *The Battle for the Mind* (1980), après avoir surgi en réaction à la publication du manifeste *Humanist Manifesto I*, par un groupe d'intellectuels américains, en 1933. Même si quelques philosophes se sont eux-mêmes définis comme tels (dont l'un des cosignataires du manifeste, John Dewey), l'étiquette d'« humaniste séculier » a principalement été accolée de l'extérieur par les fondamentalistes opposés à toute forme de pensée inscrite dans une vision du monde libérale ou individualiste. Ce mouvement de retour aux sources a coïncidé au début du xx^e siècle avec une certaine sécularisation interne de l'évangélisme protestant, à la suite de l'importation aux États-Unis de nouvelles méthodes de critiques exégétiques (*Higher criticism*) ébranlant l'autorité des textes sacrés²¹. À cette crise interne, qui a catalysé l'inerrance biblique (lecture littérale de la Bible) s'est ajouté un ensemble de mutations sociales plus larges, qui ont accentué l'érosion du traditionalisme évangélique, dont l'urbanisation et l'immigration accélérées, l'essor du darwinisme bouleversant la conception traditionnelle de la science (comme explication des Mystères divins), et l'évangélisme social, reléguant à l'arrière-plan certains pans de la métaphysique religieuse²². Ainsi, la critique fondamentaliste de l'humanisme séculier récuse à la fois la sécularisation de la religion, en vertu de laquelle le dogme est plus volontiers critiqué, et les valeurs socioculturelles ambiantes, au profit d'un certain conservatisme moral²³.

Au Québec, les appelants à la Cour suprême ne convoquent pas directement l'expression consacrée d'humanisme séculier, mais définissent plutôt l'idéologie du programme comme « relativiste ». Or, comme le précise le juge de la Cour suprême : « Malgré sa sincérité, leur opinion [des parents] selon laquelle un relativisme moral fondamental constitue la caractéristique essentielle de ce programme n'est pas suffisante pour établir une violation de la Charte canadienne ou de la Charte québécoise²⁴. » Les parents objectent de plus, comme dans la cause américaine précitée, que « l'exposition des enfants à différents faits religieux crée de la confusion chez ces derniers. La confusion ou le "vide" résulterait de la présentation, sur un pied d'égalité, de

20. Moktar Ben Barka, *Les nouveaux rédempteurs. Le fondamentalisme protestant aux États-Unis*, Genève, Éditions de l'Atelier-Labor et Fides, 1998.

21. Ibid. Stolzenberg, "He Drew a circle That Shut Me Out": Assimilation, Indoctrination and the Paradox of a Liberal Education, p. 615.

22. Ben Barka, *Les nouveaux rédempteurs. Le fondamentalisme protestant aux États-Unis*, 1998.

23. Olivier Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

24. S. L. c. Commission scolaire des Chênes, 2012, p. 259-260.

croyances différentes²⁵. » Ce « vide » fait directement référence, comme dans le cas américain de 1983, à une trame sociale dépassant largement le cadre scolaire, qui est le fait des sociétés sécularisées et pluralistes, où s'affrontent différentes conceptions de la vie bonne. Mais, comme argue le juge : « l'exposition précoce des enfants à des réalités autres que celles qu'ils vivent dans leur environnement familial immédiat constitue un fait de la vie en société²⁶ ».

On voit ainsi clairement, à travers les arguments du couple Lavallée-Jutras, bien décrits par Leroux, les indicateurs d'une critique « fondamentaliste », au sens où elle exprime un refus du statut marginal de la religion dans la société et n'accepte pas la confrontation à d'autres visions du monde à travers l'École, nécessairement plurielle dans ce nouveau contexte.

Le Collège Loyola et le catholicisme comme « particularisme universel »

À la différence de celle du couple de Drummondville, la demande d'exemption au cours ECR du collège Loyola, qui réclamait en réalité le droit d'adapter le contenu du programme à la perspective confessionnelle de son établissement catholique, ne s'oppose pas frontalement aux finalités pluralistes de l'ECR. En fait, la décision de la Cour suprême autorise le Collège, comme il le souhaite, à enseigner la doctrine et les croyances éthiques catholiques du point de vue catholique, tout en exposant les croyances et les normes éthiques d'autres religions « de manière objective et respectueuse²⁷ ». De plus, le jugement précise que

les enseignants de Loyola devront s'assurer que le débat a lieu dans un climat de respect, mais, lorsque le contexte de la discussion en classe l'exigera, ils pourront préciser en quoi consistent les convictions catholiques, les raisons pour lesquelles les catholiques y adhèrent et les raisons pour lesquelles d'autres propositions éthiques ou doctrinales sont incompatibles avec ces convictions²⁸.

Il ne s'agit donc pas vraiment dans cette requête d'une négation du pluralisme, comme dans la vision précédente, mais davantage d'un « traitement » de la diversité au prisme d'une perspective confessionnelle. Ce type de vision de l'éducation est souvent mis de l'avant, comme je l'ai déjà montré²⁹, dans les écoles confessionnelles du Québec qui cherchent à transmettre certaines valeurs « universelles » grâce au véhicule d'une lignée croyante particulière. En effet, dans les trois écoles juive, musulmane et Steiner que j'ai observées dans la grande région de Montréal, la reproduction d'une orientation confessionnelle (ou spirituelle) ne s'est pas révélée incompatible avec la for-

25. *Ibid.*, p. 254-255.

26. *Ibid.*, p. 237.

27. *Loyola c. Québec*, Cour suprême du Canada, 2015, p. 621, <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/14703/1/document.do>

28. *Ibid.*

29. Stéphanie Tremblay, *Les écoles juive, musulmane et Steiner. Pluralité des voies éducatives*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2014.

mation de citoyens ouverts au pluralisme de la société ambiante. Par exemple, à l'école Steiner, une conception implicite de la citoyenneté s'exprimait à travers la « moralité » vécue en classe, articulée autour de valeurs chrétiennes redéfinies dans leur portée « universelle », telles que l'« amour des autres », le « respect de la nature » et l'« empathie »³⁰. De même, à l'école musulmane, les enseignants privilégiaient une double allégeance à l'« oumma » musulmane et à la société québécoise et canadienne, en s'appuyant sur des valeurs présentées comme « musulmanes » (ex. respect des parents et des amis, politesse, sensibilité écologique, etc.), mais laissant voir en même temps une forte adaptabilité de la religion aux contingences sociales. À l'école juive, les discours éducatifs valorisaient à la fois une forte intégration communautaire, en même temps qu'ils insistaient sur une vaste ouverture cognitive et normative à la diversité religieuse, que ce soit par des débats sur l'existence de Dieu, les rapports entre religion et science ou des discussions sur le hijab et d'autres signes religieux. Dans ce cas, l'ouverture était en quelque sorte médiatisée par le judaïsme, qui devenait une voie privilégiée vers la rencontre de l'autre. Ainsi, il semble que, dans certains contextes scolaires,

le vecteur religieux ou spirituel [...] représenterait une sorte de « sésame » pour l'apprentissage de l'ouverture à l'autre. Qu'il s'agisse du christianisme ou de l'anthroposophie, de l'islam ou du judaïsme, ces références comportent une trame commune de valeurs civiques et morales [...] cette connexion à l'absolu semble rendre moins faillibles les valeurs dans lesquelles on croit. Elle postule aussi, plus ou moins implicitement, que le développement de sa propre identité religieuse ou spirituelle constitue un préalable à l'ouverture et à la compréhension de l'autre³¹.

Dans cette vision certes communautarienne de la société, mais pas fondamentaliste en ce qu'elle ne renonce pas à une éducation au pluralisme, on ne voit donc pas de contradiction entre « particularisme » et « universalité ». Il me semble que cette conception du rôle de la religion dans le lien social se rapproche d'ailleurs de l'argument proposé par Leroux sur le pouvoir critique et conceptuel des religions. En se référant aux travaux de Diane L. Moore, l'auteur suggère en effet que les visions religieuses du monde peuvent générer des « cadres conceptuels alternatifs », sur lesquels peut s'appuyer une critique des fondements normatifs implicites de la culture dominante. Dans cette perspective, il suggère que la connaissance des religions peut favoriser « l'imagination culturelle » (*cultural imagination*) en ce qui concerne l'action humaine et la liberté, en rendant possible « l'examen d'approches, voire de solutions plus justes ou tout simplement plus humaines à des problèmes sociaux complexes³² ». L'émergence de cette imagination culturelle se

30. *Ibid.*, p. 259.

31. *Ibid.*, p. 261.

32. Leroux, *Différence et liberté*, p. 82.

limite-t-elle nécessairement à une connaissance objective des religions ou bien peut-elle transiter par une posture confessionnelle ouverte à la diversité religieuse ? Il semble que la décision de la Cour suprême suggère, au regard du cours ECR, la plausibilité de la deuxième solution.

Conclusion

Ainsi, si les trois catégories d'objection au cours ECR convergent quant à leur réticence à adopter une conception pluraliste du lien social, faisant d'une certaine manière le deuil d'une culture commune substantive, qu'elle soit nationaliste, laïque ou religieuse, nous avons vu que les critiques catholiques recouvrent deux types d'argumentaires passablement différents. La posture des parents de Drummondville se caractérise en effet par une absence de compromis à l'égard du cours, et plus largement, du fait pluraliste, alors que la position de Loyola accepte d'aller à la rencontre de l'altérité, dans la mesure où cet enseignement passe par un ancrage confessionnel. Indépendamment de la réponse apportée par la Cour à cette requête, l'objection de Loyola, qui ne coupe pas les ponts avec le pluralisme mais propose d'y apporter des ajustements, pose la question des limites de la tolérance libérale. Le modèle d'éducation au pluralisme préconisé au Québec peut-il imposer une présentation neutre et objective des différentes visions du monde, au prix de limiter la tolérance des individus ou des groupes qui s'y opposent, ou bien peut-il s'ajuster à différentes conceptions du pluralisme (entre autres à celle de Loyola) au nom de ses propres principes d'ouverture et de tolérance ? La question, délicate, mérite d'être posée.

Réponses à mes critiques

Georges Leroux

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande

Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038220ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038220ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Leroux, G. (2016). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 43 (2), 509–516.

<https://doi.org/10.7202/1038220ar>

Réponses à mes critiques

GEORGES LEROUX

Le Rapport de la Commission Parent, déposé en 1963 et 1964, et le rapport des États généraux sur l'éducation, publié en 1996, constituent les documents fondateurs du système public d'éducation québécois. Ces deux rapports ont posé les principes fondamentaux qui ont été à la base des institutions du Québec moderne, en particulier les cégeps et les écoles secondaires polyvalentes. S'il faut en rappeler ici l'importance, c'est que, parmi les principes mis de l'avant dans ces rapports, la priorité de l'éducation normative, d'une part, et la laïcité, d'autre part, occupent une place privilégiée : ces principes sont les piliers de la philosophie publique de l'éducation qui a servi de guide à toutes les réformes qui se sont succédé depuis la Révolution tranquille.

La place de l'éducation normative, fortement accentuée dès le Rapport Parent par le maintien de l'enseignement de la philosophie au sein du dispositif de la formation générale des cégeps, a été confirmée en 2005, dans le texte « Orientations ministérielles » qui mettait en place le nouveau programme *Éthique et culture religieuse*, implanté à la rentrée de 2008 pour le cours primaire et le cours secondaire. La laïcité connut une histoire beaucoup plus complexe et surtout plus lente, dans la mesure où ce principe n'intervient comme principe directeur du système public qu'à compter du processus de déconcessionnalisation réalisé en plusieurs étapes et conclu par le rapport du Groupe de travail, présidé par Jean-Pierre Proulx et publié en 1999 sous le titre « Laïcité et religions. Perspectives nouvelles pour l'école québécoise ». Ces deux principes sont convergents. On peut faire valoir en effet que la décision de maintenir un cursus complet, dans lequel la réflexion critique et l'apprentissage du jugement sont présents dans la formation des jeunes de la première année du primaire à la fin des études collégiales, n'aurait pas la même cohérence si elle n'était soutenue par un principe de laïcité qui impose au système public un devoir de neutralité et de respect de l'égalité. Le résultat le plus important de la déconcessionnalisation demeure sans contredit l'approfondissement de cette cohérence, manifeste notamment dans le caractère continu de l'enseignement de la philosophie, principalement représentée par la discipline de l'éthique à tous les niveaux d'étude. Au terme de cette évolution, on peut affirmer sans hésitation que, au sein des démocraties occidentales, le système québécois d'éducation est celui où l'apprentissage de la réflexion critique est le mieux élaboré et le plus soutenu, et où la priorité d'une éducation normative est la mieux respectée.

Une telle structure nous impose le devoir de travailler à la justifier dans tous les contextes sociaux où l'éducation normative rencontre de nouveaux défis. C'est le sens de mon effort, et je remercie mes critiques de le souligner. Le pluralisme croissant de notre société, qui résulte autant d'une diversité

réelle sur le plan social que d'une pluralité de conceptions de la vie bonne et de la justice, sur le plan purement normatif, donne à cette exigence un relief qui demeurerait insoupçonné il y a à peine dix ans. C'est dans ce contexte que le débat autour du programme ÉCR a pris forme et que la complexité des arguments mis de l'avant par divers interlocuteurs a conduit à faire retour sur les principes de philosophie publique sur lesquels nous nous appuyons. Nous constatons en effet que ces principes ne reçoivent pas une interprétation unanime chez tous les critiques du programme.

Parmi les remarques très riches qui sont adressées ici à ma présentation du programme ÉCR, mais aussi au programme parallèle *Histoire et éducation à la citoyenneté*, je souhaite d'abord retenir celles qui ont trait à des divergences d'interprétation du principe de priorité normative, d'une part, et de la laïcité, d'autre part. Ces critiques se concentrent surtout sur le programme ÉCR, mais je crois nécessaire de rappeler que ma réflexion concerne également, dans un objectif de citoyenneté partagée, la construction d'une culture publique commune et l'évolution d'une structure canonique pour toutes les étapes du système d'éducation, ce qui ne peut manquer d'avoir des effets sur notre conception du rôle des enseignants dans notre système. Passeurs culturels, comme y insistait Fernand Dumont, ils sont aussi des maîtres critiques. J'y reviens plus bas.

1.

J'aborde en premier lieu la question concernant les écueils relatifs aux finalités du programme, et en particulier le danger d'une reconnaissance de l'autre fondée sur une connaissance purement historique et factuelle des systèmes symboliques et normatifs. Si, comme Maryse Potvin le fait remarquer justement, cette connaissance se détache des contextes sociaux dans lesquels ces systèmes ont été construits, et où ils demeurent en évolution, ne risque-t-on pas de transmettre aux jeunes une culture indifférente au tissu social dans lequel les croyances et les pratiques vivent, entrent en conflit et se transforment continuellement? Une connaissance purement factuelle, voire encyclopédique, peut en effet mener tout droit à une présentation essentialisante, aveugle sur les conflits, les inégalités et les discriminations de toute nature qui caractérisent la vie sociale. Les exemples de cette critique sont très nombreux, et ils peuvent être repris de toutes les traditions religieuses comme de tous les systèmes éthiques. Nul ne voudrait, par exemple, que le judaïsme demeure figé dans une présentation qui le ramène, comme dans les travaux de Max Weber ou de Hermann Cohen, à l'essence de la loi de la Torah et à la doctrine de l'élection. Ces idéaux types font ultimement écran à son histoire sociale et politique, de l'antisémitisme moderne au sionisme politique contemporain.

Ce risque de « réification des identités », qui affecte tous les systèmes de croyances, est réel et ne doit pas être sous-estimé. Il concerne également le dialogue critique quant aux enjeux éthiques, dont la réalité sociale n'est

pas un contexte détachable, mais au contraire une dimension pleinement articulée aux constructions des questions morales dans des situations sociales toujours déjà concrètes et particulières. Je suis donc entièrement d'accord avec ces remarques sur le caractère dynamique des systèmes religieux et normatifs, et sur la nécessité d'en tenir compte dans l'enseignement du programme ÉCR et dans la formation des enseignants. Cette remarque, j'y insiste, vaut aussi pour l'enseignement de la philosophie au niveau collégial, où aucun système philosophique ne saurait être discuté hors du contexte qui l'a rendu possible.

