

Erratum

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007456ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007456ar>

[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

(2011). Erratum. *Philosophiques*, 38 (2), 382–382.

<https://doi.org/10.7202/1007456ar>

Manuel Roy	Sylvain Portier, <i>Fichte, philosophe du « Non-Moi »</i> . <i>Faut-il croire en l'existence d'un monde extérieur?</i> Préface d'André Stanguennec, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2010, 165 p.	606
David Piché	Dietrich de Freiberg, <i>Œuvres choisies I. Substances, quidités et accidents. Traité des accidents. Traité des quidités des étants</i> . Textes latins traduits et annotés par Catherine König-Pralong avec la collaboration de Ruedi Imbach. Introduction de Kurt Flasch, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2008, 224 p.	612
Jean-Claude Simard	Bas C. van Fraassen, <i>Scientific Representation: Paradoxes of Perspective</i> , Oxford University Press, Clarendon Press, 2008, 408 + xiv p.	615
Antoine Verret-Hamelin	Charles Girard et Alice Le Goff, <i>La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux</i> , Paris, Hermann, 2010, 550 p.	619
Mark Van Atten	Carl Stumpf, <i>Über die Grundsätze der Mathematik</i> . Herausgegeben von Wolfgang Ewen. Würzburg, Könighausen & Neumann, 2008	623
Pierre-Alexandre Fradet	Yvon Gauthier, Hegel: introduction à une lecture critique, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Logique de la science », 2010, 105 p.	627
Jean-Luc Filion	Claude Ameline, <i>Traité de la volonté</i> , précédé de <i>L'Art de vivre heureux</i> (attr. à C. Ameline), édition, introduction et notes de Sébastien Charles, Paris, Vrin, coll. « Textes cartésiens en langue française », 2009, 294 p.	631
Livres reçus		635

ERRATUM

Dans le volume 38, n° 1 de *Philosophiques*, à l'article de Denis Fisette intitulé *L'histoire de la philosophie autrichienne et ses institutions*, il faudrait lire à la page 73: "Fondée en 1888, soit une année avant la naissance de Wittgenstein" au lieu de "Fondée la même année qui a donné naissance à Wittgenstein, soit en 1888". Toutes nos excuses.

L'écriture de Nietzsche dans Zarathoustra

Serge Botet

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007457ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007457ar>

[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

Botet, S. (2011). L'écriture de Nietzsche dans Zarathoustra. *Philosophiques*, 38 (2), 383–417. <https://doi.org/10.7202/1007457ar>

Résumé de l'article

La Zarathoustra de Nietzsche, de son propre aveu l'opus magnum de Nietzsche a toujours été appréhendé sous l'angle de ses contenus et de ses thématiques : volonté de puissance, surhumain, éternel retour. Le vitalisme de Nietzsche, illustré par ces trois enseignements centraux de Zarathoustra, a rarement été recherché dans la forme et les caractéristiques précises d'un discours qui se voulait pourtant novateur et que l'on pouvait supposer — à l'opposé du discours neutre et reproducteur de la tradition philosophique — chercher à être lui-même « vital ». Pour les mêmes raisons, comment a-t-on pu négliger à ce point l'impact communicationnel qu'un tel discours se devait de produire sur ses lecteurs, à l'image du discours prosélyte que Zarathoustra adresse sans cesse à ses auditoires ? Si Zarathoustra est une apologie du vouloir exacerbé sous toutes ses formes, ne fallait-il pas justement qu'il fût un appel à vouloir, un manifeste plutôt qu'un traité. C'est ce renouveau qu'apporte le discours nietzschéen dans le discours philosophique séculaire, c'est sa fonction appellative que nous entendons analyser ici à l'aide d'une panoplie d'outils linguistiques allant de la morphosyntaxe aux modèles actantiels, mais toujours dans l'objectif de replacer ces caractéristiques dans une perspective philosophique.

L'écriture de Nietzsche dans Zarathoustra

SERGE BOTET

Université de Clermont-Ferrand 2

RÉSUMÉ. — La Zarathoustra de Nietzsche, de son propre aveu l'opus magnum de Nietzsche a toujours été appréhendé sous l'angle de ses contenus et de ses thématiques : volonté de puissance, surhumain, éternel retour. Le vitalisme de Nietzsche, illustré par ces trois enseignements centraux de Zarathoustra, a rarement été recherché dans la forme et les caractéristiques précises d'un discours qui se voulait pourtant novateur et que l'on pouvait supposer — à l'opposé du discours neutre et reproducteur de la tradition philosophique — chercher à être lui-même « vital ». Pour les mêmes raisons, comment a-t-on pu négliger à ce point l'impact communicationnel qu'un tel discours se devait de produire sur ses lecteurs, à l'image du discours prosélyte que Zarathoustra adresse sans cesse à ses auditoires ? Si Zarathoustra est une apologie du vouloir exacerbé sous toutes ses formes, ne fallait-il pas justement qu'il fût un appel à vouloir, un manifeste plutôt qu'un traité. C'est ce renouveau qu'apporte le discours nietzschéen dans le discours philosophique séculaire, c'est sa fonction appellative que nous entendons analyser ici à l'aide d'une panoplie d'outils linguistiques allant de la morphosyntaxe aux modèles actantiels, mais toujours dans l'objectif de replacer ces caractéristiques dans une perspective philosophique.

ABSTRACT. — Nietzsche's Zarathustra, the philosophical work that the philosopher regarded as his magnum opus, has always been approached through its contents and themes : the will to power, the Übermensch, Overman, eternal recurrence. Nietzsche's "vitalism," as illustrated by Zarathustra's three central teachings, has rarely been sought in the form and precise characteristics of a discourse that was intended to be innovative and could therefore itself be expected to be "vital," (in contrast with the neutral discourses that simply reproduced the philosophical tradition). Allowing this hypothesis, we must ask how interpreters could ignoreFor the same reasons, how could interpreters ignore to such an extent the communicative impact that such a discourse was intended to produce on its readers, following in its way the proselytizing discourse that Zarathustra restlessly addressed to his audiences ? If Zarathustra represents the apologia of an exacerbated will in all its forms, is it not logical to regard Nietzsche's work as an appeal intended to strengthen that will ; as a manifesto rather than a treatise ? It is thus the renewal that Nietzsche's discourse brings to traditional philosophical discourse andthe appellative function it fulfills that we will analyse here, using a variety of linguistic tools ranging from morphosyntax to actantial models. Our aim will invariably be to set these features in a philosophical perspective and framework.

MOTS-CLÉS : appel, déconstruction, déconstructivisme, diégèse, interprétation, discours, métaphore, perspectivisme, récit, volonté de puissance.

I. Zarathoustra comme renouveau du discours philosophique

Avant d'exposer les principales thèses qui justifient ce que suggère le titre de la présente étude, nous proposerons certains préalables méthodologiques sans lesquels notre lecture de l'œuvre, qui se veut novatrice, serait difficilement compréhensible. D'une façon générale, notre travail porte sur l'écriture philosophique au sens large, plus spécialement en tant que cette écriture est le support de *signifiances* philosophiques¹. Autrement dit, notre objectif n'est pas simplement l'étude du style des philosophes sans lien avec leurs doctrines, mais l'étude de l'articulation de ces dernières dans des types spécifiques d'écritures qui, loin d'être accessoires, sont *constitutifs* de ces doctrines. L'objectif est en somme l'étude conjointe du « fond » et de la « forme » du discours philosophique, sachant que cette « forme », si elle est largement prise en compte dans l'étude du texte littéraire, est le plus souvent considérée comme assez accessoire en philosophie. L'opposition classique entre forme et fond est déjà en soi suffisamment parlante à ce propos : le fond est essentiel ; la forme est plus ou moins accidentelle. Cela est sans doute plus vrai encore en philosophie. C'est ici l'idée qui *prime* ; l'écriture, elle, *exprime*. Son rôle est fatalement second, ou du moins considéré comme tel. L'existence même de ce volet de la philosophie qualifié d'« histoire des idées » en est la preuve ; il est rarement question de l'écriture ou de la formulation de ces idées. Bref, le « dire » de la philosophie est traditionnellement une sorte de *point aveugle*.

Bien sûr, nous n'entendons cela qu'en termes de tendances. Nombreux sont les philosophes pour lesquels doctrine et formulation furent indissociablement liées. Citons par exemple Descartes, dont la « Méthode » est impensable sans le récit de vie autobiographique qui en souligne les étapes². Comme on l'a également montré, le même Descartes utilise dans ses *Méditations* la pluralité référentielle du déictique « je » pour construire au fil du texte — et faire participer didactiquement le lecteur à cette lecture du texte — un « je » générique qui constitue lui-même par étapes l'universalité du « je pense »³. Finalement Descartes n'a-t-il pas (est-ce un hasard ?) exposé des thèses sensiblement similaires de deux façons différentes dans le *Discours* et dans les *Méditations* ? Dans ce registre, on pourra également citer l'exposé *more geometrico* de Spinoza dans son *Éthique*. Comme l'énonce Frédéric Cossuta, l'exposition géométrique retenue par Spinoza (divisions et subdivisions en paragraphes renvoyant les uns aux autres de

1. Nous reviendrons sur cette notion.

2. Frédéric Cossuta, « Argumentation, ordre des raisons et mode d'exposition dans l'œuvre cartésienne », *Descartes et l'argumentation philosophique*, Paris, PUF, 1996, p. 111-185.

3. Magid Ali Bouacha écrit en conclusion de l'analyse qu'il fait de ce phénomène : « Les méditations peuvent ainsi se lire comme le lieu discursif où se joue la transformation de la première personne, passant du simple marquage indiciel au rang de catégorie conceptuelle » (« De l'Ego à la classe des locuteurs : lecture linguistique des Méditations », in *L'analyse du discours philosophique*, Langages n° 119, Paris, Larousse, septembre 1995, p. 79-94).

façon synoptique) permet plusieurs lectures échelonnées qui se réfèrent étroitement à des moments précis de la doctrine débouchant sur le vrai⁴. L'une et l'autre doctrine gèrent respectivement leur « forme » en fonction de leur teneur philosophique, à savoir la transcendance du sujet pensant chez Descartes, l'immanentisme de la substance chez Spinoza.

Mais à notre sens, ces isomorphismes entre fond et forme, si usuels et significatifs fussent-ils, ne remettent pas foncièrement en question le *primat* de l'idée sur l'expression qui marque l'histoire des idées. Même si l'on ne peut dénier aux philosophes susmentionnés un degré parfois significatif de « conscience » des formes, il nous semble que c'est à une philosophie plus tardive que revient le mérite d'avoir porté un véritable regard spéculaire sur sa propre activité consistant à philosopher et à écrire de la philosophie. Cette orientation fut d'ailleurs contemporaine d'un certain scepticisme ambiant vis-à-vis de la langue et du langage, dont on interrogea de plus en plus les limites, tout en exploitant leurs ressources suggestives. On ne peut rien dire de vraiment nouveau avec des mots usés, et surtout, on ne peut parler de l'être et laisser de côté le dire de l'être. Des philosophes comme Heidegger ou Nietzsche eurent, à notre avis, une conscience aiguë de cette aporie qui les mit pour la première fois en *rupture radicale* avec la tradition du primat de l'idée.

L'un comme l'autre auraient certainement voulu se passer du langage, le premier pour manifester la différence être/étant, l'*ouverture de l'étant à son être*, le second pour manifester la *volonté de puissance*. Mais comme solution de remplacement à la parole, il n'y a que le silence, et le silence est synonyme de vide philosophique. Si langue et langage sont donc un passage forcé, ils sont interrogés et explorés par le philosophe avec une acuité d'autant plus grande qu'ils sont considérés comme des moyens inadéquats ; aux limites du dicible et du communicable, la langue et le langage, particulièrement ceux que la tradition philosophique a forgés, sont des obstacles. L'objectif du philosophe sera donc de les « pervertir », de les détourner de leurs fonctions, mais aussi d'*exploiter* corrélativement les ressources insoupçonnées qu'ils recèlent. C'est ainsi que nous avons proposé — il y a déjà quelques années — l'hypothèse que Heidegger manipulait la syntaxe de la langue allemande⁵ pour lui faire « dire » au plus près la différence ontologique, la différence de l'être et de l'étant, et c'est ainsi également que nous en sommes

4. « Le procès de lecture est donc en même temps un élargissement des horizons de la pensée vers l'universalisation du vrai [...] pour que cet « ensemble » ne soit plus une simple virtualité, mais devienne un fait, il faut franchir une dernière étape : la lecture achevée est celle qui pourrait abolir la nécessité de la lecture, tellement l'entendement s'identifierait à l'essence manifestée par la forme du contenu. Lire c'est donc devenir en acte ce qu'on est en puissance, c'est-à-dire devenir Dieu (*Ibid.*, p. 37).

5. Serge Botet, *Langue, langage et stratégies linguistiques chez Heidegger*, Bern, Peter Lang, 1997, p. 251-265 : La « différence » (*Unter-Schied*), scindée par un trait d'union-désunion, est bien cette différence qui ne se « fixe » jamais et se maintient dans l'ouverture.

arrivé, dans des travaux plus récents, à formuler l'hypothèse que Nietzsche mobilisait — non pas tant la langue et ses structures — mais plutôt cette fois le potentiel dynamique du *discours*, aspirant ainsi à dynamiser sa philosophie, à rendre en quelque sorte sa philosophie de la vie elle-même plus « vivante ». Nietzsche, le « généalogiste », proclamateur d'une sorte de pan-vitalisme régi de part en part par la volonté de puissance, était à nos yeux susceptible de considérer également sa propre philosophie comme un « acte vital ».