Comment faire pour que les analyses des sciences sociales, nécessaires pour donner à cette dimension toute la concrétude nécessaire, soient présentes dans le programme et dans l'enseignement ? Cette question ouvre une série de réflexions, présentes dans les remarques de Richard Vaillancourt sur l'éducation à la citoyenneté et l'extension du dialogue critique et rationnel. Ces remarques renforcent les précédentes, dans la mesure où elles se situent sur le même plan : le dialogue critique s'adresse en effet d'abord à ce qui est historique et social, et non pas à ce qui est intemporel, et il constitue l'instrument le plus ajusté à la nécessité de faire déboucher les connaissances de premier niveau sur la réalité sociale. De la même manière en effet qu'on doit intégrer dans la connaissance des croyances et des normes tout ce qui les relie à leur enracinement social, on doit également pouvoir les critiquer dans toutes les dimensions de leur réalité normative. Or, dans ma compréhension des finalités du dialogue, certaines limites s'appliquent, et M. Vaillancourt les analyse très justement.

Je reconnais que son analyse est d'une grande lucidité, mais je n'en tire pas les mêmes conclusions que lui. S'il est vrai que la finalité civique du programme exige une pratique authentique du dialogue critique, je ne crois pas impossible que cette exigence puisse se réaliser dans le cas de la culture religieuse. J'ai tenté de justifier à cette fin une différence substantielle entre le dialogue centré sur la réflexion éthique, et le dialogue centré sur la culture religieuse. Dans les deux cas, l'exigence kantienne du respect me semble préalable, mais elle ne reçoit pas la même interprétation selon qu'il s'agit d'enjeux moraux ou de croyances religieuses. En évoquant l'idéal d'une sympathie herméneutique, que je reprends principalement de la pensée de Gadamer sur la bienveillance, je propose de limiter la perspective critique sur la culture religieuse à l'exercice d'une compréhension du sens, et d'éviter de lui donner l'extension épistémologique qui caractérise le dialogue éthique. Cette différence conduit-elle à une contradiction ?

Les liens des positions morales à des prémisses relevant de la croyance religieuse sont certes importants, mais ces liens ne sont pas tous du même degré. On peut distinguer par exemple une prémisse métaphysique, comme l'existence de l'âme, qui peut constituer un axiome dans la discussion de l'aide médicale à mourir, d'une prémisse plus faible, comme la valeur de la fidélité, justifiable autant sur le plan de la morale autonome que par la doc-

trine d'une religion particulière. Je crois possible de dialoguer de manière rationnelle sur une position morale articulée sur une croyance religieuse en faisant ressortir justement ce lien fondationnel de la morale et du sacré, tel qu'il apparaît dans la réflexion éthique. Ces deux sphères ne sont distinctes que dans la pointe la plus métaphysique de leurs exigences, notamment pour tout ce qui concerne les questions de théologie morale. C'est ce lien qui permet en effet de mesurer l'extension de la rationalité dans la justification d'une norme, par exemple dans le cas de la compassion.

Si, pour m'en tenir à cet exemple, l'idéal moral de la compassion ne trouve sa justification que dans la croyance en la réincarnation, comme on peut le soutenir dans le cas du bouddhisme, alors la limite du dialogue rationnel est en effet vite atteinte, car la croyance marque le seuil où l'exercice du respect doit demeurer absolu. Mais si cet idéal peut, à divers degrés, être détaché de sa justification religieuse, alors le dialogue critique peut être mené jusqu'à son principe et éclairer à rebours la distance qui sépare l'idéal moral de son fondement religieux. Je ne peux donc sur ce point que marquer mon accord avec l'objection sur le plan de l'extension du dialogue relatif à la dimension normative de la culture religieuse, mais je soutiens que cette extension connaît des degrés, et que la conscience de ces degrés fait partie de la finalité dialectique de l'enseignement de l'éthique. Pour les croyants, cette prise de conscience constitue le vecteur le plus dynamique de leur réflexion : c'est en effet en mesurant le degré de justification que la norme manifeste sa plus ou moins grande autonomie par rapport à la croyance religieuse.

Dans l'exemple que mon objecteur me soumet, la justification de la priorité des démunis est exprimée de manière absolue : elle est, selon un des interlocuteurs présents dans cet exemple, fondée sur la foi en Dieu et le commandement de la charité. Il me semble que dans cet exemple le dialogue permet au contraire de révéler la prémisse métaphysique du commandement divin et, ce faisant, de fournir à chacun le moyen de mesurer ce qui sépare la croyance de la conviction morale justifiée. Tout ce qui demeurera injustifiable rationnellement ne trouvera son fondement que dans la croyance. Dans l'exemple de la charité, les justifications sont convergentes et superposées, ce qui ne saurait surprendre dans le cas d'une doctrine morale universelle. Un exemple plus difficile serait celui de l'aide médicale à mourir, dans lequel la prémisse métaphysique n'est pas convergente, et c'est dans ce type de cas que l'exercice du respect absolu doit être prescrit. Cette aide est-elle moralement justifiable ? Si aucune éthique ne parvient à fonder un consensus universel et qu'une croyance s'y oppose, la différence entre l'exercice de la critique et l'exercice du respect revêt toute son importance. Il appartient certes au programme collégial de philosophie de donner à cet exercice un prolongement formel, car aucune prémisse métaphysique ne peut être soustraite au travail de la raison, mais reconnaissons que, même dans le dialogue critique de la philosophie, des limites sont introduites par les croyances des jeunes : cet enseignement demeure celui du différend, du questionnement, du

doute, et non celui de l'endoctrinement. Les étudiants musulmans à qui l'on présente la doctrine nietzschéenne de la mort de Dieu ont le devoir d'accepter de la considérer rationnellement, mais ils ont aussi le droit de la rejeter au nom de leur foi. Autrement, la liberté religieuse serait privée de fondement, une conséquence que ne redoutent pas toujours les militants athées qui croient possible d'y reconnaître une position dictée par la laïcité. Ce n'est évidemment pas ma position.

Si tous ces éléments doivent être présents, autant la réalité sociale que la critique rationnelle dans toute son extension, ce ne peut être à mon avis que par le renforcement des finalités sociales et civiques du programme (tout comme de l'enseignement collégial de la philosophie): le contexte social exige en effet que la finalité civique de ces enseignements soit explicitée de manière précise et rigoureuse dans son rapport aux principes qui soutiennent notre système. La reconnaissance de l'autre n'est pas une finalité figée, pas plus que la poursuite du bien commun: ces deux finalités sont pleinement civiques, et notre défi aujourd'hui est de donner à cette interprétation de nos principes une réelle légitimité dans notre compréhension de la philosophie publique qui nous inspire. De la même manière, c'est en raison de la finalité civique de reconnaissance que le dialogue doit être pratiqué dans son extension la plus grande: le respect dû à la croyance, j'y insiste, concerne d'abord l'ensemble des prémisses de nature métaphysique qui demeurent inaccessibles à la raison. Ces prémisses sont au fondement de tous les systèmes religieux et, dans la mesure où elles relèvent de la croyance, elles exigent le respect. Les seules limites que nous pouvons imposer à cette exigence sont celles qui découlent des principes de nos chartes de droits, en particulier tout ce qui concerne l'égalité et la dignité des personnes.

2.

J'aborde plus brièvement en deuxième lieu les questions tributaires du débat sur le principe de laïcité. Comment l'enseignement de la culture religieuse et de l'éthique dans un programme public est-il susceptible de contrevenir aux exigences de la neutralité de l'État? Ces questions sont différentes de celles qui concernent la priorité de l'éducation normative, car elles concernent principalement des demandes d'accommodement. Tel est le cas du recours du collège Loyola, introduit par les jésuites anglophones. Dans plusieurs des commentaires rendus publics à la suite du jugement de la Cour suprême du Canada, on a déploré que la Cour ait accepté une demande d'exception: selon ce jugement, Luc Bégin le rappelle ici avec clarté, Loyola peut présenter au ministère de l'Éducation du Québec un programme dont la perspective demeure confessionnelle, mais qu'il juge équivalent au programme public. Ce qu'implique une telle équivalence, nous ne le savons pas avec précision, car le collège n'a pas encore présenté sa proposition de programme. Le projet présenté à la Cour n'avait aucun caractère officiel. Nous savons cependant que, pour Loyola, il s'agit d'abord de maintenir la pers-

pective confessionnelle sur les contenus de culture religieuse autant que sur la réflexion éthique présentée aux élèves.

Je précise un point en ce qui concerne les doctrines éthiques des religions : Luc Bégin a raison de noter que nulle part le programme ne prescrit cet enseignement, l'apprentissage de la réflexion éthique étant proposé à partir d'une réflexion sur les principes de l'action morale. La requête de Loyola est d'encadrer cette réflexion par la présentation de la morale chrétienne, ce qui constitue indubitablement une brèche dans la laïcité explicitement revendiquée du programme, pour des raisons de neutralité. Si la Cour accepte néanmoins la demande de Loyola, c'est en raison du caractère confessionnel et privé de l'institution, tel que légitimé par la loi, car elle reconnaît par ailleurs le bien-fondé du principe de neutralité pour le programme dans les établissements publics. Luc Bégin me reproche de considérer cette position de manière trop conciliante. Nous avons sur ce point un réel désaccord, mais il se limite à la question juridique : je reconnais en effet le droit de l'enseignement privé à certains accommodements. Je suis cependant loin de penser que ces accommodements puissent aller jusqu'à l'introduction d'une perspective confessionnelle dans l'énoncé même des finalités du programme. Notre désaccord demeure difficile à préciser, dans la mesure où seul un examen du programme dit « équivalent » nous permettrait de discuter des points particuliers. Si Loyola reconnaît les finalités de construction d'une culture publique commune — Luc Bégin a raison de le souligner —, l'introduction d'une perspective confessionnelle devra être soumise à des limites précises.

Les arguments de Luc Bégin concernant les conséquences néfastes du statut d'exception illustrent les questions posées par M. Vaillancourt sur l'extension du dialogue critique rationnel que j'ai discutées plus haut. Si en effet une perspective confessionnelle est introduite pour l'ensemble de l'éducation normative, autant religieuse qu'éthique, cette extension sera limitée a priori. Ce point me semble majeur, et on voit ici comment le principe de neutralité est essentiel à une juste compréhension de la priorité de l'éducation normative : le programme ÉCR a fait le choix, à mes yeux entièrement justifié et cohérent, de ne pas proposer un programme moral ou d'enseignement des valeurs, comme celui que la France met en place en ce moment, mais un programme de réflexion éthique visant l'autonomie du jugement. Les apories du nouveau programme français *Éducation civique et morale* sont justement ce que le Québec a cherché à éviter. La compétence du dialogue vient au renfort de cette compétence de réflexion, et tout encadrement qui aurait pour effet de la limiter, dans la pratique comme dans son principe, représente un obstacle à la réalisation des finalités du programme. Ce n'est donc pas seulement sur le plan des deux premières compétences que le jugement Loyola pose problème, mais aussi sur celui de la pratique du dialogue.

Cela dit, Luc Bégin introduit une remarque supplémentaire de grande importance : en citant une étude de Mathieu Gagnon sur la pratique de la

méthode de la philosophie pour enfants, invitant à étendre à la culture religieuse l'enquête critique de cette approche, Luc Bégin met en lumière une dimension également présente dans les arguments de M. Vaillancourt. J'ai discuté ailleurs l'approche de la philosophie pour enfants et la possibilité de l'appliquer à l'ensemble du programme ÉCR. Ma position sur ce point est claire, et elle reprend les conclusions auxquelles je suis parvenu en ce qui concerne la distinction du dialogue relatif aux questions morales et du dialogue relatif aux croyances de culture religieuse, telles que je les ai rappelées plus haut. Sur ce point, si je le comprends bien, Luc Bégin exprime un accord fondamental avec mon interprétation des compétences et ma conclusion relative aux limites de leur compatibilité avec l'approche de la philosophie pour enfants. À mes yeux, la mise en œuvre de cette approche dans l'enseignement du programme ne saurait être que dissymétrique et devrait demeurer assujettie au principe du respect et aux exigences épistémologiques qui en découlent.

Dans son commentaire, Stéphanie Tremblay nous met en garde contre un amalgame trop rapide entre la requête Lavallée-Jutras et la requête Loyola. Cette distinction me semble importante et fondée: le recours au statut d'exception en vertu d'une position fondamentaliste, comme il se manifeste par exemple dans l'évangélisme américain, a pour corollaire le rejet de toute forme d'humanisme séculier, qualifié de « relativiste ». Ce fondamentalisme peut-il être comparé à la demande d'adaptation du collège Loyola? Je suis d'accord avec la description qu'en donne Stéphanie Tremblay quand elle présente cette approche comme un « *traitement* de la diversité au prisme d'une perspective confessionnelle ». Dans les écoles qu'elle a étudiées, notre collègue a observé que la promotion de valeurs universelles inspirées de croyances religieuses particulières ne constitue pas une « négation du pluralisme ». Il n'y aurait donc pas dans ces écoles de contradiction entre particularisme et universalité.

On peut aisément être d'accord avec cette lecture pour tous les domaines de l'éducation au pluralisme où les doctrines morales ont acquis historiquement une dimension universelle, mais il devient très difficile de le faire dans tous les cas où ces doctrines demeurent particulières. Par exemple, lors des audiences du procès Loyola, les experts des requérants ont fait valoir l'importance pour eux de ne pas soumettre leurs élèves à une discussion pluraliste des options morales dans la conduite de leur vie personnelle. L'exemple de la condamnation des relations sexuelles avant le mariage fut alors présenté comme une illustration de cette requête. Cet exemple fait voir en effet que si l'éducation au pluralisme doit rendre possible la confrontation de diverses options dans la réflexion éthique sur le jugement à porter sur l'action morale, alors cette éducation n'est pas possible quand cette confrontation est exclue. Même si elle demeure ouverte à la présentation des grands acquis de la réflexion éthique universelle, par exemple en ce qui concerne le noyau moral commun à toutes les religions, l'éducation au plu-

ralisme requiert la confrontation avec une diversité réelle, et non pas seulement avec un universel idéalisé.

Ce point est central, et Stéphanie Tremblay a raison de souligner que plusieurs religions maintiennent cette prétention à accéder à un universel par le moyen de la particularité de leurs croyances. Le problème demeure cependant entier pour tout ce qui concerne ce qui ne peut être englobé dans cet universel historiquement acquis par l'expérience religieuse de l'humanité. Dans les débats sur la laïcité, l'exemple du refus de l'égalité homme/femme constitue toujours le point crucial des limites de l'universel pour plusieurs religions. L'éducation au pluralisme ne saurait, cela est évident, aller jusqu'à considérer la négation des droits et libertés de la personne comme des options légitimes, mais entre l'universel des valeurs et la pratique de la discrimination et le traitement inégal des personnes, il reste une immense zone intermédiaire où le pluralisme moral demeure réel et où il exige un traitement différencié.

Je conclus ces remarques en revenant sur les deux principes que j'ai distingués au point de départ. Mon accord avec les critiques qui font valoir l'importance de la priorité de l'éducation normative est substantiel, mais je ne suis pas convaincu par les arguments de ceux qui souhaiteraient pour cette raison le retrait de la compétence de culture religieuse. Je pense plutôt, comme Maryse Potvin le suggère, qu'une révision de la description des compétences dans le but d'en enrichir l'énoncé par l'introduction de dimensions sociales plus affirmées serait non seulement nécessaire, mais suffisante pour garantir la cohérence des compétences. Pour ce qui concerne le principe de laïcité, je reconnais que le jugement Loyola introduit une brèche dans l'universalité du programme, et je le déplore, mais je pense que l'argument juridique de la Cour est imparable, et que la seule manière d'en corriger les effets est de demeurer très vigilant en ce qui concerne le programme particulier que le collège devra soumettre s'il entend jouir d'un statut d'exception.

Je termine en insistant sur la responsabilité de l'État de fournir aux enseignants présents dans les milliers d'écoles du Québec les moyens d'une formation continue pour critiquer et enrichir leur pratique. Depuis la fin des plans de formation, les commissions scolaires ont subi beaucoup de compressions budgétaires, conduisant la plupart d'entre elles à abolir les postes de conseiller pédagogique pour le programme ÉCR. Cette situation est catastrophique, les enseignants ne disposant d'aucun outil pour affronter les nouvelles générations d'élèves qui arrivent dans nos écoles. La période de transition entre l'enseignement confessionnel et l'éducation au pluralisme n'est pas terminée, et notre tâche est de concentrer nos efforts dans la formation initiale des enseignants pour ce programme, de manière à leur donner dès le départ le cadre dans lequel ils pourront comprendre les défis du pluralisme qui les attendent à l'école.

Philosophiques

philosophiques

Dominique Pradelle, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Épiméthée », 458 pages, 2013

Jean-Sébastien Hardy

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038221ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038221ar>

[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

Hardy, J.-S. (2016). Dominique Pradelle, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Épiméthée », 458 pages, 2013. *Philosophiques*, 43 (2), 517–531. <https://doi.org/10.7202/1038221ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2016

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

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

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

Étude critique

Dominique Pradelle, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Épipiméthée », 458 pages, 2013.

JEAN-SÉBASTIEN HARDY

Laboratoire de philosophie continentale, Université Laval
jean-sebastien.hardy.1@ulaval.ca

Ouvrage considérable tant par l'ampleur et la force de ses thèses que par la diversité et la précision de ses analyses, *Généalogie de la raison* de Dominique Pradelle constitue le deuxième volet d'un travail qui se présente comme une réforme radicale, voire subversive, de la doctrine kantienne des facultés à partir de la phénoménologie husserlienne et heideggérienne. Tout aussi ambitieux et imposant, le premier versant de ce projet fut publié en effet un an auparavant sous le titre *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal, facultés et historicité (Kant, Husserl, Cavaillès, Heidegger)* (PUF, 2012). Ces deux ouvrages étant si intérieurement liés qu'ils peuvent être conçus comme deux tomes d'une même œuvre, il faut, pour introduire le second, relever les enjeux et les conclusions du premier, que rappelle d'ailleurs patiemment l'« Avant-propos » de *Généalogie de la raison* (p. 9-41).

L'enjeu général de *Par-delà la révolution copernicienne* était de déterminer les implications et les conséquences de la refonte de la logique kantienne par la logique transcendantale husserlienne. Dès lors que la phénoménologie se présente comme une pensée de la *corrélation*, pour laquelle ni l'objet ni le sujet n'ont de privilège strict dans la mise en forme de l'expérience (au sens kantien du terme), la révolution copernicienne qui a cours chez Kant trouve son terme avec Husserl : la subjectivité transcendantale ne peut plus désormais être comprise comme déterminant de façon unilatérale la possibilité de connaissance de tout objet. La révolution anticopernicienne, dont on peut situer l'acte de naissance chez Husserl, signifie que les divers modes de l'objet (objet logique, objet mathématique, objet perceptif, etc.), loin de se régler sur les structures du sujet transcendantal, prescrivent à celles-ci leur architectonique.

Pour parvenir à cette thèse, qui est véritablement le tremplin de *Généalogie de la raison*, D. Pradelle montre que la critique, par Husserl, du criticisme kantien consiste à dénoncer et ensuite éliminer le résidu d'anthropologisme et de psychologisme qui perdure dans sa conception des facultés. Kant continue selon Husserl à comprendre les facultés et leur division en sensibilité, entendement, imagination et raison comme des *faits* inquestionnables, appartenant à la nature de l'homme. L'expérience des objets se réglerait en

ce sens sur les structures invariantes d'un sujet *fini*, structures dont « l'espèce et le nombre » sont impossibles à déduire¹. Chez Kant, le rejet de tout dogmatisme laisse à son insu indemne une certaine métaphysique des pouvoirs du sujet connaissant humain, définis négativement par rapport à ceux de Dieu, qui dispose pour sa part d'un pouvoir in-fini, à savoir celui d'une intuition non pas réceptive mais créatrice (*intuitus originarius*). Si la phénoménologie husserlienne rend alors possible une *critique* plus radicale, plus « libre de présupposés » que la critique kantienne, c'est d'une part que le pouvoir de connaître « se réfère à l'architectonique eidétique du monde, c'est-à-dire à l'ensemble ordonné ou stratifié des essences d'objets qui le remplissent » (p. 32) et qui s'impose indifféremment à *tout* sujet possible (humain ou divin²), et, d'autre part, que les facultés déterminées apparaissent non comme *faits*, mais comme étant le fruit d'une *genèse* qui se laisse décrire.

C'est alors cet énoncé programmatique d'une *généalogie des facultés* qu'entend expliciter et développer *Généalogie de la raison*, en questionnant la relativité et en annonçant ultimement l'historicité des facultés ou potentialités (*Vermögen*) du sujet transcendantal, et cette fois moins sur le plan de l'analytique transcendantale que sur le plan de la dialectique transcendantale. L'ouvrage s'attaque donc aux problèmes suivants : « Comment penser l'articulation génétique des facultés ? » (p. 34), « Comment faut-il penser l'historicité de la rationalité mathématique ou physique ? » (p. 35) et, enfin, « au sein de l'historicité de la raison, doit-on admettre un principe d'évolution *continuiste* [...], ou bien un principe de métamorphose *discontinuiste* [...] ? » (p. 36).

En nous conduisant du dernier Husserl (celui de *La crise des sciences européennes*, de *L'origine de la géométrie* et de *Logique formelle et transcendantale*) au « second » Heidegger (celui de l'époque des conférences de Brême), mais aussi en effectuant des allers-retours fréquents vers les philosophies de l'histoire des sciences de Bachelard, Kuhn et Foucault, entre autres, *Généalogie de la raison* entend dans un premier temps raffermir et étendre les gains théoriques de *Par-delà la révolution copernicienne* et dans un deuxième temps avancer la thèse d'une discontinuité de l'histoire de la raison scientifique (mathématique et physique plus exactement).

Husserl et la révolution anti-copernicienne

La conclusion de l'avant-propos et les chapitres II à V — le chapitre I servant plutôt d'introduction générale au problème de l'historicité des catégories scientifiques —, examinent comment l'œuvre de Husserl se livre à une « désobjectivation » systématique du sujet transcendantal et à une relativisation du sens et des limites réciproques de ses facultés.

1. Voir *Critique de la raison pure*, B, 145-146.

2. Voir à cet effet E. Husserl, *Idées directrices...*, Paris, Gallimard, 1950, t. I, § 43 et p. 265.

Une conception non subjective du sujet

La révolution anti-copernicienne implique avant tout que le sujet n'est pas condition de l'expérience et de la validité de la connaissance des objets, mais se trouve lui-même assujetti, pour ne pas dire « conditionné », aux formes (ou « légalités ») qui sont les leurs. Les objets physiques, mathématiques, logiques, imaginaires, sociaux, etc. ne se laissent pas connaître d'une même manière (selon les mêmes actes intentionnels et avec les mêmes degrés de certitude possible), si bien que le sujet n'est pas libre, ni n'a l'initiative de leur déterminabilité. En un mot, « les structures objectales déterminent le mode d'apparition » (p. 13). Comme l'auteur le souligne bien (p. 20), la dépsychologisation du sujet transcendantal n'implique pas chez Husserl, comme c'est le cas dans le néokantisme de Herman Cohen et de Cassirer, une résorption de l'esthétique dans l'analytique et une réduction de la problématique kantienne à celle de la fondation de la validité de la connaissance physico-mathématique. Contrairement à Heidegger, du reste, Husserl ne cède pas à la tentation de considérer la sensibilité et l'entendement comme relevant en leur fond d'un même pouvoir plus originaire, à savoir celui de l'imagination productrice qui dévoile l'horizon de tout étant. Contre l'« *archifacticité des facultés et structures du sujet fini* » qui perdure chez Kant (p. 19), la « dénaturalisation » husserlienne du sujet transcendantal kantien passerait plutôt par une paradoxale et surprenante « objectivation » de ce dernier : la définition et la division des facultés ne relèvent pas d'avance d'une quelconque nature humaine scindée en divers pouvoirs d'intuition, d'intellection, etc., mais dérivent plutôt des modes par lesquels les domaines d'objets se dévoilent et se légitiment possiblement ou effectivement dans l'expérience.

Cette thèse opératoire est originale à divers égards. Elle laisse entendre d'abord que la naissance de la phénoménologie doit être comprise à partir d'une filiation kantienne autant ou davantage qu'une filiation cartésienne; ensuite, et en conséquence, que la phénoménologie est, en son essence, un transcendentalisme (davantage qu'un quelconque « intuitionnisme » ou phénoménisme) et, enfin, que cette philosophie transcendante réjuvenée situe le pôle constituant davantage du côté de l'objectivité que de celui de la subjectivité. Les critiques usuelles de la phénoménologie husserlienne se voient ainsi déboutées ou fortement relativisées par le portrait qu'en dresse D. Pradelle³.

Quelles sont alors quelques-unes des implications générales du renversement anti-copernicien qui voit le jour chez Husserl quant à la doctrine kantienne des facultés ? Premièrement, l'opposition entre *a priori* et *a posteriori* n'apparaît plus subjective mais objective : « est *a priori* ce qui possède une validité inconditionnée, pour tout sujet en général et pour tout temps » (p. 23-24). Par exemple, l'impossibilité de concevoir une couleur non étendue n'est pas subjective mais objective, en tant qu'elle relève de l'essence de la

3. Voir à cet effet les références instructives à Desanti et Cavaillès, p. 31, note 3.

couleur (que Husserl nomme dans ce cas « a priori matériel »). Husserl procéderait en ce sens à une « absolutisation de la finitude » du sujet kantien (p. 24). Deuxièmement, la réforme husserlienne de l'ancienne doctrine des facultés donne lieu à « *doctrine non subjectiviste de la subjectivité pure* » (p. 25) : la sensibilité et l'entendement ne désignent pas tant deux facultés subjectives que deux modes de donation des objets. Les objets sensibles, conceptuels, idéaux, etc. ont chacun une façon de s'adresser au sujet, et la théorie du sujet n'est que la reprise ou l'explicitation du versant subjectif (« noétique » chez Husserl) de la structure d'essence des diverses sphères d'objets (versant « noématique »). En ce sens, la « raison » désigne chez le sujet le mouvement qui doit suivre la *forme téléologique* propre et pure que possèdent certains objets (évidence, apodicticité, exhaustivité, immédiateté, authenticité, etc.). Les idées rationnelles que Kant considère comme non déductibles se rapportent en fait chacune à une rationalité locale ou régionale (perceptive, logique, géométrique, interpersonnelle, etc.). Il y a en ce sens dans le sujet autant de facultés rationnelles ou de rationalités qu'il y a de modes de connaissance des objets.

La genèse immanente des facultés

Cela étant, puisque des modes de connaissance et des types d'objets nouveaux apparaissent dans l'histoire, l'architectonique générale des facultés et le sens même de la raison en particulier sont exposés à une essentielle variation historique. Sur cette base, l'ouvrage entier sera consacré à approfondir le problème de l'*historicité de la raison*, et ce, suivant deux axes (p. 147) : du point de vue de l'histoire intrasubjective (la formation immanente d'un « style » au fil de l'expérience individuelle) et de l'histoire intersubjective (l'instauration et la sédimentation culturelles de pratiques, rationalités, etc.), axes ou pôles entre lesquels les analyses de *Généalogie de la raison* transistent parfois d'un chapitre à l'autre et parfois au sein d'un même chapitre.

Comment Husserl rendrait-il compte de la genèse intrasubjective des facultés ? En s'inspirant au chapitre II du modèle de l'*habitualité* que Husserl développe expressément à partir des années vingt (dans ses leçons sur la *Psychologie phénoménologique* notamment) et en montrant comment le sens du concept de « Je pur » (*reine Ich*) évolue entre le premier tome des *Idées directrices* de 1911 et les *Méditations cartésiennes* de 1931, l'auteur souligne comment ce n'est pas seulement le moi pris dans son acception empirique qui est doté d'une histoire, mais que l'ego transcendantal lui-même est le résultat mouvant d'une auto-constitution constante, d'une « création continuée ». D. Pradelle rapporte à cet égard une lettre de Husserl à Rudolf Pannwitz du 16 novembre 1930 (citée p. 77) :

avec la « réduction transcendantale », j'atteignais [...] la subjectivité concrète et réelle au sens ultime [...] et, dans cette subjectivité, la vie constituante universelle et non simplement la vie constituante historique : la subjectivité absolue dans son historicité.

Cela doit signifier rien moins que *l'ego constituant est toujours aussi un ego constitué*.

Cette auto-constitution de l'ego passe chez Husserl par la formation immanente d'habitus au sein de l'expérience : les habitus sont pour ainsi dire des dispositions typiques de l'action du sujet, tendances à juger-ainsi, à percevoir-ainsi, etc. Ces habitus peuvent être ou bien passifs (il y a une force ou une tendance associative à reproduire dans des circonstances semblables un même acte), ou bien actifs (dans le cas d'une auto-détermination ou d'une résolution à agir désormais d'une façon déterminée, que Husserl considère comme une causalité spirituelle ou « motivation »).

Puisque cette théorie concerne avant tout chez Husserl l'explication génétique des potentialités pratiques et intellectuelles singulières, déterminées et effectives du sujet empirique, D. Pradelle s'interroge alors quant à savoir si les facultés elles-mêmes, en tant que potentialités générales qui ne se résument pas à un simple « style comportemental » de l'ego, peuvent aussi se comprendre comme le résultat d'une formation d'habitus (p. 83). En faveur de cette hypothèse, il note que Kant présuppose une différence subtile et muette entre facultés innées et facultés acquises, alors que chez Husserl « [t]oute faculté, y compris la plus commune, se situe dans une *genèse* subjective qui obéit à des *lois génétiques de formation* » (p. 85), par exemple institution, association, induction, etc. Les potentialités sensibles (sentir, percevoir, etc.) supposent par exemple elles-mêmes une constitution et une articulation minimales des champs sensibles (visuels, tactiles, etc.) et l'aperception d'objets pré-empiriques (objets temporellement étendus, objets matériellement étendus, etc.), ce qui implique un développement progressif et donc temporel des facultés, dont la prime enfance (*l'Urkind*) représente chez Husserl le moment zéro. À cet égard, D. Pradelle propose de façon intéressante et novatrice que « *Stufe* » soit traduit par « étape » (p. 87, note 1), indiquant du même coup toute la pertinence d'un dialogue entre phénoménologie génétique et psychologie développementale (le « stadisme » de Piaget notamment). Toutefois, la formation d'habitus paraissant être un processus « conservateur » (par auto-régulation, l'expérience privilégie un style de plus en plus typifié, laissant toujours moins d'espace pour le surgissement d'une différenciation interne), on voit mal comment la théorie des habitus saurait rendre compte de l'instauration inconditionnée de facultés nouvelles dans l'histoire subjective et collective, plutôt que décrire la saturation et la cristallisation de possibilités actuelles ou passées.

La relativisation des facultés chez Husserl

Bien qu'elle soit assez rapidement suivie par la question de l'historicité des raisons philosophique et scientifique, l'hypothèse d'une relativisation des facultés transcendantales est centrale dans *Généalogie de la raison*, dans la lignée des travaux antérieurs de D. Pradelle. Sous l'impulsion de Husserl et de la lecture qu'en fait Cavaillès, cette hypothèse de travail générale se

décline au chapitre IV en trois propositions spécifiques : la relativité de l'opposition entre sensibilité et entendement (p. 175-180) ; la progressivité dialectique et conjointe des facultés (p. 180-182), et l'historicité de la notion d'évidence catégoriale (p. 182-186), dont la première semble la plus lourde de conséquences.

Deux distinctions déterminantes prévalent chez Kant entre sensibilité et entendement, une différence de nature d'abord (la sensibilité est comprise comme *réception* des impressions ou affections, et l'entendement comme *liaison* de représentations), de quantité ensuite (les représentations sensibles sont individuelles, alors que les concepts sont communs à plusieurs représentations). D. Pradelle montre alors que Husserl n'admet pour sa part qu'une différence de degré et non de nature entre sensibilité et entendement. Au paragraphe 17 d'*Expérience et jugement*, il est dit que la sensibilité forme le « niveau le plus bas de l'activité de l'ego », si bien qu'un continuum d'activité règne entre les synthèses les plus passives de la sensibilité et celles plus « actives » de l'entendement. La sensibilité est *déjà* synthèse, fût-elle non consciente ; la parenté et le contraste des couleurs, l'unification des champs sensoriels, etc., sont autant de liaisons opérées par la dimension pré-égoïque de la subjectivité. En outre, comme le relève D. Pradelle, même la « passivité » de l'impression sensitive originaire suppose une forme d'*abandon* du Je à la force impressionnelle⁴.