Nietzsche avait-il — comme Heidegger mais avec des objectifs sensiblement différents — tenté de transmettre ce qui est pour lui fondamental, à savoir la « vie » ou « volonté de puissance », autrement qu'au moyen de concepts, à savoir au moyen de *signifiants*⁶ données à décrypter au lecteur, ces signifiants étant en l'occurrence des signifiants « discursifs », relevant de la dynamique de la production/formulation/communication du message au sens le plus large ?

1. Questions de méthode

Notre méthode d'analyse axée sur le texte, sur ses structures et sur les processus discursifs qui le sous-tendent étant assez spécifique et peu habituelle en philosophie, cette méthode faisant également partie intégrante de notre approche philosophique de Nietzsche au point d'être quasiment consubstantielle à nos thèses, nous nous permettrons d'en décrire assez précisément les lignes de force. Les spécificités méthodiques propres à chacune des deux grandes études que nous évoquons dans ce travail seront mentionnées au fil du texte.

1.1 La notion de « signifiante »

Dans son livre *L'homme de paroles*, Claude Hagège parle de « signifiante » quand il ne s'agit ni de signification, ni de sens « phénomène propre au texte comme combinaison de signes dans une situation donnée de parole »⁷, mais de phénomènes échappant au codage caractérisé par un consensus explicite. Les signifiants, à la différence des significations, ne *dénotent* pas une réalité extra-linguistique précise (concrète ou abstraite) qu'il est convenu de dénoter de cette façon dans telle ou telle communauté linguistique ; elles ne font que *connoter* une telle réalité, la suggérant de manière détournée par le biais d'associations, aussi bien en ce qui concerne la production du message (encodage), qu'en ce qui concerne sa réception (décodage). Autrement dit, une signifiante ne désigne rien directement, elle suggère indirectement quelque chose par le biais de l'*interprétation*. Par corollaire, à la différence d'une signification, qui est un investissement sémantique relativement stable,

6. Nous revenons ci-dessous sur cette notion.

7. Claude Hagège, *L'homme de paroles, contribution linguistique aux sciences humaines*, Paris, Folio Essais, 1985, p. 293.

généralement supporté par un lexème répertorié, une signifiante peut s'investir dans toutes sortes d'éléments, de structures, ou même de configurations actantielles qui sont *a priori* dépourvues de sens, ce sens étant précisément surimposé à ces supports non signifiants en soi par l'interprétation. Dans notre optique consistant à chercher à dégager de l'œuvre de Nietzsche des signifiants philosophiques, tout le problème était de prévenir les dérives interprétatives et d'éviter de « plaquer » sur le texte un sens totalement arbitraire. Sans vouloir nous engager dans des considérations trop théoriques, nous faisons ici un bref rappel de la position de Umberto Eco, exposée dans son ouvrage *Les limites de l'interprétation*. Tout en soulignant la part inévitablement subjective que comporte toute interprétation, Eco développe l'idée qu'une interprétation est bonne (le moins arbitraire possible) lorsqu'elle est corrélative d'une *économie* interprétative raisonnable, c'est-à-dire lorsqu'elle est étayée par une *quantité* et une *convergence* suffisantes de régularités et de récurrences observées dans le texte même⁸. La construction de la signifiante, étayée sur le cumul et la convergence des informations non explicites fournies par le texte, doit au final permettre une lecture *cohérente* de ce texte sur fond de *philosophie*. Précisons enfin que, du fait les signifiants peuvent s'investir dans *toutes sortes* de supports textuels et discursifs (lexique, tropes, syntaxe, etc.), il était absolument indispensable de délimiter un domaine d'investigation. Nous avons interrogé dans le *Zarathoustra* les signifiants relevant du domaine discursif au sens large, c'est-à-dire de la dynamique de la production/formulation/communication du message.

1.2 Discours « fondateur » et discours « constituant »

Une autre notion clé au plan de la méthode d'investigation est le concept de discours « fondateur »/discours « constituant » développé par Cossuta⁹ et Maingueneau¹⁰. Nous n'avons retenu qu'une partie des critères assez complexes proposés par les auteurs pour définir ces notions : nous qualifions de « fondatrices » les caractéristiques visant — de manière « externe » — à positionner le discours comme « archidiscours » dans l'ensemble de tous les discours possibles (interdiscours), à mettre en quelque sorte ce discours en *surplomb* de tous les autres. Quant aux caractéristiques du discours dites « constituantes », ce sont celles qui entretiennent des rapports « internes » avec la doctrine, à savoir que cette doctrine *projette sa spécificité* dans la manière dont elle est produite, formulée et communiquée.

8. Cf. Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, traduit de l'italien par Myriam Bouzaher, Paris, Bernard Grasset, Bibio Essais, 1992.

9. Frédéric Cossuta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Paris, Bordas, 1989.

10. Dominique Maingueneau, « L'énonciation philosophique comme institution discursive », in *Langages* n° 119, *L'analyse du discours philosophique*, op. cit., p. 40-62.

Pour illustrer cela, nous donnerons un seul exemple assez parlant, même s'il n'a *a priori* que peu de rapport avec Nietzsche: l'existentialisme. Une caractéristique « doctrinale » de l'existentialisme est que toute théorie est coextensive à l'existence prise comme totalité: l'*essence* se confond avec l'*existence*. Il n'est donc pas surprenant que la production et la communication du discours existentialiste fonctionnent, elles aussi, sur un mode *totalisant*; l'existentialisme investit toutes les sphères de l'existence; on philosophe aussi bien en écrivant des pièces de théâtre, des romans ou des traités, qu'en devenant journaliste ou acteur de la vie politique, ou encore en adoptant une attitude et un mode de vie existentialistes (fréquentation des cafés, etc.). L'existentialisme fonde sa légitimité dans l'interdiscours en investissant tous les autres discours, ce qui est finalement une façon de se positionner « en surplomb » de ces derniers. C'est en ce sens que nous parlons de *discours fondateur*. Quant à la formulation de ce même discours existentialiste, il est indéniable qu'elle entretient des rapports internes avec la doctrine. Toujours très schématiquement: c'est parce que l'existentialisme est une philosophie du *sujet* et de la liberté qu'il s'écrit si souvent à la *première* personne; « c'est ce sujet que j'ai à être », écrit Sartre à plusieurs reprises dans *L'Être et le Néant*¹¹. Pourtant ce n'est pas de Sartre qu'il s'agit, mais d'un sujet universel. Simplement, ce sujet-là ne peut se dire qu'à la première personne, l'idée à exprimer impose un certain mode énonciatif. De même, c'est parce qu'il privilégie le vécu par rapport à la théorie que l'existentialisme s'expose sous forme de récit narrativisé, etc. Bref, la doctrine *informe* le discours, qui fait lui-même *écho* à la doctrine. C'est en ce sens que nous parlons de *discours constituant*.

Cossuta et Maingueneau énoncent donc en substance que la philosophie (bien qu'elle prétende souvent le faire) ne se fonde et ne se constitue pas seulement à travers les contenus explicites qu'elle expose, elle se fonde et elle se constitue aussi à travers des procédés discursifs *a priori* non signifiants ou non déclarés l'être, et dont se dégagent pourtant à l'analyse ce qui semble correspondre à ce que nous avons appelé (bien que Cossuta et Maingueneau n'utilisent pas le terme) des « signifiances », qui peuvent elles-mêmes être vecteurs de *philosophèmes*.

1.3 Apories et solutions

Cela dit, nous nous sommes rendu compte, en l'appliquant au *Zarathoustra*, à quel point cette notion de signifiance pouvait poser de graves problèmes sur le plan heuristique. La position de Cossuta et Maingueneau semble impliquer que tout discours philosophique se fonde et se constitue à travers une discursivité latente que, la plupart du temps, il ignore. C'est donc à son corps défendant, à son insu même, qu'un tel discours, radiographié par

11. *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.

l'analyse du discours philosophique, livre les « significances » qui permettent justement de l'identifier comme fondateur et constituant. Autrement dit, les significances peuvent fort bien n'apparaître qu'au décodage, sans avoir été délibérément encodées. Dans la terminologie de U. Eco, ces significances relèveraient donc non de l'intention de l'auteur, qualifiée d'*intentio auctoris*, mais plutôt d'une *intentio lectoris* qui viendrait s'ajouter à la première pour lui faire dire ce qu'elle ne veut pas dire nécessairement, ou encore d'une *intentio operis*¹² postulant une sorte d'autarcie du message philosophique, la forme discursive dégageant de façon automatique et par elle-même (indépendamment de l'intention de l'auteur et du lecteur) des significances idoines aux contenus véhiculés. Sauf à considérer l'analyste du discours comme le véritable philosophe et prôner la suprématie (qu'il faudrait à son tour justifier!) d'une *métaphilosophie* sur la philosophie elle-même, la question se posait donc de savoir s'il fallait aussi considérer ces « significances non intentionnelles », construites après coup, comme de véritables philosophèmes, puisqu'elles ne sont pas censées avoir été voulues au départ par le philosophe.

Disons-le clairement : notre objectif n'était pas celui des analystes du discours philosophique, du moins pas pour autant qu'ils entendent « supplé-menter » le travail du philosophe. Au demeurant, comme le suggère la notion d'*intentio operis* de Eco, on ne peut exclure qu'une doctrine philosophique (forme du contenu) puisse dans une certaine mesure conditionner les modalités de sa production/formulation/communication (forme de l'expression) sans aucune intention délibérée de l'encodeur ou du décodeur. En ce sens, la position de l'analyse du discours philosophique par rapport à la philosophie elle-même devient plus « tenable » : il ne s'agit pas d'adopter vis-à-vis de la philosophie en général une attitude dominante et conflictuelle (métaphilosophie), mais d'éclairer ses zones d'ombre et ses non-dits, tout en restant *en phase* avec elle. Tel était précisément notre objectif.

Mais notre paradigme étant un paradigme philosophique où le philosophe est présumé plus ou moins « maître de son discours », notre hypothèse de départ était surtout que Nietzsche avait lui-même *programmé* les significances que l'analyste du discours (que nous étions nous-même en l'occurrence) pouvait déchiffrer dans ses écrits. Si la philosophie « classique » est « histoire des idées », si elle est en quelque sorte aveugle à sa propre discursivité, si les significances que l'analyste du discours philosophique peut y décrypter relèvent donc la plupart du temps de l'*intentio operis* (ou dans le pire des cas de l'*intentio lectoris*), nous cherchions pour notre part à démontrer que les significances nietzschéennes relevaient, elles, pleinement de l'*intentio auctoris*. Avec le *Zarathoustra* de Nietzsche, le discours philosophique cessait justement d'être aveugle à lui-même, mieux : ce discours véhiculait des significances qui étaient des philosophèmes à part entière, peu ou peu précisément identifiés jusque-là.

12. *Les limites de l'interprétation*, op. cit.

Dans la présente étude, nous sommes donc parti d'une idée inspirée de F. Cossuta¹³ et M. Maingueneau¹⁴, idée qu'ils ne développent pas dans leurs travaux, mais qui découle implicitement de leurs thèses, à savoir que la philosophie pourrait avoir cherché dès les origines à *occulter* sa propre discursivité pour se transformer en ce que nous concevons comme une sorte d'« épiphanie de la vérité ». Tendanciellement (ce n'est pas une règle absolue, cf. *supra*), la philosophie se réduit à ce qu'il est convenu d'appeler l'histoire des idées, occultant largement le fait qu'elle est aussi l'histoire du *discours* sur les idées. Par sa vocation totalisante, elle tend à évacuer du champ du réel ce qu'elle n'explique pas et elle fait *a fortiori* le silence sur les *conditions* qui la rendent elle-même possible. Pas de philosophie sans *discours* philosophique; certes, mais cela, la philosophie ne peut le dire, du moins si elle veut rester la philosophie que Platon (entre autres) a instituée comme genre: la recherche de la vérité comme *adéquation* entre l'idée et les choses.

Au regard des savoirs avalisés dont nous disposions sur Nietzsche (cf. *supra*), l'hypothèse que ce dernier ait pu chercher à réintroduire en philosophie cette discursivité historiquement occultée était largement pertinente. La production/formulation/communication du message philosophique, loin d'être un donné accessoire sans incidence sur la nature du message philosophique, pouvait influencer sur ce message et même constituer l'essentiel de celui-ci, donc participer de sa « vérité »¹⁵. C'est ce que nous avons cherché à vérifier dans ce travail.

2. Significations métadiscursives

2.1 « Métadiscours » et « présupposé discursif »

Concrètement, nous nous sommes proposé d'étudier ce que nous avons appelé le « métadiscours », qui « environne » le *Zarathoustra* en amont et en aval. Comme chez Heidegger, qui annotait le « *Hüttenexemplar* » de son ouvrage *Sein und Zeit* de la désormais célèbre formule « *Wege, nicht Werke* », l'œuvre de Nietzsche semble (pour d'autres raisons) incapable de « contenir » une philosophie qui la « déborde » de toutes parts. À preuve par exemple les très nombreuses *mentions du nom* de « Zarathoustra », œuvre ou personnage, éparpillées dans l'ensemble des écrits de Nietzsche, antérieurs ou postérieurs à l'œuvre elle-même, tant dans la correspondance que dans les publications. Le phénomène est trop flagrant pour être fortuit. On pense, entre autres, au très célèbre § 342 du *Gai savoir* (*Die fröhliche*

13. *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, op. cit.

14. « L'énonciation philosophique comme institution discursive », in *Langages* n° 119, *L'analyse du discours philosophique*, op. cit.

15. Josef Simon écrit à ce sujet — en liaison avec le *Zarathoustra*: « *Die Erfindung des Zarathustra hat demnach mit der Kritik am metaphysischen Wahrheitsbegriff zu tun* », *Ein Text wie Nietzsches Zarathustra*, in Volker Gerhardt (Hg.), *Also sprach Zarathustra*, Berlin, Akademie Verlag, Klassiker Auslegung, 2000, p. 241.