Une activité minimale anime toujours déjà la passivité. Et, inversement, il y a toujours une forme de passivité dans l'activité, même intellectuelle, qui renvoie à des synthèses antérieures, donc reçues, « pré-données ». Ainsi, dans la formation des généralités empiriques, la spontanéité qui consiste à regrouper des qualités d'objet n'est pas proprement productrice mais seulement thématique : elle ne fait que *mettre en relief* les affinités d'une ressemblance déjà saillante sensiblement (p. 154), sans ajouter pour autant l'unité par une synthèse subséquente au phénomène sensible. Et il en irait de même pour les généralités pures ; jusque dans les actes catégoriaux, et en particulier dans la saisie des essences par variation imaginative, se révélerait dans la lecture que D. Pradelle fait de Husserl non pas une opposition entre sensibilité et entendement, mais plutôt une *complémentarité* (p. 154-159) : ils « désignent deux niveaux distincts — [respectivement] celui de processus synthétiques sans sujet agissant (infra-égoïques) et celui de l'activité première d'orientation sur leur résultat » (p. 159). La reformulation phénoménologique du rapport entre esthétique et dialectique veut alors que « la synthèse [ne soit] plus l'autre de la passivité » (p. 165).

Généalogie de la raison semble pourtant par moments aller plus loin encore, dans un apport essentiel aux études husserliennes qu'on aurait pu

4. Voir p. 150-152. À rapprocher de certains manuscrits de Husserl qui décrivent le fait de *céder* comme un acte limite, une acceptation, voir notamment *De l'intersubjectivité*, t. II, Paris, PUF, 2001, p. 277).

souhaiter voir développé davantage : contrairement à l'idée d'un ordre de stratification irréversible de la conscience qui irait « de bas en haut » (*von unten auf*), du sensible à la signification, la sensibilité elle-même pourrait parfois être investie des formations de sens constitués dans le monde de la vie et dans le monde communautaire de la science. En d'autres mots, les objets qui se trouvent dans l'expérience à titre d'habitus noématiques se déposeraient parfois dans l'expérience à titre d'habitudes noétiques (p. 159-166), notre façon de voir et sentir étant modifiée par les types d'objets créés dans l'histoire de la raison scientifique et pré-scientifique. En conséquence, « *le concept même de sensibilité s'historicise et devient coextensif à la totalité des objets pré-constitués, pour désigner l'éveil de la conscience à l'égard de certaines catégories d'objets seconds* » (p. 162). Se formerait ainsi, tant à l'échelle de l'individu qu'à celle de l'humanité, une passivité secondaire, une sensibilité constituée, une histoire des sens renvoyée à une histoire du sens (*Sinngeschichte*).

De cette façon, *Généalogie de la raison* entreprend une relativisation à la fois *structurale* et *historique* de l'opposition kantienne entre sensibilité et entendement. La passivité qui habite l'activité (et vice-versa) d'une part, et la perméabilité de la sensibilité à l'égard des formations historiques pratiques et scientifiques d'autre part, empêchent de considérer l'architectonique des facultés comme étant figée : les formes de la sensibilité, la table des catégories et les idées de la raison sont inscrites, ne serait-ce qu'en droit, en un devenir historique. La conclusion positive de la première moitié de *Généalogie de la raison* se place sous l'égide de Husserl, relu toutefois au prisme de Cavaillès :

Aussi la conscience n'est-elle pas définie par un ensemble de propriétés ou dispositions eidétiques dont elle serait éternellement porteuse ; sa structure propre est au contraire prescrite par les types d'actes noétiques qu'appellent la compréhension et la domination des corpus théoriques qui lui sont contemporains, [...] [structure] *dont elle hérite en vertu de sa place dans l'histoire* (p. 187).

Au tournant de cette première moitié de *Généalogie de la raison*, on pourrait se demander, d'un point de vue strictement philologique d'abord, si la phénoménologie husserlienne a toujours clairement été une pensée de la corrélation. Même si Husserl affirme que sa découverte l'a « frappé si profondément que depuis [1898] le travail de toute [s]a vie a été dominé par cette tâche d'élaboration de l'a priori corrélationnel⁵ », celui-ci n'est malgré tout énoncé en toutes lettres qu'en 1936. Du reste, l'idée d'une *corrélation* entre les modes de donnée réels, possibles ou idéaux de l'objet et les possibilités d'expérience du sujet, « relation à double sens » donc (p. 29), permet-elle à

5. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 189, note 1.

elle seule de conclure à un « ordre de fondation qui est l'inverse exact de celui qui prévalait chez Kant » (p. 29)? Un des gestes forts, sinon provocateurs de D. Pradelle, est à cet effet d'affirmer que chez Husserl l'objet ne jouit pas seulement du primat *méthodologique* en tant que fil conducteur (*Leitfaden*) dans la découverte des structures du sujet, mais est investi en outre d'une portée ou d'un primat ontologique (p. 29). Faudrait-il alors distinguer un Husserl plus copernicien et kantien — celui des *Idées I*, où le moi pur désigne cette forme vide, « pur point-d'où-voir » (p. 249), vestige du principe kantien de l'aperception transcendante —, et un Husserl anti-copernicien? Cette grille d'analyse qui distinguerait deux tendances de la phénoménologie husserlienne semble prometteuse et mériterait sans doute à titre préalable une enquête philologique.

La question, peut-être plus curieuse que problématique, qui s'impose toutefois à nos yeux consiste à savoir si l'historicité n'affecte que les *rapports* entre sensibilité, entendement et raison, ou si elle affecte également le contenu immanent, ou à tout le moins les formes primaires (seuils intensifs, centration et articulation des champs sensoriels, etc.), de la sensibilité elle-même. Outre les quelques passages cités plus haut, il est difficile de trouver une réponse claire à ce problème dans *Généalogie de la raison* et *Par-delà la révolution copernicienne*, qui portent moins sur la reprise critique par Husserl de l'esthétique transcendante de Kant. Celle-ci fut l'objet d'un ouvrage fameux de D. Pradelle de beaucoup antérieur, *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl* (Springer, 2000), dans lequel néanmoins la perspective *généalogique* était moins présente, sinon absente (voir toutefois *L'archéologie du monde*, p. 151 et 314). Dès lors que Husserl assume une démarche progressive et intuitive (et non régressive et constructive comme chez Kant) dans laquelle la sensibilité (sensitive, motrice et perceptive essentiellement) n'est plus pensée comme réceptivité mais comme premier degré de l'activité d'un sujet quelconque, les formes du temps et de l'espace sont-elles dès lors aussi constituées, « impures » dans les termes de Kant? Dans l'avant-propos à *Généalogie de la raison*, on peut d'ailleurs lire cette citation de Husserl: « [Kant] aurait dû enseigner que l'espace et le temps sont déjà des produits d'une synthèse propre de niveau inférieur » (*Philosophie première*; cité p. 13, note 2). La sensibilité n'est pas pure réceptivité, ou bien parce qu'il se trouve encore des couches inférieures animées ou pré-animées (« hylè », « kinesthèses », etc.), ou bien parce que les couches supérieures constituent les couches inférieures à rebours, auquel cas l'esthétique et l'analytique seraient alors perméables. Le lecteur se demandera peut-être alors pour quelles raisons la sensibilité reste en marge des analyses *généalogiques* de D. Pradelle. Nous pourrions croire d'abord que c'est parce que la sensibilité est une couche d'avant toute institution du sens et qu'en ce sens elle se tient hors de l'histoire (cela opposerait les travaux de D. Pradelle à ceux de M. Richir notamment). D. Pradelle affirme en ce sens à un moment le caractère absolument inconstituable

de l'impression, condition de toute synthèse (p. 166). La sensibilité pourrait ensuite échapper à l'historicité précisément parce qu'elle en serait la condition secrète, comme par exemple dans le *Marx* de Michel Henry, qui voit dans l'épreuve du besoin et de l'effort les sources de l'histoire. D. Pradelle semble toutefois refuser la dissolution des suprastructures de la conscience personnelle et collective à une quelconque esthétique, sensible ou affective. Enfin, ce travail autour de la généalogie de la sensibilité est peut-être simplement un chantier à entreprendre, qui pourrait tirer profit de certaines analyses de *L'archéologie du monde* quant au mouvement notamment, mais aussi de quelques remarques sur le rapport entre Nietzsche et Husserl sur lesquelles nous reviendrons plus loin.

Discontinuité et généalogie de la raison scientifique

L'anhistoricité des catégories scientifiques chez Kant et Husserl

Suivant le paradigme structural, géologique voire architectural, qui prévaut encore chez Husserl, sa philosophie de l'histoire demeure dominée par un « *principe de connexité ou de continuité épistémologique entre connaissances perceptives et connaissances scientifiques* » (p. 197). À l'instar des degrés supérieurs de la constitution de l'objet qui reconduisent toujours à des degrés inférieurs, l'histoire intersubjective et l'histoire scientifique en particulier renverraient toujours à un ensemble d'instaurations antérieures de projets de la raison, dont la phénoménologie transcendantale aurait pour charge de réactiver et réaliser la plus ancienne, à savoir celle inaugurée par l'Antiquité grecque.

La figure du second Heidegger, soutenue de façon étonnante mais convaincante par celles de Koyré, Bachelard et Foucault, pour ne nommer que ceux-là, vient alors pallier les relents de révolution copernicienne dans la conception husserlienne de l'histoire des raisons philosophique et scientifique : si le continuisme est inadmissible, c'est parce que le savoir ne s'établit pas sur des données perceptives, pratiques ou vitales premières, mais est plutôt précédé par une pré-compréhension ou une *interprétation ontologique de la nature*, « *a priori historique* » propre à chaque époque. Au chapitre I et VI à IX, D. Pradelle entend montrer, en complément des analyses précédentes sur la réforme phénoménologique de l'architecture des facultés, comment la raison scientifique est intérieurement marquée d'une historicité et, qui plus est, d'une historicité discontinue et non progressive.

L'image partielle et partiale que se font Kant et Husserl de la science est alors mise en évidence. De par sa conception notamment de la causalité et de la quantité, la table kantienne des catégories est en effet soustraite de façon naïve, dogmatique à sa façon, à toute considération portant sur l'histoire de la science (p. 43-44). Malgré l'ultime section de la critique intitulée « Histoire de la raison pure » — où il ne s'agit finalement que de traiter la « préhistoire des errances pré-critiques » (p. 45) —, Kant ne fait aucune

mention de l'historicité ni n'admet ne serait-ce que la temporalité de la raison. D. Pradelle relève toutefois au passage un extrait énigmatique où Kant évoque l'impossibilité que nous avons de connaître l'objet transcendantal en tant que tel « en vertu de la *disposition actuelle* de notre entendement » (*Critique de la raison pure*, A 250; cité p. 45; nous soulignons). Certes, l'historicité des catégories scientifiques est pour Kant incompatible avec leur *validité* universelle, non relative au sujet empirique singulier. Or cette idée d'une « dé-relativisation » de la connaissance par rapport au sujet fini individuel se réalise *historiquement* chez Galilée, ce que Husserl montre au fameux paragraphe 9 de *La crise des sciences européennes*. Ce dernier a donc le mérite de situer la naissance de la géométrie dans le monde de la vie grec: l'émergence de la raison géométrique suppose en effet le « catégorial du monde de la vie » (p. 97). En d'autres termes, les catégories scientifiques (géométriques en particulier) se découvrent au sein d'un monde culturel doté d'une praxis et d'intérêts pré-scientifiques, que ce soit dans la musique, les jeux de hasard, l'ébénisterie, le droit coutumier, etc. L'identité de la mesure provient par exemple d'un « intérêt d'équité » dans la délimitation de la propriété foncière par l'arpentage.

Cela dit, il faut considérer que ce monde de la vie tel que le décrit Husserl ne semble pas lui-même pris pleinement dans sa relativité historique et géographique: Husserl fait de l'origine grecque une origine déjà universelle. D'une part, selon D. Pradelle, la naissance de la raison philosophique est indérivable de quelque culture que ce soit, et est en cela rigoureusement immotivée (p. 133). D'autre part, il y aurait un *a priori* commun à tout *Umwelt* — grec ou non, passé ou non —, qui, par essence, présenterait toujours une nature perceptible par quiconque et impliquerait toujours des techniques de production de formes, susceptibles d'une idéalisation (p. 100-101). N'est-ce pas alors concéder, contrairement à la thèse défendue par l'auteur, que, dans sa structure, le monde de la vie est invariant et anhistorique? En lisant de façon intéressante les *Éléments* d'Euclide, D. Pradelle affirme d'ailleurs à ce moment que l'origine de la géométrie (en tant que système de la constructibilité idéale de formes) ne comporte pas la facticité de la physique et que, en conséquence, elle a une validité inconditionnée (p. 103).

Pour ces raisons, le rapport que D. Pradelle établit entre la généalogie de la science à partir du monde de la vie chez Nietzsche et Husserl ne demeure sans doute qu'un parallèle indicatif. Si chez Husserl la naissance de la science (la mathématique) a pour condition historique de possibilité la « conversion de l'intérêt pratique en intérêt purement théorétique » (*Crise*, § 9; cité p. 96), et donc pour une certaine suspension de l'expérience subjective non seulement sensorielle mais aussi affective, l'intérêt théorique chez Nietzsche est encore à sa façon un intérêt de la vie (ou de la volonté de puissance), fût-il retourné contre certaines formes de celle-ci (voir p. 96, 98, 429-431 et 437-438). Cette parenté — avérée ou non — entre Nietzsche et

Husserl au niveau du *Lebenswelt*, avait toutefois été soulignée en 1962 par Rudolf Boehm⁶ et plus récemment par Jean Vioulac⁷.

Après des pages éclairantes sur la distinction indépassable entre la finitude propre aux mathématiques grecques et l'infinitude propre aux mathématiques modernes chez Husserl (p. 46-51), D. Pradelle en vient à la conclusion que *les coupures épistémiques reposent sur une coupure ontologique*, c'est-à-dire diverses interprétations fondamentales de l'être de la nature (p. 54). Pour introduire à l'optique et aux problèmes du discontinuisme, le chapitre IV présente quelques tentatives notoires (H. Metzger, G. Bachelard, T. S. Kuhn et, dans une moindre mesure, P. Duhem et A. Koyré) de penser cet a priori historique variant ou, plus exactement, la logique des genèses et des mutations paradigmatiques dans l'histoire de la raison scientifique : une fois admises la *diversité* et l'*irréductibilité* des régimes de rationalité dans l'histoire de la science, peut-on rendre compte de leur succession et de leur survenue ? (p. 232). Les notions de « champ problématique », de « phénoméno-technique » et de « cogito outillé » chez Bachelard (p. 252-255), celle de « voir-comme » chez Kuhn (p. 261-264) et l'idée d'une « théorie incarnée » chez Duhem en particulier viennent manifester et formuler tour à tour la problématique sous divers angles et dans divers lexiques philosophiques, de façon brève mais rafraichissante et efficace.