Wissenschaft) intitulé *Incipit tragœdia* (KGW V.2.251), qui est — à très peu de choses près — une réplique (anticipée) du début du prologue de *Zarathoustra*. À ce propos, un auteur comme Wolfram Groddeck a d'ailleurs démontré que Nietzsche aurait cherché à créer un réseau « labyrinthe » liant le *Zarathoustra* au reste de ses écrits¹⁶. Ces très nombreuses évocations du nom de « Zarathoustra » autour de l'œuvre sont donc potentiellement le support d'une première signifiante; en marge du *Zarathoustra* proprement dit, un *métadiscours* satellite en conditionne la lecture, créant ce que nous appelons à la suite de Oswald Ducrot, un « présupposé discursif »¹⁷. « Zarathoustra » (héros ou titre) est d'emblée omniprésent dans l'ensemble de l'œuvre qu'il paraît avoir « habité de tout temps ». Le début du prologue de *Zarathoustra*, un début *in medias res* extrêmement abrupt¹⁸, est d'ailleurs assez révélateur à cet égard : « *Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimat* » (KGW VI.1.5). Point n'est besoin de présenter un personnage déjà universellement connu. L'entrée de Zarathoustra dans l'histoire est parfaitement impromptue; grâce au présupposé discursif, Nietzsche impose son héros, son œuvre, et donc son *propre* discours comme radicalement *fondeur* dans le champ interdiscursif.

Mais le présupposé discursif fait aussi sentir ses effets sur le plan de la *constitution* doctrinale (au sens de Cossuta et Maingueneau). Le fait que les mentions de « Zarathoustra » (œuvre ou personnage) irradient à ce point au-delà des limites de l'œuvre, suggère du même coup que la philosophie n'est pas un produit fini conditionné dans un contenant prédéfini, en l'occurrence l'œuvre *individuelle*, mais bien un *procès en marche* se constituant *ad hoc* dans la dynamique sans fin du discours. Gageons que si Nietzsche avait pu écrire d'autres œuvres, « Zarathoustra » aurait sans doute continué à vivre dans celles-ci; en termes de signifiants, on voit une philosophie du « devenir » se profiler derrière une philosophie séculaire de l'« être ». Mais cela, Nietzsche ne peut se contenter de l'affirmer comme simple profession de foi théorique; il le pratique en quelque sorte, il le *vit* même, à travers sa façon d'écrire sa philosophie « en continu », non pas *dans*, mais *au travers* des œuvres.

16. Wolfram Groddeck, « Die 'Neue Ausgabe' der 'Fröhlichen Wissenschaft' », in Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Berlin, New York, Walter de Gruyter, Bd. 26, 1997, p. 194.

17. Oswald Ducrot évoque notamment cette notion de « présupposé » dans son ouvrage *Dire et ne pas dire, principes de sémantique linguistique*. Pour Ducrot, « introduire dans le discours des présupposés » équivaut à rendre « prisonnier » son interlocuteur en lui imposant un « devoir croire » : « La présupposition serait une affirmation "faite en passant", que le destinataire doit croire » (Paris, Hermann, Savoir, Sciences, 1991, p. 96).

18. Remarquons qu'un auteur tel que Hans-Martin Gauger voit dans ce qu'il appelle la « *medias-in-res-Technik* » une caractéristique récurrente de l'écriture de Nietzsche qu'il conçoit comme « *Mittel der Verlebendigung* » (« *Nietzsches Stil am Beispiel von Ecce homo* », *Nietzsche Studien, internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, op. cit.*, Bd 13, p. 344-345).

De plus, le passage en force qu'implique l'usage du présupposé discursif est un phénomène passablement inhabituel, pour ne pas dire « déviant » en philosophie. Le plus souvent la philosophie prépare son lecteur, elle argumente et explique plus qu'elle n'impose et assène. Un tel passage en force a donc toutes les chances de n'être ni gratuit ni fortuit : il renvoie manifestement à une autre composante de la « doctrine » nietzschéenne, à savoir, la vie comme *combat*, la vie comme champ de *forces antagonistes*, etc. À propos de l'œuvre de Nietzsche, Gilles Deleuze écrit : « Toute force est en rapport avec d'autres, soit pour obéir, soit pour commander¹⁹. » La réalité s'épuise dans ce rapport entre des forces dominantes et des forces dominées. Et là non plus, il ne s'agit pas d'une simple posture théorique : tous les schémas actantiels du *Zarathoustra* corroborent ce phénomène ; Zarathoustra ordonne, enjoint, conseille, bref, il cherche à « agir » sur son auditoire, à exercer sur lui sa domination (nous reviendrons sur ce point). Mais — et c'est là l'aspect novateur — Zarathoustra n'est pas le seul à ordonner et à imposer ; par le biais du présupposé, c'est aussi Nietzsche qui, d'un même geste, *impose* son *Zarathoustra* dans l'interdiscours, mettant ainsi sa pratique à l'*unisson* de sa propre philosophie ; la stratégie fondatrice se double d'une stratégie *constituante*. Depuis les *marges métadiscursives* de l'œuvre se construit une nouvelle fois une *signifiante* philosophique.

2.2 Ecce homo

Toujours dans le cadre du métadiscours qui « environne » le *Zarathoustra*, il fallait bien sûr tenir compte de l'auto-commentaire rétrospectif que constitue *Ecce homo*. Là aussi plusieurs signifiants convergents suggèrent, de manière plus ou moins explicite, un discours qui se fonde en se positionnant « en surplomb » des autres dans l'interdiscours. Nietzsche évoque par exemple la « hauteur » : « 6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit » (KGW VI.3.333), le caractère contraignant : « *er überfiel mich* » (KGW VI.3.335), ou encore le caractère de révélation : « *Offenbarung* » (KGW VI.3.337) de l'inspiration qui lui aurait dicté son *Zarathoustra*. Il n'est pas question en l'occurrence de biographie intellectuelle (rien à voir, par exemple, avec Descartes qui retrace la genèse de sa démarche dans son *Discours de la méthode*). Ici, l'inspiration ne s'explique pas, elle est, au même titre que la révélation chrétienne, un « don du ciel » (*Offenbarung*). C'est le thème du « *fiat* » verbal que nous avons eu l'occasion de développer en d'autres lieux : comme la parole du « Livre », la parole de Zarathoustra devient créatrice, capable de faire surgir un monde à partir de rien. Tout en prenant le contre-pied de la religion instituée, Nietzsche confère à sa philosophie la même *hauteur sacrée* ; n'avait-il pas d'ailleurs qualifié lui-même son « Zarathoustra » de cinquième Évangile ? Il est inutile d'épiloguer sur l'effet *fondeur* de ces phénomènes (en termes de signifiants, bien entendu).

19. Nietzsche et la philosophie, Paris, Quadrige/PUF, 1962, p. 45.

Mais ce n'est pas tout : ce dispositif fondateur a également des répercussions au plan de la constitution doctrinale, à savoir que la *vox dei* de la religion se mue ici — si ce jeu de mots latins est permis — en *vox rei*. Si, avec son *Zarathoustra*, Nietzsche n'ambitionnait rien moins que de créer une nouvelle religion, cette religion était bien évidemment une religion de l'*immanence* substituée à la transcendance, une religion de l'homme substituée à la religion de Dieu. Cette substitution doctrinale s'opère de manière d'autant plus efficace que *Zarathoustra* — en tant que discours — peut en l'occurrence se prévaloir du prestige immense du discours dominant de la culture occidentale depuis deux millénaires. Par ce coup de force discursif, toute la *puissance performative* de la prophétie religieuse est confisquée et réinvestie dans la parole la plus séculière et prosaïque qui soit : la *radicalité* de la fondation *discursive* se superpose à la *radicalité* de la révolution *doctrinale*. Et une nouvelle fois, cette dimension doctrinale, loin d'être simplement thématisée dans des concepts, se constitue comme signifiante, en marge et en amont des contenus, hors de l'œuvre elle-même, dans ses *franges métadiscursives*.

Notons que ce que Nietzsche écrit dans *Ecce homo* à propos de l'inspiration qui lui aurait dicté le *Zarathoustra* ne doit sans doute pas être pris au pied de la lettre. Cette inspiration fulgurante, contraignante, irrésistible, tout cela s'accorde fort mal avec ce que montrent les études menées sur les manuscrits : Nietzsche travaillait lentement, de façon on ne peut plus réfléchie, remettant cent fois l'ouvrage sur le métier. Les propos de Nietzsche dans *Ecce homo* n'ont probablement qu'une valeur documentaire très relative. Alors pourquoi de telles affirmations ? Peut-être justement parce que Nietzsche — en même temps qu'une image de lui — construisait une signifiante discursive. Cette « fiction » sur l'œuvre, élaborée en marge de l'œuvre, participerait donc encore de l'œuvre.

Par ailleurs, toujours en ce qui concerne la constitution doctrinale, *Ecce homo* a plusieurs autres répercussions sur le *Zarathoustra*. L'une d'entre elles redouble et confirme ce que nous avons qualifié de « présumé discursif », présumé construit par les mentions réitérées de « Zarathoustra » dans le métadiscours environnant. *Ecce homo*, œuvre rétrospective qui reconvoque et revisite plusieurs écrits antérieurs (dont *Zarathoustra*), suggère en effet, d'une autre façon, que la philosophie « déborde » l'œuvre l'individuelle. Plus de philosophie « mise en conserve », mais un procès continu de création, une philosophie qui voudrait faire *éclater la gangue* des titres, des œuvres et des genres, qui voudrait en somme sortir d'elle-même pour se confondre en dernière instance avec la vie dans son ensemble.

Autre exemple : dans *Ecce homo*, Nietzsche évoque son combat intérieur, combat opposant 1) l'inspiration irrésistible qui l'aurait traversé lors de la rédaction du *Zarathoustra*, et 2) les « forces défensives » (*Defensiv-Kräfte*, KGW VI.3.340) qui auraient tenté de contenir ce déferlement à l'intérieur de lui-même. Or, très schématiquement, n'a-t-on pas ici comme une

sorte de « miniature » du combat universel qui oppose la vie au nihilisme, les forces actives aux forces réactives²⁰ ? Si tout est vie ou négation de la vie, la philosophie *elle-même* doit aller dans le sens de la vie ou en sens inverse. Aller en sens inverse de la vie revient à réduire le mouvement à l'immobilité, à enfermer la vie dans des notions immuables, ce que fait la philosophie « classique » qui participe en cela du nihilisme ambiant. Dans *Ecce homo*, Nietzsche a donc probablement voulu suggérer que sa philosophie (celle qu'il entendait transmettre dans son *Zarathoustra*) était, au sens le plus *concret*, coextensive à la vie, et non simplement théorie portant sur elle. Loin de se contenter d'évoquer *in abstracto* le combat vital de l'« actif » et du « réactif », cette philosophie veut montrer qu'elle *émerge* aussi elle-même de ce combat, un combat qui, en l'occurrence, se serait déroulé dans la tête du créateur-démiurge. L'activité même du philosophe, l'acte de créer et l'acte d'écrire *hic et nunc* sont, au même titre que tout le reste, *performance vitale*.

Mais, dira-t-on, ce que dit Nietzsche sur ce fameux combat intérieur n'a sans doute encore une fois rien à voir avec ce qui s'est passé réellement. Raison de plus, pensons-nous, pour postuler que les commentaires rétrospectifs de *Ecce homo* avaient un autre objectif : à partir des marges métadiscursives du *Zarathoustra* et de façon sans doute plus délibérée qu'il n'est communément admis, Nietzsche *construisait* une signifiante philosophique. Le jeu intertextuel et la dynamique discursive mis en place à partir de *Ecce homo* participent pleinement de la *constitution* doctrinale. Sans doute le vitalisme nietzschéen devait-il — ne fût-ce que pour rester cohérent avec lui-même — s'inscrire dans un discours lui-même « vital », un discours « débordant » au sens le plus littéral du terme.

3. Le « discours-récit »

Dans un deuxième temps, toujours dans le cadre de cette première étude portant sur le renouveau du discours philosophique, nous nous pencherons sur ce que nous qualifions de *discours-récit*. La philosophie, même si elle oblitère sa propre discursivité comme un facteur contingent, demeure un genre foncièrement discursif. Dans ses *Problèmes de linguistique générale*,

20. On pourrait d'ailleurs ajouter ici que ce phénomène, relevant de l'encodage et de la production de l'œuvre, semble avoir son équivalent du côté du décodage et de la *réception* de celle-ci. Comme le soutient Babette E. Babich (sans en tirer à notre sens toutes les conséquences philosophiques), Nietzsche aurait en effet cherché — au delà de la production — à programmer également la réception de ses propres écrits, qu'il aurait délibérément rendus peu accessibles, afin que s'opère un tri parmi ses lecteurs, sélectionnant justement le lecteur capable d'une lecture ardue et exigeante, assimilable à un combat : « *Nietzsche's demanding prescription for a reader is justified as a demand equally met on the author's side* » (« *On Nietzsche's concinnity* », in *Nietzsche-Studien, internationale Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, op. cit., Bd 19, p. 74). Cela semble confirmer l'hypothèse que la philosophie de Nietzsche est indissociable d'une dynamique discursive (en l'occurrence métadiscursive) qui déborde de tous côtés l'œuvre individuelle et ses contenus thématiques.

E. Benveniste parle de l'« objectivité » du récit qu'il oppose à la « subjectivité » du discours. Contrairement au discours, le récit est, selon Benveniste, détaché du sujet qui n'a pas à le prendre en charge : « Les événements semblent se raconter eux-mêmes²¹. » Le discours doit en revanche être assumé par un sujet du fait qu'il est lié au *hic et nunc* de l'énonciation.

Or on imagine mal une philosophie sans sujet, une philosophie sans un philosophe qui l'énonce et l'assume. Même si le sujet philosophique paraît effacé dans *Zarathoustra*, cet effacement n'est qu'un *simulacre* ; il suffit pour s'en convaincre de voir à quel point ce sujet est omniprésent dans le métadiscours environnant. La philosophie est un genre foncièrement *discursif* ; elle l'est depuis qu'elle s'est constituée comme telle aux origines de la pensée occidentale (notamment avec Platon), par démarcation face au mythe et au récit mythique. Pourquoi donc au final parler d'un discours-récit ? Certainement pas pour réaffirmer à la suite d'innombrables interprètes de Nietzsche que le *Zarathoustra* appartiendrait à un genre hybride entre littérature et philosophie. Cette dénomination entend simplement suggérer que le discours nietzschéen intègre le récit, mais il l'intègre comme un *moment philosophique*. Loin d'être un simple indice de littérarité, ce récit « surdéterminé » devient aussi support de significances philosophiques. Nous nous proposons de recenser quelques modalités du phénomène.

3.1 La « stratégie du retrait énonciatif »

Nous qualifions le premier phénomène observé dans ce cadre de *stratégie du retrait énonciatif*. Dans le *Zarathoustra*, on voit effectivement s'effacer l'une après l'autre les instances qui animent habituellement le récit : auteur, narrateur et même, si paradoxal que cela puisse paraître, le personnage. L'auteur du *Zarathoustra*, l'énonciateur philosophique, *alias* Nietzsche, est d'emblée un énonciateur *effacé* : dès le début du prologue « *Als Zarathustra dreissig Jahre alt war* » (KGW VI.1.5), et avant même d'avoir fait la moindre « apparition », cet énonciateur délègue la parole à un narrateur²². Or ce narrateur lui-même est — selon l'expression d'Alain Rabatel — un « narrateur effacé »²³ qui n'apparaît qu'en pointillés dans la diégèse. Il est vrai que ce narrateur parle à la fin de chaque discours de Zarathoustra, prononçant la formule-leitmotiv qui est aussi le titre de l'œuvre : « *also sprach Zarathustra* ». Mais si l'on y regarde de plus près, le narrateur, quand il parle, ne parle en fait que pour signaler qu'un autre a parlé (verbes locutoires), c'est-à-dire pour manifester son effacement derrière les paroles qu'il rapporte. Cette

21. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, II, 1974, p. 262.

22. Cette attitude de distanciation de l'énonciateur philosophique (l'auteur) a été soulignée notamment par Werner Stegmaier : « *Nietzsche entzieht der Erzählung von den Lehren Zarathustras einen erkennbaren Autor, der die Verantwortung für sie übernimmt* » (« *Anti-Lehren, Szene und Lehre* » in Volkert Gerhardt (Hg.), *Also sprach Zarathoustra*, op. cit., p. 199).

23. *Une histoire du point de vue, Recherches textuelles n° 2*, Publication du Centre d'études linguistiques des textes et des discours, Université de Metz, 1997, p. 163.

présence du narrateur dans la formule-leitmotiv n'est donc finalement qu'une *présence/absence*, rendue encore plus improbable par son côté incantatoire. Quant au personnage, Zarathoustra, il parle continuellement, au point que ses discours « saturent » l'œuvre. Zarathoustra déclare d'ailleurs lui-même : « *Mund bin ich worden ganz und gar* » (*Das Kind mit dem Spiegel*, KGW VI.1.102). Pourtant, comme cette dernière formule le suggère, il est indéniable que les paroles de Zarathoustra échappent à son contrôle et le submergent passablement. Il s'épuise dans les paroles qu'il profère en permanence, sans que ces paroles émanent pour autant vraiment de lui. On pourrait dire à propos du *Zarathoustra* : « ça parle », mais on ne peut au final éluder la question : « Qui parle vraiment ? » Zarathoustra est une figure diaphane, nul ne connaît son aspect, il parle toujours, mais il ne parle jamais de lui, il se dilue en quelque sorte dans l'« altérité » des sujets qu'il traite par myriades. Dans la terminologie de Maingueneau, nous dirions que Zarathoustra possède un « *ethos vide*²⁴ ». Le personnage est sans consistance ; même son envergure intellectuelle supposée est finalement peu crédible. Son aptitude à faire surgir en un tournemain l'univers entier face à des auditoires subjugués laisse perplexe. On ne peut se défaire de l'impression que Zarathoustra est habité par une puissance qui le dépasse et parle à *travers lui*. C'est ce que semblent d'ailleurs confirmer ses phases extatiques, ses absences cataleptiques, tout comme le fait qu'il soit à plusieurs reprises dépossédé de ses propres paroles, par exemple dans le chapitre « *Der Genesende* », où les animaux de Zarathoustra doivent formuler à sa place la pensée de l'éternel retour (KGW VI.1.268-269). Bref, après l'effacement de la *fonction-auteur* et l'effacement de la *fonction-narrateur*, il faut prendre acte de l'effacement de la *fonction-personnage*.

3.2 Le retrait énonciatif comme philosophème

Or, en ce qui concerne les signifiances, ce retrait énonciatif possède indéniablement un effet *fondateur*. Détaché de la chaîne énonciative, le message de Zarathoustra s'affranchit de toute contingence communicationnelle, devenant *auto-référentiel* et *auto-performatif*. La parole de Zarathoustra ne vient de nulle part et elle fait jaillir du néant un univers inédit, sans rapport aucun avec quoi que ce soit d'existant : « *Neue Wege gehe ich, eine neue Rede kommt mir* » (*Das Kind mit dem Spiegel*, KGW VI.1.102). Zarathoustra le dit lui-même : la parole qu'il profère « lui vient » d'ailleurs, propos qui rappelle évidemment ce qu'écrit Nietzsche dans *Ecce homo* à propos de sa propre inspiration venue comme un « don du ciel » (cf. *supra*) ; du métadiscours au discours-récit, les signifiances *convergent*. On pourrait certes objecter à cela qu'en perdant ses références énonciatives (énonciateur philosophique/

24. « L'énonciation discursive comme institution philosophique », in *Langages* n° 119, *L'analyse du discours philosophique*, op. cit., p. 57.

narrateur/personnage), le message perd du même coup ses ancrages réels, qu'il se « fictionnalise ». Pour Benveniste, un tel message serait à l'opposé de ce qu'il nomme « discours » ; il correspondrait en revanche parfaitement à sa définition minimaliste du récit, où « les événements semblent se raconter eux-mêmes ». Est-ce à dire que le *Zarathoustra* n'est plus « discours philosophique », mais simple « fiction littéraire » ? Une telle hypothèse serait intenable ; suffisamment d'indices convergents l'attestent : la « fictionnalité » du *Zarathoustra*, tout comme le retrait énonciatif qui la génère, est une signification philosophiquement orchestrée. Le philosophe est toujours là et bien là, même s'il *feint* de s'effacer, mais, pour des raisons que nous avons déjà évoquées et sur lesquelles nous reviendrons, il veut gérer la production du sens de façon non conventionnelle : aux signifiés conceptuels classiques, il entend substituer des *effets* langagiers et discursifs. Le *Zarathoustra* de Nietzsche se déploie donc sur deux strates distinctes : pour être *récit* fictionnel, il n'en est pas moins *discours* ; un discours d'un type nouveau qui ne se positionne pas « massivement » — comme c'est le cas du discours philosophique traditionnel — en contrepoint de la fiction, mais *intègre* au contraire celle-ci à sa démarche comme *philosophème*. C'est en ce sens-là que nous avons parlé de *discours-récit*.

3.3 « Défilé de masques » et « métaphore énonciative »

Mais ces instances énonciatives, qui s'effacent les unes derrière les autres et s'effacent derrière le message, évoquent aussi ce que nous qualifions de *défilé de masques*. De fait, pour Nietzsche tout est masque : « *Jeder tiefere Geist braucht eine Maske* » (KGW VI.2.54), ou encore : « *Jede Meinung ist ein [...] Versteck, jedes Wort eine Maske* » (KGW VI.2.244), écrit-il dans *Par-delà le Bien et le Mal*. La vérité n'est jamais rien d'autre qu'une illusion non encore dévoilée, et ce qui se lit en filigrane du défilé de masques, c'est bien sûr — très schématiquement — ce qu'il est convenu d'appeler le *perspectivisme*. Ce perspectivisme, non « théorisé », se « montre » en l'occurrence dans le jeu du retrait énonciatif, lequel participe donc — en termes de significances — à la constitution doctrinale.

Par analogie avec la *métaphore* qui, chez Nietzsche, est un défilé d'images (les métaphores s'appellent sans fin les unes les autres dans ce que nous avons qualifié dans une autre étude de « jeu métaphorique » ou encore de « métaphore processuelle²⁵), on peut parler ici de « métaphore énonciative ». Comme les images, les instances énonciatives s'effacent les unes derrière les autres et se succèdent, suggérant le perspectivisme, le primat de l'illusion sur la vérité, du mouvement sur l'immobilité, du devenir sur l'être. En revêtant « personnellement » ces masques successifs au lieu de se retrancher derrière le masque figé du sujet philosophique souverain, Nietzsche

25. *Lectures d'une œuvre, Also sprach Zarathoustra*, ouvrage collectif coordonné par G. Merlio, Paris, Éditions du Temps, 2000, p. 210 sq.

suggère en somme qu'il vit lui-même ce perspectivisme, non dans un « ailleurs » théorique, mais dans l'exercice *hic et nunc* de sa philosophie.

3.4 Retrait énonciatif et « corps logocisé »

Mais la métaphore énonciative joue aussi d'une autre façon. Il y a en effet chez Zarathoustra un *paradoxe* : comment expliquer que le philosophe, qui se proclame apologiste du corps, puisse proférer une parole à ce point désincarnée ? Car tel est bien l'effet produit par le retrait énonciatif : plus d'auteur, plus de narrateur, plus de personnage, seul reste un message *sui-référentiel* qui « traverse » en quelque sorte ces instances devenues diaphanes. Pour expliquer cette apparente contradiction, il faut bien saisir qu'entre « corps » et « parole », il n'y a pas chez Nietzsche de solution de continuité. Pour le philosophe, le corps n'est jamais corps chosifié, mais ce que l'on pourrait qualifier de « corps ouvert ». Pour rester corps au sens nietzschéen, le corps doit constamment « devenir », se transporter vers un autre que lui-même. Il doit, au sens le plus littéral du terme, se « métaphoriser », métaphorisation qui est précisément rendue possible par la parole, seule apte à l'affranchir de sa choséité. Cet indéfectible lien entre le « physique » et le « langagier » est d'ailleurs évoqué dans l'essai *De la vérité et du mensonge au sens extra-moral*, où Nietzsche retrace la genèse de la première métaphore : une excitation nerveuse se transforme en image donnant la première métaphore, laquelle est à son tour transformée en son, engendrant la deuxième métaphore²⁶. C'est dans ce contexte que nous parlons de *corps logocisé*. En somme, la vie est foncièrement parole, parole métaphorique — et ne fût-ce que pour ne pas rester figée sans suite ni écho dans le silence et le néant philosophique d'un corps chosifié²⁷. Le corps, s'il est tout pour Nietzsche, est un corps « ouvert », transitif, c'est-à-dire un corps — non pas *logocisé* puisqu'il n'y a ni logique, ni limite, ni finalité à ce transit permanent du corps — mais un corps métaphorisé et *logocisé*. La métaphore énonciative sert donc de *support* à cette autre signifiante philosophique.

3.5 La parole « corporéisée »

Mais si le corps — pour rester corps — doit, nous dit Nietzsche, devenir *parole*, s'interpréter, ce corps se perdrait aussi s'il devenait exclusivement

26. « Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher; Das Bild wird nachgeformt in ein Laut! Zweite Metapher » (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KGW III.2.373).

27. On a souvent noté le rapport étroit qui existe entre volonté de puissance et interprétation. Wolfgang Müller-Lauter, soulignant l'étendue de la notion d'interprétation chez Nietzsche, postule une pluralité de « volontés de puissance » auxquelles correspondraient autant d'« interprétations » : « Alle Willen zur Macht legen aus, interpretieren » (« *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht* », *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, op. cit. Bd 3, p. 43). Le même auteur écrit dans un esprit similaire : « Noch jedes 'Geschehen' besitzt 'interpretativen' Charakter » (*ibid.*). Il appartient au corps de s'interpréter, de « fuir » sa corporéité dans l'interprétation et son succédané, la métaphore, tous deux des succédanés du *logos*.

parole. La métaphorisation n'est pas l'abstraction, et le référent corporel ne doit en aucun cas se diluer. Autrement dit, le mouvement qui mène de l'« excitation nerveuse » (*Nervenreiz*) à l'« image » (*Bild*) et au « son » (*Laut*) doit à tout moment pouvoir s'inverser. Le physique et le langagier doivent rester dans un rapport réversible; aux yeux de Nietzsche, le corps n'est ni chose ni parole, mais va-et-vient constant de l'un à l'autre. Si — comme nous venons de l'exposer — la métaphore énonciative retire les instances, il n'en est pas moins vrai qu'elle les rétablit aussi dans leurs rôles. De fait, le message *sui-référentiel* (« ça parle ») ne domine sans partage que dans les parties II et III de l'œuvre, largement occupées par les seuls discours de Zarathoustra juxtaposés les uns aux autres. Dans la quatrième partie, on note en revanche un *retour* perceptible du narrateur. Le récit, précédemment on ne peut plus « mimétique » (discours de Zarathoustra rapportés tels quels à l'état brut), fait une part plus large à la diégèse.