Le « primat de l'ontologie » : l'histoire de la physique chez Heidegger

Au terme de ce survol d'une tradition française de l'histoire des sciences, la question demeure pourtant entière, et c'est à travers Heidegger qu'elle trouvera ultimement sa forme définitive : « *comment et par quoi sont déterminés les mouvements de fond (Grundbewegungen) par lesquels le Dasein — entendu comme forme d'être à... collective, et non plus individuelle — passe d'une modalité ontologique à une autre ?* » (p. 413). D. Pradelle cherche alors à problématiser, décrire et exemplifier cette idée selon laquelle *la désocultation de l'être est hétérogène*, ce qui s'exprimerait au mieux dans l'histoire de la raison scientifique (p. 216-217). Chaque époque de la science doit être comprise comme reposant sur une façon d'effectuer la *thesis* (la position) de ce qui *est en tant que nature* (comme être produit chez les Grecs, être concerné chez les Romains, être créé chez les médiévaux, être stocké chez les contemporains, etc.). D. Pradelle retient cette formule limpide de Heidegger : « Le “naturel” est toujours historial » (*Die Frage nach dem Ding*;

6. « Pour Husserl, comme pour Nietzsche, ce monde de la vie est “le seul monde réel” » (« Deux points de vue : Husserl et Nietzsche », *Archivio di Filosofia*, 1962/3, p. 169)

7. « En dépit des divergences de style entre la « formule » nietzschéenne et la science recherchée par Husserl, c'est bien la même réalité dernière que cherchent à penser *Wille zur Macht* et *Lebenswelt*. » (« De Nietzsche à Husserl. La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen », *Les études philosophiques*, 2005/2, n° 73, p. 219).

cité p. 344). Puisque la façon de voir, calculer, prévoir, expérimenter, etc., dépend chaque fois du sens d'être de ce qui est, il est impossible ce faisant de définir purement logiquement et épistémologiquement le développement de la science: « *L'intuition empirique d'un fait* n'est possible que sur fond de *l'intuition herméneutique du sens d'être de la nature en général* » (p. 332).

Un saut sépare de ce fait la physique aristotélicienne de celle de Galilée et Newton, elle-même distincte de celle de Mach et Einstein qui est à son tour incommensurable avec celle de Bohr et Eisenberg. Chacune procède de la prise en vue d'un « *eidos* de la nature » déterminé. La « venue en présence » (*Anwesen*, dont Pradelle insiste sur le sens essentiellement verbal en le traduisant parfois par « présance ») de ce qui est *qua* nature prend au moins trois formes dominantes dans l'histoire d'ensemble de la physique telle qu'on la connaît ou reconnaît: *Herstand*, ou « pro-duit », *Gegenstand*, ou « ob-jet », et *Bestand*, ou « stock » (p. 355-362). Les analyses que mènent D. Pradelle sur chacune de ces rationalités, savamment exemplifiées, sont non seulement rigoureuses, mais lumineuses, dignes d'un intérêt tant pour l'historien des sciences que pour le phénoménologue néophyte en ces matières.

En suivant Heidegger tout en s'engageant dans des analyses souvent plus détaillées que chez ce dernier, D. Pradelle distingue plus longuement en divers contextes les présupposés « herméneutiques » fondamentaux des physiques aristotélicienne et galiléenne-newtonienne. La reprise critique par Newton de l'exemple galiléen de la Tour de Pise révèle que l'espace en vient dans la modernité à devoir être considéré non comme un ensemble de lieux, mais comme un espace *idéal*, libre de toute friction. L'espace et les corps modernes ne sont pas directement expérimentables, ils sont « seulement pensables », résultat d'un *Gedankenexperiment* (p. 333-337). Cruciale est à cet égard la distinction qu'opère l'auteur entre *la* mathématique et *le* mathématique. Le mathématique doit être entendu comme l'« anti-cipation par la pensée de l'essence des choses, qui en délimite par avance le secteur et le mode d'accessibilité » (p. 338), et c'est en ce sens seulement que la physique moderne peut être dite mathématique: sa raison porte le projet d'une anticipation rationnelle intégrale de l'étant, commun à l'algèbre moderne de Viète et à la métaphysique moderne de Descartes (p. 340).

Ce « primat de l'ontologie » sur l'histoire des rationalités scientifiques (mais aussi, de l'architectonique des facultés pré-scientifiques comme on l'a vu) confirme la « destitution du primat de la raison subjective » (p. 347) amorcée dans la première partie. La science n'est pas un faire actif, pour autant qu'elle procède d'une « décision » (*Entscheidung*) ontologique radicale quant à ce qui est. La question qui surgit alors est la suivante: cette interprétation est-elle le fait d'un quelconque sujet? Pour entamer une réponse à cette question, D. Pradelle mobilise notamment l'étonnante réinterprétation heideggérienne de l'énoncé de Protagoras suivant lequel « l'homme est la mesure de toute chose » (p. 349-351). Ce fragment ne tra-

hirait pas un quelconque subjectivisme ou perspectivisme de la connaissance, mais, bien au contraire, une révolution anti-copernicienne avant la lettre: mesure de toute chose, l'homme est l'étant auquel s'impose une limite, un orbe à respecter quant à ce qui se tient pour lui ouvert et retiré.

La conclusion conséquente mais extrême de cette discontinuité radicale des époques de la raison — qui n'équivaut pas simplement à une *succession* de plans irréductibles — est que, « du point de vue du *déploiement d'essence*, il n'y a pas de *succession temporelle des époques* ni de *substitution de l'une à l'autre*, mais un *entrecroisement* et un *prolongement* » (p. 387), une « paradoxale simultanité » (p. 366). Nous retrouvons, semble-t-il, sur ce point quelque chose de la philosophie husserlienne de l'histoire: les époques de l'histoire demeurent d'une certaine façon accessibles et susceptibles d'être réactivées, précisément parce qu'elles continuent à « hanter » le monde de la vie en tant que productions (*Leistungen*) qui furent à jamais instauratrices de raison. De façon nuancée, D. Pradelle tient ainsi à souligner que la physique nucléaire contemporaine, au-delà de ses fractures proprement épistémiques avec la mathématique et la physique antiques — provient encore du commencement grec de la physique en tant qu'elle se présente comme *théorie de l'effectif* (*Theorie des Wirklichen*; p. 388), ces deux termes devant alors être pris dans leur acception grecque originaire et inaugurale (p. 388-389). Suivant cette indication, dans des analyses d'un intérêt certain pour l'histoire (ou la méta-histoire) des sciences, D. Pradelle relativise point par point, sans pour autant les nier, les caractères qui distingueraient la mécanique quantique de la physique grecque, à savoir la non-intuitivité, le caractère statistique, l'incomplétude et l'interactionnisme de la première (p. 376-380). Une tension demeure donc entre l'incommensurabilité des époques de la raison et la continuation d'un ou de règne(s) de l'histoire de l'être (p. 374).

Conclusion : une éclipse du sujet ?

À travers l'idée d'une révolution anti-copernicienne commune à Husserl et Heidegger, *Généalogie de la raison* met en évidence de façon convaincante et décisive une intention directrice du projet phénoménologique jusqu'ici inaperçue, à savoir la désubjectivation du sujet transcendantal kantien, tant dans l'histoire de l'ego que dans celle de l'être. En repensant la généalogie de la raison non plus tant à partir des lois structurales propres à chaque domaine d'objets qu'à partir d'un destin ou d'un « envoi » (*Geschick*) de l'histoire de l'être lui-même, il se trouve néanmoins chez Heidegger,

peut-être, une radicalisation du geste anti-copernicien de Husserl: si ce dernier substituait, à la révolution copernicienne de Kant, le principe selon lequel toute catégorie d'objets prescrit au sujet transcendantal une structure constitutive, Heidegger lui substitue, à son tour, le principe selon lequel l'historicité de l'être prescrit au *Wesen* de l'homme une certaine entente du sens de l'être et de l'étant (p. 193).

Cette élucidation d'une communauté d'intention entre les phénoménologies husserlienne et heideggérienne n'est pourtant pas la seule avancée remarquable de l'ouvrage, puisque D. Pradelle, même en redonnant tout son *droit* au versant objectif de la constitution, parvient à y contourner à la fois un certain réalisme aujourd'hui en vogue et les figures de la « contreintentionnalité » qu'on trouve chez Levinas, Marion, etc. Ce transcendantalisme renouvelé annonce ainsi ce qu'on pourrait considérer comme une nouvelle école de la phénoménologie, dont les champs d'analyse nombreux sont ici entamés du point de vue spécifique de la généalogie de l'entendement, et de la raison de la subjectivité scientifique. Cet apport ressort d'ailleurs tout particulièrement dans les passages qui insistent moins sur le *renversement* des « polarités » sujet constituant/objet constitué pour souligner plutôt « la signification ontologique » (p. 30) de la constitution transcendante : l'expérience est une structure anonyme dans laquelle sont corrélés subjectivité et objectivité suivant divers modes qui tiennent à l'essence des régions d'objet eux-mêmes.

La conclusion de l'ouvrage médite une tension qui demeure : bien qu'elle doive observer la structure régulatrice des domaines d'objets, la subjectivité transcendante semble encore être un fondement ontologique. D'une part, en tant que *moi pur* ou *je pense* historicisé ou non, le sujet transcendantal demeure la condition dernière de toute expérience. D. Pradelle remarque à cet égard que la première thèse défendue dans *Généalogie de la raison* dans le sillage de *Par-delà la révolution copernicienne* est encore kantienne à sa façon. En effet, dans les « Paralogismes de la psychologie rationnelle », Kant affirmait déjà clairement que le sujet ne peut être dit « transcendantal » que pour autant qu'il est le versant subjectif d'un objet transcendantal (d'un « constituable »), support des actes de sa connaissance (voir p. 189). D'autre part, si le sujet peut encore sembler détenir un certain primat ontologique sur l'objet, c'est qu'il paraît encore détenir, dans l'histoire de la conscience comme dans celle de la science, le pouvoir d'instaurer des domaines d'objets et des régimes de rationalité. Après tout, n'est-ce pas Pythagore, Euclide, Galilée, etc. qui *lancent* l'épistémè scientifique qui est la leur ? Sur ce point, l'ouvrage adopte résolument un point de vue heideggérien : dans l'histoire, « autre chose règne » (*ein anderes waltet*) (Heidegger, *Das Ding* ; cité p. 362). Faut-il donc concevoir une « instance substitutive » (p. 399) à l'origine du temps historique, et penser par exemple l'Être comme *sujet*, suivant une hypostase réifiante de celui-ci (p. 435) ? Loin de là. Le « cercle ontologique » (p. 31) se résout finalement dans une phénoménologie « *a-subjective ou anonyme* » : au fil de l'histoire de l'être, le sujet lui-même se reçoit dans une histoire qu'il n'écrit pas et qui au contraire détermine ses potentialités ou facultés fondamentales de compréhension de soi et du monde (voir p. 363).

Cela n'interdit toutefois pas encore de considérer que le sujet historique soit une *origine non absolue*. Divers passages laissent entendre en effet

que l'institution des modes d'être de l'objet et de la raison constitue une *production médiate de l'homme par lui-même*. Comme le dit D. Pradelle dans une formule qui revient à plusieurs reprises, le sujet est le « produit de ses produits » (notamment p. 167, 178, 188 et 408), « le *produit de l'intériorisation des règles de constitution de ses produits* » (p. 31). D'une grande fertilité, cette proposition appellerait à être exemplifiée dans l'histoire non plus seulement de la science physique et mathématique, mais aussi de la technique, de l'esthétique (pensons au travail d'Éliane Escoubas sur *L'espace pictural* moderne), etc., sphères vers lesquelles les citations littéraires (proustiennes et rimbaldiennes notamment) placées en exergue de chaque chapitre nous transportent déjà.

Par la profondeur des thèses et de leurs illustrations phénoménologiques, plus husserliennes au départ et plus heideggériennes à l'arrivée, par la finesse et la clarté des analyses portant sur l'histoire des mathématiques et de la physique, *Généalogie de la raison* est sans conteste destiné à des commentaires et des prolongements nombreux et essentiels.

After phrenology : Neural Reuse and the Interactive Brain de
Michael L. Anderson (MIT Press, 2014)

Mélyssa Thibodeau-Doré et Pierre Poirier

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038222ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038222ar>

[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

Thibodeau-Doré, M. & Poirier, P. (2016). Compte rendu de [*After phrenology : Neural Reuse and the Interactive Brain* de Michael L. Anderson (MIT Press, 2014)]. *Philosophiques*, 43 (2), 533–537. <https://doi.org/10.7202/1038222ar>

Comptes rendus

After phrenology: Neural Reuse and the Interactive Brain de Michael L. Anderson (MIT Press, 2014)

After phrenology: Neural Reuse and the Interactive Brain, le premier ouvrage de Michael L. Anderson, explore de manière critique puis constructive deux questions centrales des neurosciences cognitives contemporaines : 1) l'organisation fonctionnelle du cerveau ; et 2) l'appareil conceptuel propre à saisir adéquatement cette organisation. L'ouvrage, que la majorité des commentateurs d'une récente étude critique¹ ont estimé important — l'un (Silberstein 2016) allant même jusqu'à le déclarer le meilleur ouvrage du siècle ! — conçoit une réponse à ces questions à partir de résultats de recherches récentes, certaines de l'auteur lui-même, provenant d'une forme de la discipline que d'aucuns appellent « neurosciences cognitives 2.0 ». Si nous partageons l'opinion de ces commentateurs quant à l'importance de l'ouvrage, il nous faut insister sur le fait que la réponse proposée est, comme l'auteur lui-même le reconnaît à plusieurs endroits, hautement spéculative et souvent compatible avec une interprétation plus orthodoxe.

Le traitement critique de la question de l'organisation fonctionnelle se veut une attaque contre la pratique actuelle en neurosciences cognitives, où Anderson voit un localisationnisme naïf qui n'est pas sans rappeler selon lui la phrénologie du XIX^e siècle. Les neurosciences cognitives seraient imprégnées de ce qu'Anderson nomme la théorie compositionnelle et computationnelle de l'esprit (CCTM), qui veut que la cognition soit composée d'un ensemble de mécanismes fonctionnellement spécialisés et localisés dans des régions circonscrites du cerveau. Cette théorie pousse les chercheurs à ne recourir aux méthodes d'imagerie cérébrale que pour associer les modules cognitifs aux régions cérébrales qui les sous-tendraient. À cette « nouvelle phrénologie » (Uttal 2001), Anderson oppose un nouveau paradigme qu'il nomme *réutilisation neuronale* (RN), lequel permet de repenser les neurosciences cognitives ainsi que de les fonder sur des assises théoriques en continuité avec les théories de la cognition incarnée (*embodied*). Selon RN, les régions du cerveau ne sont pas fonctionnellement spécialisées mais peuvent être utilisées et réutilisées pour réaliser diverses tâches cognitives, dans différents domaines de la cognition. RN sert à la fois de modèle de l'architecture cognitive, d'hypothèse de neuro-plasticité à l'œuvre dans le cerveau, et de paradigme méthodologique pour guider la recherche en neurosciences cognitives. RN s'oppose à toutes les

1. Voir le précis de l'ouvrage rédigé par l'auteur, les commentaires critiques et la réponse de l'auteur dans *Behavioral and Brain Science* (2016).

assises centrales de CCTM: le localisationnisme, la spécialisation fonctionnelle, le computationnalisme classique, voire tout l'appareil conceptuel des sciences cognitives. Aux construits traditionnels hérités de la psychologie du XIX^e siècle (perception, attention, mémoire, etc.), reconstruits dans la forme computationnelle que leur a donné les sciences cognitives, il oppose les concepts encore en émergence des sciences cognitives incarnées.

Afin de soutenir RN, Anderson présente trois lignes argumentatives. La première est de nature empirique: les données récoltées en neurosciences lors des dernières décennies montrent que les mêmes régions cérébrales sont impliquées dans plusieurs tâches et pour des domaines cognitifs variés. Anderson examine d'ailleurs de manière extensive, au chapitre I, les études empiriques allant dans ce sens. La seconde ligne argumentative est évolutive. Anderson avance qu'il n'aurait pas été économique pour l'évolution de «construire» dans le cerveau des modules spécialisés pour résoudre chaque nouveau problème adaptatif. Plutôt, elle aurait de préférence sélectionné des cerveaux capables de réutiliser les ressources neuronales déjà existantes, formant de nouveaux partenariats entre les régions cérébrales pour réaliser les tâches demandées. La troisième ligne argumentative consiste à souligner le pouvoir prédictif de RN. Ce paradigme permet de faire trois prédictions quant à l'organisation fonctionnelle du cerveau. D'abord, les mêmes régions cérébrales seront impliquées dans des tâches cognitives diverses. Ensuite, la spécificité des fonctions cognitives dépendra de la configuration des ressources utilisées pour réaliser une tâche et finalement, les fonctions cognitives évolutivement récentes seront réalisées de façon plus largement distribuée dans le cerveau. Anderson présente des évidences empiriques cohérentes avec ces trois prédictions.

Bien que la réutilisation neuronale soit l'hypothèse centrale du livre, Anderson y développe plusieurs autres propositions intéressantes. Il suggère au chapitre II une approche du développement fonctionnel neuronal capable de rendre compte des données du premier chapitre: la différenciation et recherche interactive (*interactive differentiation and search*, IDS). Selon IDS, les régions cérébrales vont, au cours de l'ontogenèse, développer des profils de réponses distinctifs qui se manifestent par des tendances fonctionnelles régionales. Ces tendances, influencées par des biais corticaux hérités et des facteurs extrinsèques (expérience, relation avec d'autres régions), permettent à la même région de produire des réponses différentes selon les partenariats qu'elle établit avec d'autres régions cérébrales. Une analyse des données suggère toutefois la présence fondamentale d'un processus de recherche, qui sert à tester rapidement de multiples coalitions neuronales pour trouver laquelle est la plus fonctionnellement adéquate pour réaliser une tâche spécifique. Anderson présente des recherches dans divers domaines qui sont compatibles avec l'existence d'un tel mécanisme et suggère ensuite que certains phénomènes liés à la dynamique dendritique ainsi que la transmission volumique (*volume transmission*) des neurotransmetteurs pourraient servir de base physiologique au mécanisme de recherche.

Anderson cherche ensuite à développer une conception de l'organisation fonctionnelle du cerveau compatible avec RN. Selon lui, pour réaliser des tâches cognitives, les régions cérébrales s'assemblent en coalitions fonctionnelles, formant ce qu'il nomme des TALoNS (*Transiently Assembled Local Neural Subsystems*). Ces assemblées neuronales transitoires sont des composantes de réseaux fonctionnels à plus grande échelle. Ainsi, une même région cérébrale peut former différents TALoNS pour participer à diverses coalitions fonctionnelles. Une conséquence intéressante de cette conception est que l'activation seule d'une région cérébrale n'est pas suffisante pour révéler l'état interne des TALoNS. Il faudrait être en mesure d'évaluer l'état de connectivité au sein même d'une région cérébrale d'intérêt afin de connaître son statut fonctionnel.

Le chapitre IV explore le vocabulaire apte à saisir les tendances fonctionnelles des régions cérébrales et à identifier les facteurs psychologiques neurologiquement pertinents (NRP *factors*; *Neurologically Relevant Psychological Factors*) manifestés par leur activité: ce qui sera exprimé en termes de différentes charges (*loading*) de l'activité des régions cérébrales sur ces facteurs NRP, lesquels, ensemble, capturent le plus de variance possible de l'activité cérébrale. La méthode privilégiée par Anderson pour y parvenir est celle qui donne son titre au chapitre car elle suggère de concevoir les régions cérébrales comme ayant des «personnalités». Au terme d'analyses statistiques de l'activité globale de cerveaux appliqués à résoudre diverses tâches, l'objectif est de trouver la signature neurologique de la réalisation de diverses tâches, et dans ce contexte la tendance de chaque région, sa personnalité, à participer à ces signatures.

Anderson présente ensuite les recherches et théories de chercheurs et chercheurs travaillant dans la perspective de la cognition incarnée. Le but est de montrer que nous pouvons y trouver les ressources théoriques pour aborder les neurosciences cognitives dans une perspective qui appuie RN. Il défend d'abord qu'afin de trouver les facteurs NRP, il faut tenir compte du rôle que joue le cerveau au sein d'un organisme situé dans son environnement. Cela implique selon lui de comprendre le cerveau comme un système de contrôle dynamique responsable de générer l'action. Dans cette perspective, il suggère d'importer le langage des *affordances* («potentialités») dans notre ontologie cognitive. Il soutient également qu'il faut évacuer l'idée selon laquelle la perception est «reconstructive», générant des représentations du monde pour pallier à la pauvreté des stimuli sensoriels. Anderson prétend que la perception est plutôt performative et parvient à générer des stimuli sensoriels riches en ajustant l'action afin de générer des expériences sensorielles révélant, sous la forme d'invariances, la spécificité des objets du monde. De façon plus générale, il défend que toutes les fonctions cognitives sont performatives et que, bien qu'il puisse être approprié de comprendre certains états neuronaux en termes représentationnels, on comprendra mieux la plupart d'entre eux en termes dynamiques.

Dans les derniers chapitres, Anderson montre comment on peut repenser le computationnalisme à partir de ce qui a été développé précédemment. Au computationnalisme et au connexionnisme classique il oppose un certain type de réseaux de neurones artificiels (des réseaux dynamiques possédant des connexions massivement ré-entrantes à plusieurs niveaux) et une interprétation du travail computationnel qu'ils produisent. Dans ces réseaux, on peut comprendre la présence simultanée de plusieurs patrons d'activation qui se chevauchent comme étant la présence dans le réseau de plusieurs intentions comportementales possibles qui s'influencent simultanément, et la concurrence entre les états comme étant le processus de prise de décision comportementale. Ce mécanisme neurologiquement plausible de computation par concurrence, basé sur la sommation non linéaire, est associé par la suite à l'hypothèse de la concurrence des *affordances* de Cisek (2007), ce qui l'amène à ajouter un mécanisme de concurrence par inhibition à celui basé sur la sommation non linéaire. Anderson cherchera ensuite à montrer que cette conception vaut également pour la cognition dite supérieure. Il explique d'abord de manière générale comment un modèle basé sur le contrôle et la concurrence pourrait valoir pour la cognition supérieure. Il reprend ici les réflexions de Wells (2006) (et d'autres) selon lesquelles on peut concevoir le ruban d'une machine de Turing comme son environnement. Cette conception de la cognition supérieure où le cerveau joue le rôle d'un contrôleur appliquant les règles d'une table d'instruction d'une machine de Turing, par l'intermédiaire des effecteurs et des senseurs, à des symboles présents dans l'environnement ne représente pas la seule façon de concevoir le rôle de l'environnement et du corps dans la constitution de la cognition supérieure : c'est simplement celle qui cadre le mieux avec RN. La conception est ensuite illustrée dans deux cas particuliers : la cognition mathématique et le langage. En ce qui concerne ce dernier, l'objectif n'est pas de nier la pertinence des travaux plus formels sur le langage mais de montrer qu'ils n'impliquent pas la nécessité de postuler l'évolution (difficile) d'un module spécialisé. L'activité langagière est le genre de chose qu'un cerveau incarné en interaction constante avec son environnement peut déjà faire.

Une proposition intéressante du dernier chapitre, qui sert en quelque sorte de conclusion à l'ouvrage, est que CCTM ne représenterait pas une véritable théorie fonctionnaliste du cerveau. En effet, cette théorie fait abstraction de l'histoire évolutive du cerveau et ignore ainsi sa fonction fondamentale : générer l'action. Pour Anderson, une théorie proprement fonctionnaliste devra adopter trois principes : 1) l'architecture fonctionnelle du cerveau a été modelée par la sélection naturelle ; 2) notre complexité comportementale émerge de l'habileté du cerveau à former des coalitions fonctionnelles ; et 3) le cerveau est orienté vers l'action, sa fonction étant de coordonner l'ajustement d'un organisme à des circonstances externes.

L'ouvrage est ainsi constitué de deux parties : une première vouée à la critique de la conception compositionnelle et modulaire de l'organisation

cérébrale et à la promotion d'une conception alternative, la réutilisation neuronale; une seconde vouée à la critique de la conception traditionnelle, internaliste et computationnelle de la cognition, et à la promotion d'une conception alternative, la cognition incarnée. Anderson insiste tout au long de l'ouvrage sur le lien qui va de la première partie à la seconde: la réutilisation neuronale est, selon lui, la forme d'architecture cérébrale la plus apte à soutenir une cognition qui soit incarnée, située et énaïve. Ce n'est pas la seule cependant. Plus récemment en effet, un ouvrage de Clark (2016) soutient la même chose en ce qui concerne la forme d'architecture cérébrale au cœur de la conception dite « prédictive » de la cognition. Puisqu'elles concernent des aspects différents de l'organisation cérébrale, ces deux conceptions ne sont pas en concurrence, la prédiction pouvant par exemple être une des déterminantes de la réutilisation. Il serait intéressant de voir si ces deux approches peuvent être combinées en une conception unifiée d'une architecture cérébrale qui soutient la cognition incarnée. Anderson insiste moins cependant sur le lien qui va dans le sens inverse, c'est-à-dire de la perspective incarnée vers la réutilisation neuronale, et nous voudrions l'ébaucher brièvement pour terminer cette revue, car il montre l'unité forte des deux composantes centrales de l'ouvrage. Pour asseoir entièrement son interprétation des recherches en neurosciences cognitives 2.0, Anderson doit établir quel est le moyen impropre à identifier et interpréter les facteurs NRP, car selon lui l'ontologie traditionnelle des sciences cognitives n'est pas appropriée à cette tâche. À son avis, c'est justement à partir des sciences cognitives incarnées, et notamment autour de concepts comme *affordance* et concurrence d'*affordances* que l'on pourra développer une ontologie capable de donner un sens aux construits identifiés par les analyses factorielles. Cependant, comme il le reconnaît, beaucoup de travail reste à faire pour constituer ce vocabulaire et le mettre en relation avec les construits neuroscientifiques 2.0. Si on y parvient, la révolution naissante, encore chétive, ébauchée par Anderson renouvellera autant les neurosciences que la psychologie dans une structure conceptuelle (enfin) unifiée.

Références

- Cisek, P. « Cortical Mechanisms of Action Selection: The Affordance Competition Hypothesis ». *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 2007, 362, 1585-1599.
- Silberstein, M. « Open Peer Commentary: The Implications of Neural Reuse for the Future of Both Cognitive Neuroscience and Folk Psychology ». *Behavioral and Brain Sciences*, 39, 2016, 27-29.
- Uttal, W. *The New Phrenology: The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*. Cambridge, MA, MIT Press, 2001.
- Wells, A. *Rethinking Cognitive Computation: Turing and the Science of the Mind*. London, Palgrave, 2006.

Philosophiques

philosophiques

Marc Chevrier, Yves Couture et Stéphane Vibert (dir.),
Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine, Rennes, Presses universitaires de Rennes,
2015, 292 pages

Maxime H. Couture

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038223ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038223ar>

[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

Couture, M. H. (2016). Compte rendu de [Marc Chevrier, Yves Couture et Stéphane Vibert (dir.), *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, 292 pages]. *Philosophiques*, 43 (2), 538–540. <https://doi.org/10.7202/1038223ar>

Marc Chevrier, Yves Couture et Stéphane Vibert (dir.), *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, 292 pages.

L'ouvrage, que nous pourrions presque qualifier d'anthologique, est un double projet de synthèse. D'un côté de ce qu'on a nommé le « renouveau français de la philosophie politique¹ », de l'autre du courant de la théorie politique critique et des pans d'une pensée classique qui demeurent à la suite de son passage. Car si *Démocratie et modernité* propose de jeter un regard sur « ces deux grandes options — la démocratie comme institution ou comme critique » (p. 12), le lecteur découvrira au fil des chapitres que c'est principalement la deuxième option qui est le cadre de la pensée qui s'y déploie. En témoigne le choix des principaux auteurs invoqués : Claude Lefort, Jacques Rancière, Cornelius Castoriadis, Miguel Abensour et l'apparition plus brève de penseurs comme Pierre Manent et Marcel Gauchet. Tout de même, les tensions et les recoupements entre la « démocratie institutionnelle » et la « démocratie critique » seront analysés et mobilisés intelligemment tout au long des trois parties de *Démocratie et modernité*, qui portent respectivement sur les concepts, les lieux et les figures de pensée de la démocratie.

La première partie offre un exposé des termes en présence, notamment dans leurs conditions historiques et théoriques d'apparition. Nous sommes d'abord transportés dans l'Athènes classique, où Benjamin Boudou, à la suite de Cornelius Castoriadis, situe la genèse de l'idée d'autonomie, à la suite d'une « crise de la vérité » pavant la voie au régime démocratique. Cette crise aurait permis l'essor d'une nouvelle attitude critique à l'égard de l'autorité, hypothèse effectivement peu contestée qui dévoile d'emblée le lien entre autonomie et attitude critique, et même entre démocratie et philosophie. Ce parallèle est alors repris et remis en question par Yves Couture dans le deuxième chapitre. Avec les figures de Platon et de Nietzsche, l'auteur aborde une dichotomie conceptuelle largement mobilisée dans la pensée politique actuelle, celle de l'Un et du Multiple. En tant qu'adversaires de la démocratie, ces deux philosophes mettraient en lumière non seulement les faiblesses du Multiple en politique, mais la nécessaire référence à l'Un de ses tenants. Bref, la philosophie, comme la démocratie, est à la fois recherche du Multiple dans sa critique de l'Un de l'autorité, et recherche de l'Un dans sa critique d'un Multiple qui lui-même ne recherche plus mais vit du désordre (Platon) ou du ressentiment (Nietzsche). Cette conceptualité est prolongée dans le chapitre suivant, où Stéphane Vibert nous livre une réflexion — qui est peut-être la plus dense de l'ouvrage — sur ce même rapport entre l'Un et

1. Yves Couture, « Le renouveau français de la philosophie politique », *Monde commun*, vol. 1, n° 1, 2007, p. 3-28.

le Multiple, compris comme quête de l'autonomie collective d'une part, et de l'autonomie individuelle d'autre part. À l'aide d'une approche sociologique et anthropologique des thèses de Gauchet, Castoriadis et Rancière sur les fondements de la démocratie, Vibert affirme l'existence de multiples niveaux de concrétisation de l'autonomie, un projet qui, selon lui, doit être pensé à l'aune d'une double exigence : « continuité de la condition humaine et discontinuité dans les formes socio-historiques qui l'expriment » (p. 65). La thèse centrale de Vibert est alors que ces deux éléments ne produisent pas une dichotomie, mais permettent de comprendre la démocratie comme *fait social total*, expression empruntée à Marcel Mauss et qui ouvre des perspectives pour le thème des sentiments démocratiques, dont le traitement par Paul Zawadzki clôt cette première étape.

La deuxième partie examine la démocratie à partir de ses divers lieux, comme l'éducation, le conflit, le droit, la marginalité ou l'empire. Ce dernier s'avère très fécond pour penser les transformations actuelles du régime démocratique et de l'État-nation, tel que le suggère Marc Chevrier. S'appuyant sur une littérature abondante, de Platon à Montesquieu en passant par Polybe et Machiavel, il examine comment des principes démocratiques comme l'égalité politique (et les forces productives qu'elle libère) et la *pléonexia* (la recherche constante d'acquisition) ont historiquement pu mener à la formation d'empires et le pourraient encore aujourd'hui. À la suite d'un dialogue avec Pierre Manent et sa théorie des formes politiques, Chevrier évoque la difficulté présente de penser l'empire en tant que forme politique *naturelle*, difficulté qui risquerait de nous faire ignorer les signes de son retour, selon des configurations qui doivent encore être élucidées. C'est d'ailleurs dans cette deuxième partie que l'aspect institutionnel de la démocratie est principalement développé, notamment par une réflexion intéressante d'Audric Vitiello sur les institutions comme facteurs essentiels et non-neutres des dynamiques de subjectivation. Il conclut que « privilégier de façon unilatérale, sinon exclusive, la dimension critique de la démocratie, c'est s'interdire de penser et d'organiser les processus d'institution des subjectivités critiques » (p. 155). C'est dans la lignée de cette conclusion que Mariève Forest explore la fécondité de l'institutionnalisation du conflit à travers différentes « épreuves critiques ». De telles pratiques critiques en démocratie nécessitent alors un ferment stable, qualité que nous pouvons trouver, selon Philippe Hoyer, dans le droit comme matrice de l'institution de la démocratie et de son rôle critique.