De même, Zarathoustra, figure jusque-là diaphane traversée par un flux de paroles, semble devenir moins inconsistent. Pour la première fois dans l'œuvre, au lieu de s'abandonner au discours déferlant qui l'emporte, Zarathoustra se met à réfléchir à ce discours, qu'il utilise même de manière tactique: « *Dass ich von Opfern sprach und Honig-Opfern, eine List war's nur meiner Rede* » (*Das Honig-Opfer*, KGW VI.1.292). On remarque aussi, dans le même discours, que Zarathoustra a désormais le temps de parler: « *wir haben zum Reden schon Geduld und Zeit und Überzeit* » (KGW VI.1.294). Lui, qui antérieurement n'avait le temps de parler qu'« au présent » sans la moindre distance, son temps de parole se confondant pratiquement avec son temps de vie, semble ici prendre un certain recul face à cette urgence du « parler »²⁸. Il n'est plus possédé par le temps de la parole; c'est lui qui désormais possède largement ce temps (*Überzeit*).

En bref, dans cette quatrième partie, la parole devient moins évanescence; les instances énonciatrices (tout au moins le narrateur et le personnage) reprennent littéralement *corps*. Le mouvement de logocisation du corps, amorcé avec le retrait des instances énonciatives, est, sinon inversé, du moins relativisé. La référence au corps s'estompe, mais ne s'efface pas. À travers la métaphore énonciative, c'est en fait un double mouvement inverse qui se dessine: mouvement du corps vers la parole (corps logocisé), mais aussi *retour* de la parole vers le corps (parole corporalisée). Le traitement de l'énonciation rejoint donc ici encore une *composante doctrinale*.

Dans ce contexte, il est important de souligner que la métaphore énonciative — en tant que signification philosophique — ne doit pas être inter-

28. Ce qui va de pair, soit dit en passant, avec le fait que dans cette quatrième partie Zarathoustra ne recherche plus activement ses auditoires, mais entend les laisser venir à lui: « *he still thinks of himself as a prozelitizer, though he now expects that men may come up to him* » (Nehamas, Alexander, « For whom the Sun shines », in Volkert Gerhardt (Hg.), *Also sprach Zarathustra*, op. cit., p. 183).

prétée comme un indice de « déconstructivisme ». Il n'est pas question de dire, à la suite d'une certaine école d'exégèse nietzschéenne en vogue dans les années soixante-dix, sous l'influence entre autres des travaux de Derrida, que Nietzsche aurait « libéré » la parole parce qu'il aurait renoncé à communiquer le sens, son discours devenant une sorte de jeu esthétique parfaitement gratuit. Encore une fois, le discours nietzschéen ne se dilue pas dans une vague littérarité. L'intention philosophique n'est jamais perdue de vue. La logocisation du corps relève sans doute d'une forme de déconstruction, mais cette déconstruction a pour pendant une *reconstruction* articulée autour du corps physique. C'est ce qu'un auteur comme Lothar Jordan désigne sous le nom de « *Rückbezüglichkeit*²⁹. Pour Nietzsche, le corps est ce pôle d'attraction — que la philosophie doit tenir à distance pour ne pas se figer dans un concret illusoire — mais auquel elle doit toujours revenir pour ne pas s'égarer dans l'abstrait ou l'insignifiant. Il y a chez Nietzsche cette idée fondamentale : un organisme « interprète » son environnement en fonction de ses intérêts vitaux, et cette interprétation « se souvient » des interprétations antérieures. Bref, à l'arrière-plan des idées, à l'arrière-plan des mots, il y a la *mémoire* du corps. Ici, la logocisation du corps touche donc à cette limite qu'est la corporéisation du *logos*. La déconstruction, si elle a bien lieu, est elle-même le produit d'un discours en *construction* autour d'un objet en *construction* qui est la vie organique.

4. Le Zarathoustra de Nietzsche comme renouveau du discours philosophique : bilan

En faisant le total des significances liées au métadiscours et au discours-récit, nous en sommes arrivé à la conclusion que Nietzsche initiait véritablement un *renouveau* du discours philosophique. Premier constat : la dynamique discursive laissée hors champ par la philosophie « classique » est rétablie dans ses droits. Très schématiquement, si l'on remonte aux origines platoniciennes (ou préplatoniciennes), tout semble se passer comme si le dualisme bien connu, consacrant la séparation de l'essence et de ses manifestations, structurait aussi dès le départ le mode d'exposition de la philosophie : avec Platon, c'est la philosophie tout entière qui bascule du côté du *logos* pour devenir exclusivement quête du « vrai ». Or, pour Platon, le « vrai » ne peut se donner que dans l'idée pure. Tout le reste est relégué dans le domaine du « faux » qui est par définition étranger à la philosophie, cela incluant toutes les manifestations contingentes de l'idée, et en particulier ses modes d'*actualisation* dans la langue et dans le *discours*³⁰. C'est en ce sens que nous enten-

29. « *Nietzsche Dekonstruktionist oder Konstruktivist* », in Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, op. cit., Bd 23, p. 232.

30. L'idée par définition ne se « raconte » pas, puisque ce qui se « raconte », notamment sous forme de récit, relève de la fiction liée au *muthos*, soit précisément ce à quoi la philosophie, en tant que discours, s'oppose. On pourrait bien entendu objecter à cela que les œuvres de

dans la formule « épiphanie de la vérité » : en termes de tendances, l'histoire de la philosophie ressemble incontestablement à un cortège d'idées, seules les idées importent, l'enveloppe discursive et langagière, elle, importe relativement peu³¹. *Discours de la vérité*, la philosophie ne se pose pas radicalement la question de la *vérité du discours*, puisque cette question la mettrait en porte-à-faux, puisqu'elle la jetterait en quelque sorte en dehors d'elle-même, hors des limites du genre posées dès le départ (notamment avec Platon). Avec le *Zarathoustra* de Nietzsche, cette tendance s'inverse donc pour la première fois du *tout au tout*.

De là, sans doute, l'importance des significances fondatrices qui forment un véritable *dispositif* visant à légitimer et positionner le *Zarathoustra* dans l'interdiscours. De là également, et c'est sans doute la chose la plus importante, un *faisceau* de significances convergentes participant à la constitution de la doctrine. Nietzsche énonce en substance : la vie est un *continuum* irréductible, la volonté de puissance ne se divise pas, le devenir n'est pas l'être. Les stratégies discursives mises en œuvre (l'exploitation des marges métadiscursives, le discours-récit) font indéniablement écho à ce

Platon sont elles-mêmes des récits dialogués. Mais ces dialogues, loin d'être l'annonce inaugurale d'une prise en compte d'une discursivité dialogale comme philosophème, sont probablement aussi le dernier mythe annonçant précisément la fin du mythe et la naissance (ou renaissance) de la philosophie. Par ailleurs, les dialogues platoniciens sont placés sous le signe de la dialectique socratique, dialectique qui, pour Platon, est elle-même finalisée par le principe suprême qu'est l'idée du *Bien*. Comme l'écrit E. Chambry en préalable à sa traduction du *Théétète* et du *Parménide* : « Cette méthode socratique, Platon l'étend au domaine des Idées, pour les atteindre elles-mêmes et monter des Idées inférieures à l'Idée du Bien [...] Chaque hypothèse est un degré qui nous hausse vers l'Idée » (Platon, *Théétète, Parménide*, traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, Flammarion, 1967, p. 16). « Le fond [des dialogues de Platon] est toujours une question philosophique, et le but, la recherche d'une vérité au moyen de la dialectique » (*ibid.*, p. 23). En somme, les dialogues ne sont chez Platon que des constructions inféodées à la quête de la vérité, ils ont plus l'allure de syllogismes « illustrés » que de véritables récits. Dans la plupart des dialogues, l'histoire se résume à une confrontation de points de vue, soutenus par différents personnages, et au final seul le point de vue manifestant le « vrai » subsiste, généralement soutenu par Socrate. Les dialogues platoniciens ne sont donc souvent qu'une mise en scène du « vrai » et du « faux », dont le dénouement est toujours la consécration du « vrai » (et l'exclusion du « faux »). Le « vrai » doit être exposé, telle est la chose essentielle ; la discursivité dialogique n'est finalement qu'accessoire, peut-être un reliquat de la phase où mythe et philosophie se confondent encore. C'est là une possible explication à l'attachement insistant de Platon à cette forme dialogique, attachement qui a parfois surpris ses exégètes : « Platon n'a pas conçu d'autre méthode que la dialectique socratique, et il l'a gardée toute sa vie, même lorsque, semble-t-il, une exposition suivie [...] eût donné à ses démonstrations plus de force et de netteté » (*ibid.*, p. 23). En tout état de cause, dès Platon, la voie semble — tendentiellement — ouverte à ce type d'« exposition suivie » qui évacuera de plus en plus le récit (et, paradoxalement, le *dialogue*) comme phénomènes parasites.

31. Nous insistons sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une règle absolue, nous ne prétendons pas que l'écriture philosophique fût totalement dénuée d'incidence avant Nietzsche. Simple-ment : avec Nietzsche, le phénomène s'accroît au point d'induire un changement de *paradigme*.

fonds doctrinal. Nietzsche façonne *Zarathoustra* non comme une œuvre, mais un processus en gestation. Du *Gai Savoir* à *Ecce homo* en passant par les *Dithyrambes* à *Dionysos*, cette œuvre n'en finit pas de s'écrire de multiples manières, comme si elle voulait sortir de tous les cadres réducteurs pour se confondre avec ce qu'elle clame et proclame : la *vie*. C'est aussi pour mieux correspondre aux exigences de la vie que Nietzsche se tourne vers les origines « préphilosophiques », ce creuset où tout se mêle, dont la philosophie s'est démarquée au départ, là où le vrai et le faux, la réalité et la fiction cohabitent, dans l'*indivis*, là où le devenir n'est pas encore l'être, là où l'image vivante ne s'est pas encore figée en concept, là où le *muthos* (homérique ou hésiodique) n'est pas encore devenu *logos*. Il faut *totaliser*, et non réduire les perspectives, tel est peut-être le fin mot du perspectivisme de Nietzsche. En ce sens, le récit convoqué en philosophie par Nietzsche n'interfère pas avec le discours (réducteur) ; il le « supplémente » philosophiquement.

Dans le même esprit, Nietzsche ne s'exclut pas de sa propre philosophie, il refuse de s'inscrire dans le mouvement « épiphanique » ambiant, appliquant en quelque sorte le perspectivisme *in vivo* à sa *propre* activité, qui consiste à philosopher. Ainsi, se mettant en quelque sorte lui-même en abyme, il arbore avec conséquence les masques changeants qui recouvrent et recouvriront à l'infini la réalité des choses. Bref, Nietzsche ne pouvait pas écrire sa philosophie en l'enfermant dans une œuvre unique, sans la faire déborder sur toutes les autres œuvres et au delà des œuvres ; Nietzsche ne pouvait pas écrire sa philosophie sans réfléchir simultanément sa propre action consistant à écrire, sans réfléchir et anticiper la réception de ses textes, sans rendre « vitale » sa propre écriture, sans faire signe vers les sources, vers la matrice mythique où tout s'est engendré, y compris le discours réducteur sur le « Vrai ». Ce double geste spéculaire et généalogique est indissociable de sa philosophie. Il s'affirme pleinement avec le *Zarathoustra*.

La question de la spécularité philosophique, soulevée par nos propres thèses, renvoie par ailleurs à la problématique souvent discutée de « la compréhension du perspectivisme » qui, comme l'écrit Jean Granier, « nous arrache au perspectivisme »³². Toute l'aporie réside dans le fait qu'on ne peut affirmer le perspectivisme qu'en adoptant soi-même une certaine perspective. En dernière extrémité, tous nos efforts de décentrage par rapport à une quelconque perspective donnée s'échouent dans le *langage* que nous sommes condamnés à utiliser pour formuler nos propositions, le langage nous imposant en quelque sorte en dernier ressort sa perspective. J. Granier formule donc son hypothèse finale, à notre avis extrêmement féconde, d'un métalangage. Mais pour Granier le métalangage dont Nietzsche ferait usage serait un instrument non maîtrisé ; selon lui, Nietzsche renoncerait au final à « la possibilité même d'une interprétation de l'interprétation », ruinant « le

32. Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966, p. 606.

fondement de son propre discours »³³. À nos yeux le métalangage dont parle Granier ne saurait se limiter, comme il l'énonce, à la recherche d'un fondement ; ce métalangage chercherait plutôt à suggérer sa propre relativité et son propre inachèvement. Car le métalangage dont il est ici question est dynamique : il y a en quelque sorte toujours un « méta » au delà du « méta ». Or, dès lors que l'on prononce un tel mot : « métalangage » ou « perspectivisme », on pervertit le phénomène, fatalement, on immobilise ce qui est foncièrement mouvant. C'est donc encore dans le non explicite, dans des significances discursives révélant leur propre relativité, que le perspectivisme se manifeste. Si l'idée d'un métalangage est féconde, pour nous, ce métalangage n'a rien d'un échec ; c'est au contraire une construction sciemment orchestrée. Nietzsche ne cherche pas à « thématiser » (vainement) l'« espace du discours »³⁴, comme le suggère Granier ; il exploite directement cet espace discursif (et sa dynamique) sous forme de significances.

Mais ces conclusions doivent aussi être mises en regard d'un autre interprète incontournable de Nietzsche avec lequel nous sommes tout à fait d'accord sur de nombreux points : Eric Blondel. Blondel voit lui aussi chez Nietzsche un renouveau de l'écriture philosophique, mais la dynamique qu'il prête à l'écriture nietzschéenne se situe à ses yeux dans l'« écart stylistique ». Blondel qualifie, par exemple, le texte de Nietzsche de « discontinu et aphoristique », opposé « au projet architectonique du discours philosophique classique »³⁵. Il parle encore d'une prolifération de tropes, de figures, allusions, mythologismes, paronomases, etc.³⁶, qui démarquent le style du texte nietzschéen. Il évoque aussi l'absence d'unité de ton : burlesque, sérieux, ironie, tragique, grandiloquence, théâtralisme, et d'unité de genre : proverbes, maximes, paraboles, démonstrations philosophiques, dialogues dramatiques, psaume, prière³⁷, etc. Bref, Blondel insiste sur l'écart stylistique et générique, et ses constats sont tous très pertinents et novateurs sur ce point. Mais pour l'auteur, le renouveau apporté par Nietzsche a trait au *texte*, le « discours » restant pour lui synonyme de fixité et d'attachement aux normes du genre. À nos yeux, le discours (ce que nous appelons aussi la « discursivité ») est plutôt procès en marche, le texte n'étant que le point d'aboutissement et la cristallisation de ce procès. Si, comme le pense J. M. Adam, le discours est le texte plus ses conditions de production, le texte étant à l'inverse le discours moins ses conditions de production, la dynamique est bien du côté du discours. De la même façon qu'il a exploité l'écart stylistique par rapport aux normes du genre, Nietzsche a, à notre sens, aussi exploité l'*écart discursif*. Mais au-delà des divergences de vocabulaire, il

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, p. 607.

35. Nietzsche, *le corps et la culture*, Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, 1986, p. 22.

36. *Ibid.*, p. 28.

37. *Ibid.*, p. 28-29.

nous semble que les conclusions d'Eric Blondel et les nôtres se complètent plutôt qu'elles ne s'opposent.

II. Zarathoustra comme « performance » philosophique

1. Méthode et hypothèses

Dans la foulée de ce dernier travail sur le *Zarathoustra* une autre idée nous est venue : si Nietzsche refond et ressuscite la dynamique du discours philosophique, pourquoi le *Zarathoustra* ne pourrait-il être, dans une certaine mesure, concevable comme un *acte de langage* (au sens d'Austin) ? Un discours « vital » dans les modalités de sa production ne devait-il pas chercher à être « vital » dans son influence sur autrui. Pourquoi dès lors n'a-t-on jamais cherché à appréhender *Zarathoustra* sous l'angle de la fonction *illocutoire perlocutoire* ?

Il est indéniable que le héros Zarathoustra, s'il agit fort peu lui-même, veut faire agir et réagir les autres. On pouvait donc conjecturer sans grand risque que la philosophie de Nietzsche, qu'il est convenu de définir comme une philosophie du vouloir, devait aussi chercher à « faire vouloir ». La belle formule qui clôtüre l'épilogue du *Gai Savoir* ne suggère-t-elle pas d'ailleurs cette piste : « *Aber was ihr zu hören bekommt, ist wenigstens neu; und wenn ihrs nicht versteht, wenn ihr den Sänger nicht versteht, was liegt daran! [...] Um so deutlicher könnt ihr seine Musik und Weise hören, um so besser auch nach seiner Pfeife — tanzen. Wollt ihr das?...* » (KGW V.2.320). N'est-ce pas au *Zarathoustra* — cette œuvre si « liée » au *Gai savoir* (cf. *supra*) — que ces phrases correspondent le mieux ? Sous le couvert d'une métaphore musicale, elles disent que le lecteur est incité à suivre le philosophe, mais son adhésion n'est pas contrainte ; cette adhésion ne peut être qu'un *acte de vouloir* propre. « *Wollt ihr das?...* », l'apostrophe énigmatique qui clôtüre l'épilogue du *Gai Savoir* laisse perplexe. Le « vouloir », mis en exergue, n'est-il pas la seule suite possible à donner à ces mots ? La parole cesse (points de suspension dans la citation), le vouloir *commence*. Zarathoustra peut lui-même commencer à parler ! Bref, il nous semblait que l'« appel », plus ou au moins autant que l'« information » (ces termes étant entendus au sens de la pragmatique), devait tenir dans *Zarathoustra* une place essentielle et qu'un rapport existait entre *appel*, *vouloir* et *faire vouloir*.

Sur cette base, notre questionnement central sera donc : comment se manifeste concrètement l'*appel* dans le texte ? Peut-on mettre en relation ces manifestations avec la philosophie de Nietzsche ? Nous tentons d'y répondre dans ce second travail d'envergure sur *Zarathoustra*, nous appuyant en cela sur la notion de « fonction appellative » décrite par la pragmatique textuelle moderne. Implicitement nous faisons bien sûr à nouveau appel à la notion de *signifiante* : si le texte de Nietzsche est effectivement à comprendre comme un appel, cela n'est dit explicitement nulle part ; une telle conclusion ne peut donc être que le résultat d'une interprétation. Bref, l'objectif concret

était de rechercher dans le texte les indices de fonctions illocutoires, avec en ligne de mire les indices de « fonction appellative ». Très schématiquement, nous opérons un *distinguo* entre les indices d'illocution *directe* et les indices d'illocution *indirecte*. Concernant l'illocution directe, nous nous appuyons notamment sur E. U. Große, qui énumère un certain nombre d'indices d'identification de l'appel, indices qu'il qualifie de *voluntas-Signale* (« indices de volition »). Parmi eux, il y a par exemple les « formules introductrices » qu'il qualifie de « *Präsätze* » et qu'il regroupe en quatre catégories: 1) formules introductrices exprimant le « vouloir », le « souhait », l'« intention » et la « préférence » (*wollen, wünschen, beabsichtigen, vorziehen*); 2) formules introductrices exprimant la « requête », l'« exigence », la « réclamation » (*verlangen, fordern, beantragen*); 3) formules introductrices exprimant l'« ordre », la « recommandation », la « proposition », la « prière » et l'« avertissement » (*befehlen, empfehlen, vorschlagen, bitten, warnen*); 4) formules introductrices exprimant la « demande » (*fragen*)³⁸. Parmi les « indices de volition » (*voluntas-Signale*), il en est également qui ne sont pas des « *Präsätze* », mais des formes de phrases (modes verbaux: impératif, infinitif, interrogatif)³⁹. Hormis les indices de volition, la seconde catégorie d'indices d'identification de l'appel, toujours en illocution directe, sont selon Grosse les *indices de nécessité* qu'il identifie comme: 1) structures attributives (*Präsätze*): « *es ist notwendig, unentbehrlich* » (il est nécessaire, indispensable) /vs/ « *unzulässig, verboten*, etc. » (illicite, interdit, etc.); 2) des tournures infinitives du type « *hat...zu* » (avoir à...); 3) les verbes modaux « *sollen* » et « *müssen* ». Sans pouvoir ici exposer le détail de notre méthode, nous avons donc, dans le texte de Nietzsche, recensé et analysé dans leurs nuances les indices de *volition* et de *nécessité* qui indexent l'appel de façon directe.

Par ailleurs, comme il est évident qu'on ne peut réduire la fonction appellative d'un texte à la simple somme arithmétique de tels indices, nous avons tenu compte (sans doute même de façon prioritaire) des indices appellatifs *indirects* qui se manifestent dans et par le texte de manière globale, diffuse ou médiate. Toujours selon Große, il s'agit: 1) du « facteur appel » (*Appellfaktor*), 2) des « présignaux » (*Präsignale*), 3) des « règles de l'agir » (*Handlungsregeln*). Le « facteur appel » se manifeste: a) par l'« abondance de mots et de tournures à caractère évaluatif »⁴⁰, b) par « l'abondance des figures rhétoriques »⁴¹. Les « présignaux » sont des éléments (souvent d'ordre paratextuel) qui servent à classer d'emblée le texte dans telle ou telle catégorie (titre, genre, etc.)⁴². Quant au troisième critère de Große, les « règles de

38. Ernst Ulrich Große, *Text und Kommunikation*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1976, p. 88-89.

39. *Ibid.*, p. 86.

40. *Ibid.*, p. 18.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, p. 20 sq.

l'agir » (*Handlungsregeln*), il renvoie à ce qui est commun aux partenaires de la communication : « *die Kommunikationspartner handeln nur [...] nach ihnen und verstehen sie nur dann, wenn ihnen diese Regeln gemeinsam sind* », ce qui suppose une « reconnaissance » mutuelle (*Anerkennung*), ainsi que des « conventions » (*Konventionen*)⁴³. Au final Große propose une équation regroupant l'ensemble de ces éléments : « *Textfunktion = (± Handlungsregeln) (± Präsignal) (± Appellfaktor) + metapropositionale Basis + Propositionstyp*⁴⁴ ».

C'est — avec de multiples adaptations, nuances et compléments — ce modèle que nous avons appliqué au texte de Nietzsche. Sous le nom de « structures illocutoires complexes », nous insistons notamment sur ce que K. Brinker qualifie de « formes fondamentales de développement thématique » (*Grundformen thematischer Entfaltung*), distinguant le « développement thématique descriptif » (*deskriptive Themenentfaltung*), le « développement thématique explicatif » (*explikative Themenentfaltung*) et le « développement thématique argumentatif » (*argumentative Themenentfaltung*)⁴⁵, toutes potentiellement associées à l'appel (rubrique « *Appellfaktor* » de Große). Nous y ajoutons une autre forme de développement thématique : le *récit*, qui est dans beaucoup de cas un modèle de déploiement thématique figurativisé⁴⁶ et peut donc être associé sous divers aspects à l'appel, même si cet appel se démarque assez nettement de celui qui est associé au modèle argumentatif. Ainsi, selon J. F. Jeandillou, « l'ordre du récit se trouve [...] soumis à une constante tension pragmatique qui articule les événements nouveaux avec leurs implications potentielles [...] les instructions données au lecteur l'amènent à interpréter les faits en révisant sans cesse son jugement⁴⁷ ». Il y a incontestablement dans ce suspens propre à tout récit qui maintient l'interlocuteur « en haleine » une dimension *illocutoire* apparentée à l'appel. Parmi ces structures illocutoires complexes qui engagent le texte entier (on parlera aussi à leur propos d'indices *macrocommunicationnels*), nous avons retenu tout particulièrement un schéma actantiel (relations sujet/objet//destinateur/destinataire), qualifié par Nicole Everaert-Desmedt de « contrat de séduction »⁴⁸. Dans ce type de schéma, le récit génère ce que R. Girard qualifie de « désir mimétique »⁴⁹, le désir d'un sujet pour un objet transmis par un

43. *Ibid.*, p. 22. Ces « règles de l'agir » semblent proches des « maximes conversationnelles » rendues célèbres par Grice, la « reconnaissance » en particulier, faisant pendant au principe de « coopération », qui est selon Grice la base élémentaire de toutes les autres maximes.

44. *Ibid.*, p. 116.

45. Klaus Brinker, *Linguistische Textanalyse, eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, Grundlagen der Germanistik, 4. Auflage, 1997, p. 63 sq.

46. Greimas et Courtés appellent « figurativisation » la « conversion des thèmes en figures » (Algirdas Julien Greimas et Joseph Courtés, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette Université, 1979, I, p. 178).

47. Jean-François Jeandillou, *L'analyse textuelle*, Paris, Armand Colin, 2007 (1997), p. 148.

48. *Sémiotique du récit*, Bruxelles, De Boeck Université, Prismes Méthodes 8, 1988, p. 50.

49. René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1987, p. 204.

destinateur à un destinataire à l'intérieur du récit pouvant, par exemple, susciter le désir d'un autre sujet pour un autre objet intradiégétique, ou encore — par « trope communicationnel⁵⁰ » — correspondre au désir d'une instance extradiégétique (l'auteur), transmis à un destinataire lui-même *extérieur* au récit (le lecteur). Nous y reviendrons.

Pour résumer, nous avons appliqué au *Zarathoustra* de Nietzsche la formule de Große modifiée en fonction des observations qui précèdent, nous limitant à un type particulier d'illocution qui est l'appel : *appel = Indicateurs contextuels + présignaux + illocution indirecte (structures illocutoires complexes/mise en valeur) + illocution directe*.

2. La prédominance de l'« appel » dans le Zarathoustra

Sans pouvoir entrer ici dans le détail, à la suite de l'analyse du *Zarathoustra* à l'aide de ces instruments, un constat s'impose d'emblée : l'« appel », tel que nous avons tenté de le définir grâce aux apports de la pragmatique moderne, se manifeste ici sous toutes ses formes.

- a) Sur le plan *macrocommunicationnel* (prioritaire si l'on hiérarchise les indices en fonction de leur effet) de l'illocution indirecte, nous mentionnerons d'abord les *savoirs contextuels* communément admis sur la philosophie de Nietzsche, lesquels savoirs sont partiellement à l'origine de l'hypothèse de départ qui nous a conduit à mener cette étude. Le *vitalisme* nietzschéen sollicite plus qu'il n'informe, le philosophe ne médite pas, il commande et ordonne, ce sont là des poncifs de l'exégèse nietzschéenne. Les professions de foi philosophiques — on pourrait dire métaphilosophiques — de Nietzsche lui-même, ne sont pas rares à cet égard. Qu'il nous suffise de mentionner ce passage particulièrement explicite de *Jenseits von Gut und Böse* : « *Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen « so soll es sein! » [...] sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr « Erkennen » ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung* » (KGW VI.2.149). Notons que ce contexte « martial », auquel on associe communément Nietzsche et sa philosophie, joue aussi par *démarcage* vis-à-vis d'un horizon d'attente lié au *genre*. C'est parce que la philosophie est traditionnellement associée de façon privilégiée à l'*information* que cette mise en exergue d'un faisceau d'indices contextuels associés à l'*appel* prend tout son relief.
- b) En restreignant la notion de contexte à l'ensemble des œuvres et de la correspondance de Nietzsche (peut-être faut-il plutôt parler ici de *co-texte*), il convient de mentionner encore une fois (le phénomène est

50. Cf. Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'implicite*, Paris, Armand Colin, Linguistique, 1986, p. 131 (nous y reviendrons).

surdéterminé) les multiples évocations de *Zarathoustra* comme œuvre, ou de *Zarathoustra* comme personnage, chronologiquement disséminées à travers une bonne partie des écrits, aussi bien en amont qu'en aval du *Zarathoustra* lui-même (cf. *supra*). Ces évocations répétées, même si elles ne surviennent pas au sein de l'œuvre proprement dite, mais dans un *corpus* d'écrits satellites, relèvent de ce que nous avons appelé à la suite de Große le « facteur appel ». « Zarathoustra⁵¹ », constamment appelé et rappelé, crée une sorte de *tonalité appellative* diffuse autour de l'œuvre et du personnage. Le lecteur est en quelque sorte « mis en condition » pour recevoir dans toute sa force l'appel du *Zarathoustra* lui-même.