La dernière partie de *Démocratie et modernité* s'attarde à certaines figures de pensée, principalement Claude Lefort et Jacques Rancière. Au cours des quatre derniers chapitres, il s'agit surtout de remettre en question la possibilité d'une démocratie purement dissensuelle ou seulement agonistique, une position conforme à l'intuition qui traverse plus généralement l'ouvrage. On y trouve notamment une comparaison bienvenue entre les thèses de Rancière et celles de Kant et de Lévinas, tant ces dernières consti-

tuent en fait une partie importante de l'arrière-plan philosophique des problématiques de l'ouvrage, selon l'opposition ou l'assentiment qu'elles ont suscité et suscitent encore. On déplorera peut-être une certaine mise de côté de l'analyse tocquevillienne, surtout dans la perspective de l'ouvrage qui remet en quelque sorte en question la capacité du sujet démocratique à déployer sans cesse de nouveaux commencements, une natalité — pour reprendre le vocabulaire d'Arendt — dont la fécondité ne serait pas garantie par un gouvernement de soi et des institutions socio-politiques communes. L'importance que prend l'acte de reconnaissance des uns envers les autres dans les processus de subjectivation et d'autonomisation démocratiques ouvre en effet la voie à ce que Tocqueville décrivait comme le sentiment du semblable, ce que nous pouvons rapprocher de l'inévitable socialisation de l'attitude critique identifiée dans l'ouvrage. Or ce phénomène, qui n'est en fait ni proprement politique, ni proprement social, influence avant tout la règle d'action des individus et par ce fait même la configuration et les fins des institutions politiques. S'il est dommage que *Démocratie et modernité* ne se penche pas beaucoup sur ce dernier aspect, le collectif dirigé par Chevrier, Couture et Vibert aura toutefois le mérite d'en préparer la réflexion par une habile autopsie — au sens étymologique — de la pensée politique française contemporaine et de l'état de la démocratie moderne.

MAXIME H. COUTURE

Université de Montréal

Andler, Daniel. *La silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui?* Paris, Gallimard, coll.

« NRF Essais », 2016, 555 p.

Cet ouvrage de Daniel Andler pose une question simple mais importante : quelle attitude devrions-nous adopter face au naturalisme ? Par exemple, est-il judicieux d'admettre l'existence de phénomènes surnaturels dans une théorie scientifique ou philosophique ? Andler offre un regard renouvelé et approfondi sur cette thèse controversée telle qu'elle se déploie dans les sciences et les sociétés contemporaines.

Le premier chapitre de l'ouvrage brosse un portrait plutôt historique du naturalisme (scientisme, positivisme logique, nouveau naturalisme, etc.) et se conclut par une recommandation provisoire en faveur d'un naturalisme critique¹. Les chapitres II à IV font l'état des lieux de programmes de recherche naturalistes contemporains comme les sciences cognitives, les neurosciences et la psychologie évolutionnaire. Dans ces chapitres, l'approche d'Andler

1. Daniel Andler, *La silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui?* Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2016, sect. I.4.

Philosophiques

philosophiques

Andler, Daniel. *La silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui ?* Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2016, 555 p.

Marc-Kevin Daoust

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038224ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038224ar>

[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

Daoust, M.-K. (2016). Compte rendu de [Andler, Daniel. *La silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui ?* Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2016, 555 p.] *Philosophiques*, 43 (2), 540–544.
<https://doi.org/10.7202/1038224ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2016

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

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

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

tuent en fait une partie importante de l'arrière-plan philosophique des problématiques de l'ouvrage, selon l'opposition ou l'assentiment qu'elles ont suscité et suscitent encore. On déplorera peut-être une certaine mise de côté de l'analyse tocquevillienne, surtout dans la perspective de l'ouvrage qui remet en quelque sorte en question la capacité du sujet démocratique à déployer sans cesse de nouveaux commencements, une natalité — pour reprendre le vocabulaire d'Arendt — dont la fécondité ne serait pas garantie par un gouvernement de soi et des institutions socio-politiques communes. L'importance que prend l'acte de reconnaissance des uns envers les autres dans les processus de subjectivation et d'autonomisation démocratiques ouvre en effet la voie à ce que Tocqueville décrivait comme le sentiment du semblable, ce que nous pouvons rapprocher de l'inévitable socialisation de l'attitude critique identifiée dans l'ouvrage. Or ce phénomène, qui n'est en fait ni proprement politique, ni proprement social, influence avant tout la règle d'action des individus et par ce fait même la configuration et les fins des institutions politiques. S'il est dommage que *Démocratie et modernité* ne se penche pas beaucoup sur ce dernier aspect, le collectif dirigé par Chevrier, Couture et Vibert aura toutefois le mérite d'en préparer la réflexion par une habile autopsie — au sens étymologique — de la pensée politique française contemporaine et de l'état de la démocratie moderne.

MAXIME H. COUTURE

Université de Montréal

Andler, Daniel. *La silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui?* Paris, Gallimard, coll.

« NRF Essais », 2016, 555 p.

Cet ouvrage de Daniel Andler pose une question simple mais importante : quelle attitude devrions-nous adopter face au naturalisme ? Par exemple, est-il judicieux d'admettre l'existence de phénomènes surnaturels dans une théorie scientifique ou philosophique ? Andler offre un regard renouvelé et approfondi sur cette thèse controversée telle qu'elle se déploie dans les sciences et les sociétés contemporaines.

Le premier chapitre de l'ouvrage brosse un portrait plutôt historique du naturalisme (scientisme, positivisme logique, nouveau naturalisme, etc.) et se conclut par une recommandation provisoire en faveur d'un naturalisme critique¹. Les chapitres II à IV font l'état des lieux de programmes de recherche naturalistes contemporains comme les sciences cognitives, les neurosciences et la psychologie évolutionnaire. Dans ces chapitres, l'approche d'Andler

1. Daniel Andler, *La silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui?* Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2016, sect. I.4.

consiste à exposer une théorie ou une méthode, à identifier les problèmes qu'elle a rencontrés, pour ensuite montrer quelles solutions ont été proposées pour les contourner. L'objectif des chapitres II à IV est donc d'établir un portrait clair des stratégies, forces et écueils qui caractérisent ces grands programmes de recherche naturalistes.

Andler tire deux conclusions générales de cet état des lieux. D'une part, on ne peut plus faire fi des succès observés dans les programmes de recherche naturalistes, et d'autre part, les récents progrès en sciences cognitives, en neurosciences et en psychologie évolutionnaire montreraient à quel point nous avions, il y a quelques décennies, une compréhension fragmentaire et limitée de ces phénomènes. Pour ces raisons, pense Andler, la question est moins de savoir si l'on doit rejeter le naturalisme que de déterminer l'attitude correcte à adopter face à de tels succès. Le chapitre V confirme ce qu'Andler avait déjà accepté comme hypothèse probante au terme du premier chapitre : le naturalisme est une perspective théorique et méthodologique prometteuse, à condition qu'il soit ouvert à la critique².

Dans l'ensemble, ce livre offre un excellent compte rendu des recherches récentes dans les sciences cognitives et les approches évolutionnaires. Il offre aussi un panorama détaillé des thèses qui touchent au naturalisme, défendues par différents philosophes, de Charles S. Pierce à Jerry Fodor, en passant par Willard V. O. Quine. C'est assurément un bon ouvrage de référence sur le sujet, qui intéressera les chercheurs et chercheuses en philosophie des sciences ou en philosophie de l'esprit. J'ai cependant quelques réserves en ce qui concerne la thèse défendue par Andler.

Je consacrerai le reste de ce compte rendu à résumer et analyser la position d'Andler quant au naturalisme critique, principale contribution originale de l'ouvrage. La thèse d'Andler s'articule autour de deux concepts : le naturalisme (ontologique ou épistémique) et l'examen critique. Les trois compréhensions suivantes du naturalisme intéressent Andler :

- 1) *Naturalisme ontologique* : « la nature est tout ce qui existe³ ».
- 2) *Naturalisme épistémique* : « ce que nous pouvons connaître, nous ne pouvons le connaître que de la façon dont nous connaissons la nature⁴ ».
- 3) *Épistémologie naturalisée* : « notre capacité à connaître est un processus naturel⁵ ».

Formulée ainsi, la thèse (1) implique les thèses (2) et (3). En effet, supposons que l'on puisse connaître par des processus non naturels, ou encore que l'on puisse connaître par d'autres méthodes que celles employées pour connaître la nature. Cela impliquerait qu'il existe ou bien des processus de connais-

2. *Ibid.*, sect. V.4.

3. *Ibid.*, p. 42.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

sance non naturels, ou bien des objets non naturels. Donc tout argument en faveur de (1) est aussi un argument en faveur de (2) et (3). Pour Andler, cela signifie que la question fondamentale du naturalisme est ontologique, puisqu'elle englobe les deux autres. C'est ce qui le motive à répondre à cette question en priorité.

Andler suggère, à la fin du chapitre I, que l'on ne peut offrir une réponse concluante à la question du naturalisme ontologique, et ce, même si les programmes de recherche naturalistes rencontrent un succès manifeste. Il n'existe pas d'argument définitif en faveur de la thèse selon laquelle la nature est tout ce qui existe⁶. C'est pourquoi Andler propose une nouvelle approche, soit d'aborder le naturalisme comme une attitude. En d'autres termes, bien que la thèse naturaliste demeure indécidable, les réponses à nos questionnements doivent être cohérentes avec une perspective naturaliste. Ainsi, Andler défend que nous ne devrions jamais, dans les recherches scientifiques, miser sur une division entre « deux ordres de choses et de connaissances⁷ ». La thèse d'Andler peut être comprise comme un changement de perspective. Si les thèses (1) à (3) concernent la question de savoir si la thèse naturaliste est *vraie*, Andler se demande alors s'il est *raisonnable*, *parcimonieux* ou *judicieux* d'adopter une perspective anti-naturaliste. Étant donné l'objectif de l'ouvrage (déterminer quelle attitude adopter face au naturalisme), cette perspective est tout à fait pertinente, puisqu'elle permet des jugements plus nuancés sur le problème posé.

J'ai toutefois mal compris certains aspects de la problématique d'Andler. En particulier, tout au long du premier chapitre, le traitement du problème suggère qu'il y a équivoque sur la notion de nature. Andler affirme que le naturaliste pur, soit celui qui accepte à la fois la thèse ontologique et la thèse épistémique, « considère à la fois que la nature embrasse tout ce qui existe et que les sciences de la nature sont la source unique de connaissance véritable⁸ ». Le passage entre « connaître seulement au moyen de la connaissance de la nature » et « connaître seulement au moyen des sciences de la nature » n'est pas évident. Je crains que, pour défendre la primauté des sciences de la nature, le sens du concept de nature ne passe d'une perspective ontologique à une perspective épistémique. À tout le moins, pour éviter ce genre de situation, il aurait été bon que des définitions provisoires claires soient établies en début d'analyse.

Voici le problème. Les sciences de la nature constituent un corpus disciplinaire précis, caractérisé par l'étude de certaines questions touchant au fonctionnement du monde naturel. C'est à cette compréhension de la nature que l'on réfère dans les chapitres II à IV. Si la thèse touchant aux sciences naturelles était vraie, alors le naturalisme épistémique impliquerait l'intégration, l'amendement et la retranscription des sciences humaines dans les

6. *Ibid.*, p. 92.

7. *Ibid.*, p. 94.

8. *Ibid.*, p. 45.

sciences naturelles⁹. Toutefois, dans l'énoncé « la nature est tout ce qui existe », la majorité des philosophes se réfèrent à un concept plus général de nature, comme l'existence spatio-temporelle déterminée. Pour reformuler la thèse (1), cela signifierait que l'ensemble des objets ayant une existence spatio-temporelle déterminée est tout ce qui existe. Ce qui inclut les phénomènes traditionnellement réservés aux sciences sociales tels que les préférences, les raisons, les croyances, les désirs ou les intentions, puisqu'ils satisfont à cette exigence. Ainsi, selon une acception ontologique du naturel, même les sciences sociales peuvent prétendre à l'étude de « la nature », mais, selon une autre acception du naturel (beaucoup plus commune), il existe une distinction entre sciences sociales et sciences de la nature. En suivant une définition strictement ontologique, on pourrait dire que les sciences sociales sont des sciences naturelles. Si le raisonnement précédent est fondé, une bonne partie de la problématique dressée par Andler touchant à « l'intégration » des sciences sociales dans les sciences naturelles tombe donc à plat.

Vient ensuite le concept de critique. Andler défend un naturalisme qui peut examiner ses propres présupposés et les remettre en question, comme on le constate dans le passage suivant :

Le philosophe doit certes accompagner, encourager, aider les programmes naturalistes en cours, mais non sans en avoir examiné les présupposés, pris en considération tous les faits pertinents, *quelles qu'en soient l'origine et la nature*, sans se laisser lier les mains par quelque règle du jeu¹⁰.

À titre d'exemple, Andler cite la participation de philosophes comme Hubert Dreyfus, Jerry Fodor et Daniel Dennett, qui ont contribué à une renaissance féconde des travaux sur l'intelligence artificielle¹¹. L'examen critique peut aussi contribuer à montrer les limites des modèles actuels¹², ou encore à rendre intelligible l'apparente incompatibilité entre différentes perspectives scientifiques¹³. Ainsi, le fait de mettre en doute les présupposés de la démarche naturaliste maintient un équilibre sain entre progrès scientifique et remise en cause. On peut difficilement être en désaccord avec Andler. À titre d'exemple significatif, une part importante du système de production scientifique repose désormais sur une forme de scepticisme critique, notamment au moyen de l'évaluation par les pairs.

Il est toujours bon de rappeler le rôle nécessaire de l'examen critique dans le développement des théories philosophiques ou scientifiques. Seulement, afin qu'il situe mieux son propos, il aurait été opportun qu'Andler expose comment l'examen critique distingue son modèle d'autres perspectives sur ce sujet. Si tous s'entendent sur l'importance de l'examen critique pour la

9. *Ibid.*, p. 59.

10. *Ibid.*, p. 103.

11. *Ibid.*, p. 102-103.

12. *Ibid.*, p. 390.

13. *Ibid.*, p. 391-393.

science, la forme particulière que doit prendre cet examen varie d'un auteur à l'autre. Comment la critique des modèles naturalistes doit-elle s'opérer? Andler accepte-t-il le pluralisme méthodologique de Paul Feyerabend¹⁴, les exigences de diversité et d'impartialité d'Helen Longino¹⁵ ou les exigences délibératives encadrant les questions et méthodes scientifiques? On a l'impression que l'argument d'Andler est compatible avec n'importe quelle interprétation du rôle de la critique dans les sciences. Dans le contexte où personne ne semble rejeter le rôle de la critique pour l'avancement des sciences et de la philosophie, Andler gagnerait à exposer clairement qui sont ses interlocuteurs.

Ces interrogations en ce qui touche à la problématique et à la notion de critique ne remettent toutefois pas en question l'œuvre prise dans son ensemble. Andler expose des sujets complexes de manière abordable et structurée, et les questions qui sont posées dans ce livre sont déterminantes pour l'avenir des sciences et de la philosophie. Il s'agit d'une contribution pertinente sur la question du naturalisme.

MARC-KEVIN DAOUST

Université de Montréal
marc-kevin.daoust@umontreal.ca

Diane Lamoureux, *Les possibles du féminisme. Agir sans « nous »*,
Les Éditions du Remue-ménage, Montréal, 2016.

À l'heure où le féminisme subit les assauts du néo-conservatisme et du néo-libéralisme, autant au Québec qu'ailleurs, la publication de cet ouvrage est une bouffée d'air pour celles et ceux qui croient au développement voire au renouvellement d'une pensée féministe critique, inclusive et solidaire. Les Éditions du Remue-ménage rassemblent ici des textes publiés par Diane Lamoureux dans des cadres divers qui tissent habilement les liens complexes entre théories philosophiques, transformations politiques et sociales, et pratiques militantes au Québec. Professeure de philosophie et de sociologie politique à l'Université Laval, Diane Lamoureux n'a jamais versé dans l'élitisme universitaire. Au contraire, elle défend une pensée féministe radicale, solidaire des exclus et exclues de tous horizons, et qui puise dans la pratique militante à la fois le courage et la validation théorique.