- c) Dans le registre des « présignaux » (Große), on trouve bien évidemment le *sous-titre* souvent évoqué de l'ouvrage de Nietzsche: « *Ein Buch für alle und für keinen* ». Ce sous-titre, qui ressemble à une sorte de « mode d'emploi » du livre à l'intention de ses utilisateurs, possède de ce simple fait une tonalité illocutoire inhabituelle. Il est assez rare en effet qu'un titre ou un sous-titre d'ouvrage insiste à ce point sur le cadre communicationnel, sur la destination et la réception potentielle de l'ouvrage par la communauté des lecteurs. Cela est d'autant plus vrai pour un texte présumé « philosophique », qui aspire donc à l'universalité, et en principe aussi à une relative autonomie vis-à-vis de ses conditions de production/réception. Il y a donc dans ce sous-titre une *mise en exergue* de la communication qui est aussi frappante qu'elle est *peu* usuelle. Nietzsche se livre là, semble-t-il, à une véritable transgression des conventions paratextuelles, peut-être dans le but de « préparer » le destinataire à une appréhension non simplement cognitive, mais aussi communicationnelle de l'œuvre.
- d) Dans ce même domaine des présignaux, on trouve, en dehors du sous-titre, une série d'*indices paratextuels*, structurels et catégoriels à notre avis significatifs sur le plan illocutoire. Bien que le *Zarathoustra* soit un récit, une grande partie de l'œuvre est constituée par les « discours » de Zarathoustra explicitement désignés comme tels, pris « sur le vif » et rapportés tels quels au style direct, de façon pour ainsi dire « scénique ». Ce découpage scénique est encore mis en évidence par le jeu des *intertitres* qui précèdent chaque discours. C'est donc tout le principe de la communication *théâtrale* qui est ici mis à contribution: des personnages agissent constamment sur d'autres et les font réagir par leurs actes, mais surtout par leurs paroles (qui sont en l'occurrence aussi des actes). Le message philosophique ainsi théâtralisé ouvre potentiellement à l'« appel » sous toutes ses formes un champ beaucoup plus *large* et beaucoup plus riche que le message philosophique

51. Personnage ou œuvre.

traditionnel, exposé par exemple sous forme de traité (dominante informative). À ce cadre général potentiellement propice à l'« appel » protéiforme s'ajoute le fait qu'une bonne partie des discours de Zarathoustra, s'il est permis de leur attribuer un genre, sont soit des *harangues*⁵² adressées à un public que Zarathoustra apostrophe (« mes frères », « mes amis », etc.), soit des *diatribes*⁵³. Or harangues et diatribes sont — par leur qualification générique même — en principe associées à l'appel.

- e) Dans le registre des « illocutions indirectes », mais dans une sphère plus proche du *microcommunicationnel*, on trouve encore dans Zarathoustra quelques manifestations du « facteur appel », en particulier les *évaluations* axiologiques (*lieben* vs *Hassen*), en nombre incalculable dans l'œuvre. Les évaluations de Zarathoustra sont majoritairement subjectives et teintées d'affect (axiologico-affectifs), opposées à l'évaluation normative⁵⁴.

Globalement, l'appel incite à la création de valeurs individuelles toujours renouvelées (dépassement des acquis). Évaluer (comme le fait

52. Le discours « *Von den Fliegen des Marktes* », par exemple, est une harangue explicitement tenue sur la place publique (*Markt*) et ponctuée par l'injonction plusieurs fois répétée : « *Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit!* » (KGW VI.1.61-64).

53. Par exemple le chapitre « *Von den Verächtern des Leibes* ». La diatribe est toujours partie prenante, partielle et partisane. Elle se situe incontestablement du côté de l'appel. Elle est en quelque sorte appel inversé : *rejet* (KGW VI.1.35-37).

54. Pour donner ponctuellement un exemple plus concret : on constate que Zarathoustra dans ses discours utilise fréquemment le verbe « *nennen* » et un peu moins souvent « *heissen* ». Or les verbes « *nennen* »/« *heissen* » sont dans beaucoup de cas des évaluatifs axiologiques qui permettent au locuteur d'évaluer une information en termes de vrai et de faux, cette évaluation vrai/faux étant étroitement liée à la personne à laquelle le verbe est utilisé : 1) « *Das nennel heisse ich ein Auto* » → présupposé : « c'est vrai », 2) « *Das nennst/heisst du ein Auto* » → présupposé : « ce n'est pas vrai ». Zarathoustra, lorsqu'il utilise le verbe « *nennen* », met donc à profit ces caractéristiques axiologiques pour stigmatiser subrepticement comme « faux » le point de vue de son interlocuteur ou, plus souvent, celui du tiers dont il s'entretient avec lui : « *Bildung nennen sie ihren Diebstahl [...] sie erbrechen ihre Galle und nennen es Zeitung* » (*Vom neuen Götzen*, KGW VI 1.59), etc. Mais le plus intéressant est sans doute que Zarathoustra utilise aussi ponctuellement les évaluatifs axiologiques *nennen/heissen* à la première personne. Le verbe « *nennen* » est même le tout premier verbe utilisé par Zarathoustra dans son premier « discours », et c'est à la première personne qu'il l'utilise : « *Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes* » (KGW VI 1.25). Comme pour souligner cette « nomination », cette dernière formule est d'ailleurs répétée au prétérit en fin de chapitre. Zarathoustra utilise donc de façon *stratégique et insistante* l'évaluatif axiologique « *nennen* » : il évalue implicitement comme « vrais » ses propres propos, et cela d'entrée de jeu. On trouve dans la suite plusieurs autres occurrences de « *nennen/heissen* » à la première personne. Par l'intermédiaire de « *nennen/heissen* », le point de vue « vrai » de Zarathoustra s'oppose au point de vue « faux » des « autres ». De façon à première vue assez curieuse pour un texte philosophique, le débat ne se situe manifestement pas sur le plan des « réalités », mais sur le plan de l'« appellation » de ces réalités. On peut donc se poser la question : que suggère ce retournement imprévu du « vrai » en « faux », que rien ne semble motiver, sinon un simple « *shifting* » de personne : « j'appelle » =

Zarathoustra), c'est vouloir, mais c'est surtout vouloir que les autres veuillent et surpassent leur vouloir.

- f) Forte représentation aussi pour les figures de *rhétorique*, omniprésentes (pas uniquement la métaphore) dans l'œuvre, où elles focalisent sur certaines unités ou segments, créant ce qu'on a parfois appelé un « effet de présence »⁵⁵. Nous mentionnerons aussi, apparentés à la rhé-

« j'ai raison » ; « tu/il appelle(s) » = « tu/il a tort » ? Tout cela suggère bien évidemment en premier lieu la *relativité* de tout point de vue, relativité souvent thématisée chez Nietzsche : dans *Zarathoustra*, le chapitre *Von tausend und einem Ziele* (KGW VI 1.70-72) est entièrement voué à cette thématique ; il n'est donc guère étonnant d'y trouver plusieurs occurrences de « *nennen/heißen* ». De fait, le point de vue « vrai » n'est que celui d'un « je » qui l'évalue comme tel ; le point de vue « faux » n'est *que* celui que ce « je » prête aux opposants que sont les « autres ». La « vérité » n'est que l'expression de la force de celui qui — dans le combat vital — peut dire « j'appelle ceci le vrai ». Mais cette appellation-évaluation s'annule pour ainsi dire en se posant, puisqu'un autre peut dès cet instant la reprendre à son compte (« il appelle ceci le vrai »), et que sa charge axiologique s'en trouve automatiquement retournée. On voit jusqu'à quel point l'évaluation, porteuse de *signifiances philosophiques* peut s'investir dans les caractéristiques microcommunicationnelles sciemment gérées.

55. Le discours *Von den drei Verwandlungen* est assez exemplaire à cet égard, il débute par une « personnification » : « *um seinen Hochmuth Wehe zu tun?* » (KGW VI.1.25) qui pourrait aussi être considérée comme une « métonymie » (l'orgueil auquel « on fait mal » est une qualité présumée de la personne à laquelle réfère le possessif « *seiner* »). *Idem* pour la formule jouxtant la précédente « *um seiner Weisheit zu spotten?* » (KGW VI.1.25). En dehors de ces figures d'ordre sémantique relevant de la substitution d'éléments, on trouve au début du passage même contenant les occurrences précédentes une « ellipse » soulignée par un double point : « *Ist es nicht das: sich erniedrigen* » (KGW VI.1.25). L'ellipse est ensuite répercutée à cinq reprises dans cinq formules réitérées à l'identique à deux lignes d'intervalle, et qui structurent elles-mêmes un « parallélisme » quintuple, mis en relief par autant d'« anaphores » : « *Oder ist es das* » [...] « *Oder ist es das* », usw. (KGW VI. 1.25). Le premier membre de ce parallélisme contient une nouvelle figure basée sur le positionnement des éléments qui est la « dérivation » (proximité de termes remontant à la même racine lexicale) : « *um den Versuche zu versuchen* » (KGW VI.1.25), peut-être encore souligné par l'allure pléonastique de la formule. Le deuxième membre du parallélisme contient manifestement une figure d'ordre « phonique/graphique » basée sur le cumul qui est l'« homéotéleute » (rapprochement de mots ayant les mêmes finales) : « *sich von Eicheln und Gras der Erkenntnis nähren und um der Wahrheit willen an der Seele Hunger leiden* » (KGW VI.1.25). Même chose pour le cinquième membre du parallélisme : « *Die lieben, die uns verachten, und dem Gespenste die Hand reichen, wenn es uns fürchten machen will* » (KGW VI.1.25). Quant au cumul lexical et syntaxique, on a peut-être aussi, dans le quatrième membre du parallélisme, un exemple de « polysyndète » (suite de termes coordonnés) : « *wenn es das Wasser der Wahrheit ist, und kalte Frösche und heisse Kröten nicht von sich weisen* » (KGW VI.1.25). Toujours dans le cadre de ce parallélisme, la figure de substitution sémantique la plus connue (et sans doute la plus répandue dans l'œuvre), à savoir la « métaphore », est représentée : « *von Eicheln und Gras der Erkenntnis* » (KGW VI.1.25) (« *Eichel und Gras* » se substitue ici à « *Baum* » dans la formule consacrée « *Baum der Erkenntnis* ») / « *Wasser der Wahrheit* ». Finalement, l'ensemble du parallélisme avec les alternatives qu'il propose (*Oder...Oder*, etc.) est repris par la formule synthétique « *Alles diess Schwerste* » (KGW VI.1.26), ce qui ressemble fort à ce que Perelman qualifie de « congérie », à savoir une figure d'ordre sémantique reposant sur le cumul et qui énumère les parties d'un tout avant de les synthétiser. Les « répétitions » sont bien entendu dans tout le chapitre à la mesure des autres

torique dans leurs effets, les procédés de *mise en relief* tels que la linéarisation expressive⁵⁶, ou encore le double point (graphique), très répandu et dont l'effet le plus flagrant est la mise en relief des éléments situés en aval sur la chaîne graphique (cataphorisation), et de là, la focalisation sur « ce qui vient après ». En « ciblant » grâce à ces moyens (rhétoriques, graphiques ou syntaxiques) sur certaines séquences, on crée un effet de *présence* diffus qui contribue à créer une « ambiance appellative ».

- g) Quant à l'illocution directe qui fait intervenir les « *voluntas signale* », elle s'actualise soit dans des formules introductrices (*Präsatze*: « *ich will/su sollst* »), soit (majoritairement dans *Zarathoustra*) dans des formes de phrase (injonction, interrogation...), le tout induisant, à l'unisson de l'illocution indirecte véhiculée par l'ensemble des autres indices micro-et macrocommunicationnels, une forme d'appel extrêmement *protéiforme*, plus ou moins directif et/ou normatif selon le cas (nous réservons au chapitre suivant le traitement d'une illocution complexe liée au récit).

Or le simple constat de la prédominance de l'appel dans *Zarathoustra* est déjà en soi du plus haut intérêt. Définie au départ comme « quête » de vérité, la philosophie est « fonctionnellement » à la base du côté de l'« information » : objectivité, impartialité, sobriété sont sa devise. L'appel, quant à lui, se situerait plutôt du côté du mythe ou de la religion, face auxquels la philosophie s'est justement instituée en tant que telle par démarquage, mythe et religion étant en effet surtout injonction à croire. Si une telle simplification est permise, on pourrait dire que, pour le mythe ou la religion, ce à quoi l'on croit a relativement moins d'importance que le fait qu'il *faille* y croire. Or n'est ce pas là ce qui prime aussi dans le *Zarathoustra* ? Le héros, qui se proclame « enseignant », pontife, séduit et harangue beaucoup plus qu'il n'instruit (ce qui ne signifie aucunement qu'il n'instruit pas ; la « critique des valeurs », par exemple, est liée à l'information). Dans le vocabu-

figures qui les impliquent (parallélisme, anaphore). Dans la suite immédiate, on trouve encore une prosopopée : « *Aber der Geist des Löwen sagt 'ich will'* », une personnification : « *und also spricht der mächtigste aller Drachen* » / « *Also spricht der Drache* », une « régression » (reprise de mots dans un ordre inverse à l'intérieur d'une phrase) : « *Aller Werth ward schon geschaffen, und aller geschaffene Werth* », une « antithèse » intégrée à un parallélisme : « *Neue Werthe schaffen — das vermag die Macht des Löwen noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen — das vermag die Macht des Löwen* » (KGW VI.1.26). A la fin du chapitre, on relève encore, dans le registre du cumul lexical, une étonnante « énumération » de type asyndétique : « *Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen* » (KGW VI.1.27).