Les articles s'articulent autour de deux tensions qui sont au fondement des débats féministes depuis leurs origines. Le premier « paradoxe (p. 106) » concerne le contenu des revendications féministes. Les féministes cherchent

14. Paul Feyerabend. *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

15. Helen E. Longino. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

Diane Lamoureux, *Les possibles du féminisme. Agir sans « nous »*, Les Éditions du Remue-ménage, Montréal, 2016

Margaux Ruellan

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande
Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1038225ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1038225ar>

[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

Ruellan, M. (2016). Compte rendu de [Diane Lamoureux, *Les possibles du féminisme. Agir sans « nous »*, Les Éditions du Remue-ménage, Montréal, 2016]. *Philosophiques*, 43 (2), 544–549. <https://doi.org/10.7202/1038225ar>

science, la forme particulière que doit prendre cet examen varie d'un auteur à l'autre. Comment la critique des modèles naturalistes doit-elle s'opérer? Andler accepte-t-il le pluralisme méthodologique de Paul Feyerabend¹⁴, les exigences de diversité et d'impartialité d'Helen Longino¹⁵ ou les exigences délibératives encadrant les questions et méthodes scientifiques? On a l'impression que l'argument d'Andler est compatible avec n'importe quelle interprétation du rôle de la critique dans les sciences. Dans le contexte où personne ne semble rejeter le rôle de la critique pour l'avancement des sciences et de la philosophie, Andler gagnerait à exposer clairement qui sont ses interlocuteurs.

Ces interrogations en ce qui touche à la problématique et à la notion de critique ne remettent toutefois pas en question l'œuvre prise dans son ensemble. Andler expose des sujets complexes de manière abordable et structurée, et les questions qui sont posées dans ce livre sont déterminantes pour l'avenir des sciences et de la philosophie. Il s'agit d'une contribution pertinente sur la question du naturalisme.

MARC-KEVIN DAOUST

Université de Montréal
marc-kevin.daoust@umontreal.ca

Diane Lamoureux, *Les possibles du féminisme. Agir sans « nous »*,
Les Éditions du Remue-ménage, Montréal, 2016.

À l'heure où le féminisme subit les assauts du néo-conservatisme et du néo-libéralisme, autant au Québec qu'ailleurs, la publication de cet ouvrage est une bouffée d'air pour celles et ceux qui croient au développement voire au renouvellement d'une pensée féministe critique, inclusive et solidaire. Les Éditions du Remue-ménage rassemblent ici des textes publiés par Diane Lamoureux dans des cadres divers qui tissent habilement les liens complexes entre théories philosophiques, transformations politiques et sociales, et pratiques militantes au Québec. Professeure de philosophie et de sociologie politique à l'Université Laval, Diane Lamoureux n'a jamais versé dans l'élitisme universitaire. Au contraire, elle défend une pensée féministe radicale, solidaire des exclus et exclues de tous horizons, et qui puise dans la pratique militante à la fois le courage et la validation théorique.

Les articles s'articulent autour de deux tensions qui sont au fondement des débats féministes depuis leurs origines. Le premier « paradoxe (p. 106) » concerne le contenu des revendications féministes. Les féministes cherchent

14. Paul Feyerabend. *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

15. Helen E. Longino. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

à susciter une prise de conscience, d'abord chez les femmes, qu'il existe bel et bien une nature commune aux sexismes subis par chacune dans sa situation particulière. Au bout du compte, le but de cet éclairage est la libération des femmes comme personnes différenciées et leur autonomie en tant que citoyennes. Cela suppose qu'elles aient les capacités de s'extraire d'une catégorisation et de toute assignation identitaire; or le fait de souligner la communauté des oppressions dont les femmes font l'expérience, n'est-ce pas là renforcer une catégorisation sociale dont elles souhaitent justement se départir? Comment comprendre et agir contre les injustices qui s'adressent systématiquement à un groupe social sans tomber dans le piège d'homogénéiser les expériences vécues?

La deuxième tension découle directement de ce qui précède et concerne la constitution d'un mouvement social pluraliste. Plus sa réalisation devenait possible — grâce aux acquis juridiques, sociaux et politiques du mouvement féministe québécois des années 1960 aux années 1980 — plus le processus d'individuation des femmes se traduisait par des différends au sein des groupes de « femmes » (p. 153) et rendait difficile la capacité des femmes à « faire mouvement ». Il fallait démontrer que la pluralité et le dissensus sont des signes d'émancipation politique des femmes à travers leurs différences singulières, et couper définitivement l'herbe sous le pied des détracteurs qui profitaient de la situation pour opposer les « féministes » aux « femmes ». Comment alors définir une fin commune sans brimer les voies dissidentes? Comment inclure la diversité et les divergences d'opinions sans nuire à la représentation et à la réalisation efficace du projet féministe? Finalement, comment « agir sans [un] « nous » » (p. 147)?

Chaque article constitue une manière différente de répondre à ces enjeux. La position de Lamoureux est aussi originale que radicale. Critique de l'idée d'une « troisième vague féministe » (p. 191), inspirée par Hannah Arendt, Simone de Beauvoir et Françoise Collin, mais aussi par la théorie critique de Michel Foucault, Judith Butler, Jacques Rancière et Iris Marion Young, elle défend la subversion de toute tentative d'identification des femmes à un « Autre » subalterne, ayant comme point de mire l'acquisition du statut de sujet politique pour toutes. Les moyens n'étant pas dissociables des fins, le défi de cette lutte consiste justement à déterminer une méthode militante prenant acte de l'intersection des oppressions et de la singularité des expériences vécues, qui permettrait de former des coalitions solidaires respectueuses de l'autonomie de chaque partie.

L'ouvrage s'ouvre avec un article intitulé « Comment l'égalité entre les femmes et les hommes est devenue une “valeur fondamentale de la société québécoise” » qui fait le point sur les nombreuses transformations de la législation québécoise depuis les années 1960. L'acquisition du droit de vote en 1940 ne suffisant pas à consacrer l'égalité des femmes comme sujet politique dans les faits, les militantes se sont penchées sur des enjeux

comme la famille, la sexualité, le travail et la violence qui empêchaient les femmes de s'émanciper politiquement. Leurs combats ont permis, entre autres, la reconnaissance de l'égalité de l'autorité parentale par la loi 89 en 1980; la levée de l'interdiction de l'avortement en 1988 et la généralisation de l'accès à la contraception; l'imposition de l'équité salariale, la mixité dans les écoles et l'indifférenciation des programmes solaires; ou encore la reconnaissance juridique du viol conjugal et du harcèlement sexuel au travail et à l'université.

Si les articles qui suivent rappellent ces acquis du mouvement féministe, c'est pour mieux souligner leur précarité, dans un contexte de néolibéralisation des politiques publiques et de résurgence du masculinisme néo-conservateur. L'égalité entre les hommes et les femmes — maintenant déclarée « valeur fondamentale de la société québécoise » — serait-elle acquise et le féminisme dépassé? Vivrions-nous maintenant dans un « monde postféministe » (p. 173)? Bien au contraire, les inégalités entre les sexes persistent, comme en témoignent la division genrée du travail — qui confie systématiquement aux femmes les soins et l'assistance (de la garde d'enfants à la prostitution) ainsi que les emplois les moins bien rémunérés. Par ailleurs, il est encore et toujours plus difficile pour les femmes de concilier vie de famille, études et travail salarié du fait du désengagement général de l'État dans les services publics (Centres de la Petite Enfance, accès aux soins de santé), les programmes d'aides aux familles immigrantes et les droits des travailleurs. Dans « Service ou politique: quelques dilemmes du mouvement des femmes » (p. 55), Lamoureux démontre que l'intégration subalterne à l'appareil d'État des services prodigués par les diverses « collectives¹ » féministes — comme l'hébergement des femmes violentées, par exemple — se solde à la fois par un plus grand contrôle de ces services du fait de leur dépendance financière envers l'État (p. 66-67), et par la déresponsabilisation des instances publiques vis-à-vis de la justice sociale (p. 69). Dans le même ordre d'idée, Lamoureux se fait critique aussi bien de l'économie sociale (p. 75-76), que de l'allocation universelle (p. 111) et même des programmes de micro-crédit (p. 234-235) qui renforcent la dépendance des femmes à un encadrement financier principalement masculin et blanc, font reposer le fardeau de la pauvreté sur les épaules des « citoyens responsables » et auto-risent l'État à se retirer progressivement de l'assistance aux groupes sociaux les plus discriminés et les plus démunis.

1. Diane Lamoureux emploie volontairement le féminin pluriel pour parler des collectifs militants féministes — une manière de souligner que leurs membres sont essentiellement des femmes et que leurs luttes et leurs méthodes s'inscrivent dans un combat féministe. Afin de restituer honnêtement la pensée de l'auteure, j'ai donc préféré laisser ce terme dans sa forme du texte original.

Les articles « Objectiver les personnes, réifier les situations » (p. 99), « Féminins singuliers et féminins pluriels (p. 121) et « Agir sans “nous” » (p. 147) constituent sans doute le cœur de la théorie féministe de la liberté où Diane Lamoureux s'attaque plus directement aux deux tensions précédemment évoquées. La libération commence par le dévoilement de l'oppression subie par le groupe des « femmes », catégorie sociale qui permet l'assignation à une identité subalterne et qu'il s'agit alors de se réapproprier pour mieux s'en départir (p. 106). La catégorisation est un outil de domination (Foucault, p. 105) puisqu'elle permet la réification des personnes (Nussbaum, voir p. 101-105) et leur pleine exploitation par le capitalisme et le patriarcat. Le fait que les femmes soient constamment ramenées à une identité féminine dévalorisante est une manière de nier leur subjectivité et de miner les bases d'une relation de réciprocité nécessaire à l'affirmation de soi comme *sujet politique* (p. 128). Qu'entend Lamoureux par le concept de « subjectivation politique », emprunté à Rancière ? La critique féministe du sujet moderne par Mary Wollstonecraft, Carol Pateman et Iris Marion Young (p. 125-126) sert de point de départ pour une réhabilitation non essentialiste du sujet qui échappe au dualisme de l'assimilation et de la différentiation vis-à-vis d'un sujet paré des attributs de la masculinité. Il s'agit de penser le sujet politique en rupture radicale avec toute forme d'identification et de caractérisation ontologique ou métaphysique (p. 160-161), afin « d'envisager une communauté politique diversifiée dont le ciment ne soit pas l'identité mais le lien politique (p. 164) ». La subjectivation politique se réalise donc par la prise de parole et l'action qui se tiennent dans un contexte relationnel toujours particulier (p. 145). Lamoureux prend ici ses distances avec le féminisme post-moderne de Butler qui annonçait la mort du sujet (p. 168), tout en gardant l'idée d'une approche différencialiste de la subjectivation. La notion de sujet politique ainsi réévaluée se réalise par l'individuation de chacune à travers ses différences et amène à redéfinir la citoyenneté à l'aune d'un impératif d'inclusion de toutes les singularités.

On le voit, ce n'est pas tant l'égalité que la pratique d'une liberté au quotidien — conçue dans les termes de l'autonomie personnelle — qui constitue l'horizon de la lutte féministe. Lamoureux se fait même critique de l'égalitarisme strict qui tend vainement à homogénéiser les situations (p. 51) et défavorise ceux qui sont moins armés pour faire valoir leurs droits (p. 92). Certes, le traitement égalitaire des femmes suppose qu'elles soient considérées comme des sujets dignes de droits — et non comme des êtres de besoins, des victimes (p. 70-71), ou pire encore, comme un groupe d'intérêts (p. 96) — et, en cela, constitue un premier pas vers la capacité à s'individualiser. Toutefois, certaines transformations sociales et politiques, qui ne passent pas uniquement par la judiciarisation, sont nécessaires pour que les femmes jouissent d'une réelle *autonomie personnelle*. Celle-ci demande une indépendance individuelle, certainement garantie par le droit, mais aussi par l'acquisition d'un revenu suffisant ainsi que des libertés sexuelles et reproductives

(p. 47-48). L'autonomie personnelle s'accompagne d'une autonomie sur le plan politique et sur le plan organisationnel (p. 46-47), c'est-à-dire la reconnaissance de l'indépendance des mouvements féministes dans la définition de leurs enjeux de lutte et leurs choix d'organisation (comme par exemple la non-mixité) et du sens en soi du combat contre le patriarcat qui ne saurait être rabattu sous des enjeux considérés comme plus importants (lutte anti-capitaliste, par exemple).

Cependant, il reste difficile de savoir quel rôle doivent jouer les institutions juridiques et l'État dans l'accession des femmes au statut de sujet politique et à l'autonomie. Il y a sûrement l'idée sous-entendue d'une interrelation complexe entre des protections juridiques, la représentation politique adéquate des revendications plurielles, l'engagement sérieux de l'État dans la lutte contre le sexisme structurel et la considération pour l'autonomie des groupes, associations et organismes communautaires de la société civile qui prodiguent des services d'accompagnement locaux personnalisés. On comprend au fil de la lecture, sans que cela soit dit explicitement, que l'autonomie personnelle et la subjectivation politique des femmes requièrent l'engagement conjoint des pôles judiciaire, politique et social ainsi que l'action combinée de mouvements solidaires à différentes échelles.

Enfin, l'ouvrage ne cesse de démontrer que la défense féministe des libertés constitue la base d'un discours général sur la justice sociale et la démocratie (p. 140, 189, 205 et 261). L'enjeu des luttes féministes — il convient d'en parler au « féminin pluriel » — serait donc bien « le monde » au sens arendtien du terme, c'est-à-dire l'espace partagé par une communauté politique. En effet, le féminisme ne s'intéresse pas qu'aux intérêts des femmes, mais, conscient de l'intersectionnalité des multiples mécanismes de domination sexistes, racistes et capitalistes (p. 253 et 257), il cherche à concevoir des liens de solidarité avec d'autres collectifs. Diane Lamoureux façonne ainsi un concept de *solidarité politique* qui puisse permettre l'inclusion de différentes parties dans un projet commun soucieux de la préservation de l'autonomie de chacune. Cette solidarité politique est d'abord éprouvée à l'intérieur même du mouvement féministe. Les « collectives » féministes, en prenant acte de leur pluralité (p. 138), ont développé des rapports critiques et solidaires, faisant de leurs différences et de leurs différends des ressources plutôt que des obstacles à l'individuation. Mais en quoi consiste cette solidarité? Lamoureux part du concept de « sororité », pendant féminin de la fraternité, qui signifie le soutien réciproque entre femmes fondés sur le partage d'une identité féminine commune, pour envisager son dépassement par l'idée de solidarité politique, qui est le « résultat d'une délibération politique reposant sur une prise en compte des différences (p. 107) ». Aussi la solidarité interne aux « collectives » féministes pourrait-elle servir de modèle pour concevoir les fondements d'un projet commun de justice et de démocratie dans notre société québécoise.

De la même manière, le mouvement féministe représente une source d'inspiration pour d'autres luttes, et notamment celle du socialisme contre l'exploitation capitaliste. L'article « Et si le socialisme avait à apprendre du féminisme? » (p. 215) souligne au moins trois leçons que les groupes militants pour la justice sociale devraient retenir du militantisme féministe. Premièrement, les féministes ont insisté sur l'adéquation entre les moyens et les fins (p. 216-219) : si l'on cherchait à combattre les formes diverses de l'oppression sociale, il fallait que les pratiques militantes veillent à ne pas les reconduire à l'interne. Les mouvements se sont donc organisés en réseaux horizontaux et décentralisés afin de mieux intégrer la diversité et de fédérer les efforts de chaque collectif sans les confondre. Deuxièmement, le féminisme a redonné ses lettres de noblesse à la pratique, en insistant sur le vécu des dominés et dominées comme ressource cognitive et sur la concrétisation de l'action politique (p. 219-221). Enfin, il cherche à revaloriser l'action directe et la subversion quotidienne des rapports de domination dans les contextes sociaux du présent, plutôt que d'attendre un hypothétique moment opportun ou révolutionnaire pour transformer le monde.

La pensée féministe de Diane Lamoureux prend à bras le corps la complexité d'une lutte sociale et politique qu'elle souhaite radicale et vive. Si chacun des articles a la qualité de restituer l'entièreté d'une réflexion sinueuse, le lecteur reste toutefois un peu sur sa faim en ce qui concerne l'élaboration théorique et surtout la réalisation pratique de certaines notions dont Diane Lamoureux nous a pourtant persuadées de la pertinence : celle de « solidarité critique » et celle de « radicalité », par exemple, sont des intuitions qui demanderaient à être développées. Enfin, on se demande comment devrait fonctionner en pratique un « nous » collectif intégrant la différence et le différend. Mais ce flou témoigne sûrement encore une fois du souci qu'a l'auteure de laisser aux « collectives » leur pleine autonomie pour interpréter et réaliser en pratique ces exigences théoriques.

MARGAUX RUELLAN

Université de Montréal