56. *Grammaire de l'allemand, formes et fonctions*, Paris, Nathan Université, 1986, p. 584-590. Le phénomène intervient dès la toute première phrase du premier « discours » : « *Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes* » (*Von den drei Verwandlungen*, KGW VI.1.25).

laire de la rhétorique ancienne, on pourrait dire que son objectif relève plus du *movere* que du *docere*. En somme, contre toute attente, c'est l'*appel* et non l'information qui prévalent dans cette œuvre, laquelle se veut pourtant œuvre philosophique. Cette déviance, cette rupture même par rapport aux « conventions illocutoires » du genre, fait pour une bonne part l'originalité du *Zarathoustra*.

3. L'appel comme parabole du vouloir

Mais au-delà du constat de la « densité appellative » de *Zarathoustra*, nous avons aussi voulu — à travers l'analyse nuancée des différents types d'illocutions — montrer qu'un appel d'un type *très particulier* se construisait dans l'œuvre. Comme nous l'avons suggéré plus haut, certaines structures illocutoires complexes jouent dans et à travers le récit. Par le biais de ce que nous avons qualifié, à la suite de N. Everaert-Desmedt, de « contrat de séduction », elles contribuent à orienter l'« appel » véhiculé par le *Zarathoustra* dans une direction tout à fait *inédite* et absolument capitale en ce qui concerne les significances philosophiques.

De fait, en l'observant de près, on constate que le récit de *Zarathoustra* décrit un *parcours* événementiel et communicationnel original: Zarathoustra lance à ses auditoires (notamment sous forme de harangues) un « appel » aussi riche que varié. Plus précisément, cet appel se déploie en *deux cycles* formellement identiques, le premier englobant la première partie (parcours restreint), le second la totalité de l'œuvre (parcours global). Tout au long de la première partie, l'appel *monte* en puissance. Mais paradoxalement, parvenu à son point culminant, cet appel *se retourne* en son contraire: volontairement, Zarathoustra abandonne ses disciples et les encourage à l'abandonner également: « *Allein gehe ich nun, meine Jünger. Auch ihr geht nun davon und allein! So will ich es* » (*Von der schenkenden Tugend*, KGW VI.1.97). Et ce schéma se reproduit dans l'œuvre *entière*: Zarathoustra disparaît, délibérément là aussi, au moment précis où son public est conquis et où l'« appel » semble prêt à aboutir.

Or nous considérons pour notre part ces parcours paradoxaux comme une sorte de *parabole du vouloir*, une géniale tentative pour justement essayer d'échapper au paradoxe du vouloir, ce paradoxe qui — comme Nietzsche lui-même le suggère à maintes reprises dans le *Zarathoustra*⁵⁷ — se résume dans deux locutions verbales à la fois indissociables et incompatibles « *ich will* » /vs/ « *du sollst* ». Qui « veut » impose son « vouloir », lequel dégénère fatalement en « pouvoir » pour celui qui l'exerce, et en « devoir » pour celui qui le subit. Pris dans ce cercle, le vouloir est condamné à se régénérer indéfiniment par la destruction de ses acquis. Ce vouloir, pour continuer à exister, s'inscrit inéluctablement dans

57. Le conflit philosophique du « *ich will* » (je veux) et du « *du sollst* » (tu dois) est annoncé dès le premier discours de cette première partie (*Von den drei Verwandlungen*).

un schéma de *création-destruction-recréation*. Pour stimuler le vouloir de ses adeptes, Zarathoustra leur montre — à travers l'appel qu'il leur lance — son propre vouloir. Et il le leur montre bien sûr « en actes », car le vouloir est forcément aussi irréductible à un quelconque « savoir ». Ainsi, ce vouloir se potentialise, l'appel gagne l'auditoire. Mais du même coup — et c'est là encore une fois son paradoxe — ce vouloir se délite en pouvoir et en savoir. C'est donc là qu'il s'*auto-détruit* : en se niant, il se *recrée* et s'exacerbe. Or le vouloir, d'abord montré, puis nié, laisse un vide, un vide qui est précisément aussi un *appel*. Les disciples de Zarathoustra combleront ce vide par eux-mêmes, car le vouloir est foncièrement *intransitif*. Quand un vouloir est pris pour « objet » par un autre, les deux vouloirs dégénèrent de concert. Le vouloir propre des « disciples » se *substituera* donc à celui du « maître ». Et ainsi de suite dans un cycle sans fin. Ce sont les manifestations textuelles de ces phénomènes que nous tentons de saisir avec les notions d'« appel ipséiste » et d'« appel-dépassement »⁵⁸.

Certes, il faut — pour qu'une philosophie telle que celle de Nietzsche ait un sens — que le vouloir se *transmette*. Le vouloir nietzschéen est supra-individuel : vouloir, c'est vouloir que les autres veuillent. Mais vouloir que les autres veuillent signifie toujours « laisser vouloir » et jamais « faire vouloir ». Autrement dit la transmission ne peut se faire que par « contagion ». Cette transmission s'opère dans la continuité et non dans l'opposition des vouloirs : « Je veux *et* tu veux », mais surtout pas « je veux *donc* tu veux ! ». La suggestion est de mise, non l'injonction. Bien sûr Zarathoustra ordonne souvent, mais au final il retire ses ordres en se retirant lui-même. Globalement, le vouloir des autres n'est pas contraint, mais *suscité*. C'est donc dans ce contexte que nous avons retenu — entre autres — l'idée de contrat de séduction (*cf. supra*). Par ses discours et ses actes Zarathoustra séduit ses « disciples » et fait naître en eux le désir, donc le vouloir. Élément capital : il n'y a dans ce procès aucune forme de coercition, aucune forme d'arraisonement intellectuel (on parle souvent en ce sens d'arguments « contraignants »), psychologique (manipulation) ou à plus forte raison physique. À propos de l'« appel » lancé par Zarathoustra à ses auditoires, nous parlons également volontiers d'« empathie » (« *Einfühlung* »). Vu du côté de Zarathoustra, cela pourrait aussi s'appeler du charisme !

Par ailleurs, puisqu'on ne pouvait conceptualiser le vouloir, il fallait le montrer « en exercice ». Comme nous avons essayé de le prouver en d'autres lieux⁵⁹, le vouloir, par sa nature même, ne peut s'inscrire dans le concept fixe

58. On ne peut vouloir qu'en niant ce qu'on a voulu et obtenu. Le vouloir est création continuée : il ne perdure qu'en faisant table rase de ses acquis et il prospère d'autant plus qu'il est apte à sacrifier — et cela une infinité de fois — ses réalisations les plus remarquables, ses biens les plus précieux et jusqu'à sa propre existence. Le second type d'appel, l'appel ipséiste, suggère qu'il n'est d'autre moyen de susciter le vouloir d'autrui que de le laisser vouloir par lui-même.

59. « L'écriture métaphorique dans le *Zarathoustra* de Nietzsche », *Lectures d'une œuvre, Also sprach Zarathoustra*, Éditions du Temps, 2000, p. 189-205.

et abstrait (*Mummienbegriffe*), il exige, par exemple, la métaphore (qui montre et transporte d'un lieu à l'autre), il exige, comme nous l'avons vu, la « métaphore énonciative » (cf. *supra*), et de la même façon, il demande enfin la *parabole*, seule susceptible de montrer ce vouloir « en marche », pris sur le vif dans un *récit existentiel*. Les discours et les parcours de Zarathoustra, la parabole qu'ils décrivent, étaient donc sans doute le *seul* moyen d'expression adapté au vouloir nietzschéen. Ce que Zarathoustra ne peut plus enseigner car ce n'est pas enseignable — le surhomme, l'éternel retour, la volonté de puissance qui sont en définitive des variantes de ce que nous qualifions synthétiquement de « vouloir » — il le *vit* sous nos yeux, il l'expérimente dans le trajet asymptotique qui le conduit, par la force de son vouloir, du néant à l'accomplissement et, par une surenchère de ce même vouloir, de l'accomplissement au néant. La signification philosophique véhiculée par l'*appel* est ici graine de sens.

4. Vouloir et « trope communicationnel »

De là, pourquoi ne pas imaginer un schéma communicationnel à deux étages ? Pourquoi ne pas lire derrière ces parcours fictionnels, un autre parcours communicationnel, réel celui-là, qui lierait Nietzsche à son lecteur ? C'est l'hypothèse que nous avons faite, nous appuyant en cela sur la notion de « trope communicationnel » développée par C. Kerbrat-Orecchioni (cf. *supra*). Plusieurs indices convergents semblent confirmer cette hypothèse, par exemple le fait que, dans *Ecce homo*, Nietzsche présente lui-même rétrospectivement son livre comme une « action » (qui lui serait donc imputable en propre) : « *Mein Begriff "dionysisch" wurde hier höchste Tat* » (KGW VI.3.341). Dans le même ouvrage, l'auteur évoque l'écriture du *Zarathoustra* comme un acte de dépassement, qui, si on le rapporte aux thèmes nietzschéens bien connus, pourrait être qualifié de « combat contre soi-même » ou encore de « performance vitale ». En somme, même la *production* du *Zarathoustra* en tant qu'*œuvre* est présentée comme un acte de vouloir exacerbé. De là à penser que l'un des objectifs de Nietzsche était justement la transmission de ce vouloir, il n'y a qu'un pas.

Encore une fois, l'œuvre de Nietzsche ne peut se réduire au pur *esthétisme* ; elle n'a pas non plus pour objectif unique de communiquer un *savoir*. Quelle autre vocation lui reste-t-il que justement celle de transmettre un *vouloir* ? L'hypothèse du fonctionnement tropique et du schéma communicationnel à deux étages est, à notre avis, loin d'être aberrante. On l'a vu : par son retrait, Zarathoustra « laisse vouloir » son auditoire. C'était sans doute le seul moyen de contourner le paradoxe de la transmission du vouloir. Et de la même façon, Nietzsche « laisse vouloir » son lecteur. Il lui donne à lire une fiction, un récit existentiel qui est lui-même une parabole du vouloir (création-destruction-recréation). Mais il la lui donne à l'état « brut », sans consignes, sans clés de lecture. Afin de ne pas contrevenir à la nature même du vouloir, qui par définition ne s'impose pas, Nietzsche, par la neutralité

philosophique qu'il affiche, laisse en fait le lecteur « vouloir » son œuvre. Ce lecteur peut adhérer ou ne pas adhérer à la parabole du vouloir que lui présente Nietzsche. L'option d'une lecture au « premier degré » reste ouverte ; on peut fort bien appréhender le *Zarathoustra* comme une simple fiction, ignorer ses possibles implications dans la réalité communicationnelle. Mais on peut aussi faire une lecture au second degré, lire le *Zarathoustra* sur un mode tropique (c'est cela en fait le véritable objectif !), en « prenant pour soi » les propos de Zarathoustra. En tout état de cause, l'adhésion du lecteur à la parabole du vouloir, le fait qu'il la comprenne comme telle et en tire éventuellement des conséquences pour sa propre gouverne, doit être — de la part de ce lecteur — un *acte de vouloir*. Pour rester cohérent avec lui-même, Nietzsche ne pouvait s'accommoder d'un lecteur veule qui se contente de « digérer » des enseignements.

Conclusion générale

Le *Zarathoustra* dont on a souvent — au mépris des allégations de l'auteur lui-même — méconnu la portée philosophique, se révèle être au final une œuvre aussi riche (sinon plus) par sa *forme* que par ses contenus. Les significances discursives mises au jour nous révèlent une philosophie qui se questionne jusque dans les modalités de son « dire », interrogeant un discours millénaire, fréquemment aveugle à lui-même, dans lequel elle refuse de s'inscrire tacitement. La vérité est et reste tributaire du discours sur la vérité qui entend la révéler. Derrière le résultat inquestionné que pourvoit l'histoire épiphanique de la vérité et de l'être, Nietzsche sonde les sources, il ressaisit les genèses et les dynamiques qui agitent les profondeurs d'un discours dont on n'a voulu voir que la surface. C'est donc bien d'un *renouveau* qu'il faut parler, un renouveau qui engage, pourrait-on presque dire, l'onto- et la phylogénèse de l'œuvre, du discours générique et individuel qui la porte et lui donne forme et corps dans une langue. Plus qu'un « donné » abouti, *Zarathoustra* est montré comme un procès en marche, en prise constante avec ce dont il n'est ni plus ni moins qu'une manifestation fluctuante et adventice : la *vie*.

Mais le *Zarathoustra* comporte un autre versant, finalement complémentaire du premier : si la plupart des ouvrages philosophiques se veulent des sommes de « savoir », le *Zarathoustra* apparaît, lui, comme le « livre du vouloir ». Le vouloir est *partout, dans et autour* de *Zarathoustra*. Il se reflète bien sûr dans la thématique (surhomme, éternel retour, volonté de puissance), dans la configuration interne de l'œuvre (récit en forme de parabole), dans les caractéristiques communicationnelles aussi bien en amont qu'en aval. Il se reflète dans la *production*, mais il se reflète aussi (et peut-être surtout) dans la *réception* de l'œuvre, œuvre qui est de part en part appel, *appel à vouloir*. L'exégèse nietzschéenne a beaucoup critiqué l'opacité théorique du *Zarathoustra*. Pourtant, *Zarathoustra* fait partie des œuvres qui ont fait couler le plus d'encre. Ce simple constat illustre peut-être mieux que tout le

reste ce que Nietzsche entendait faire et ne pas faire : *mobiliser* les énergies plutôt que *grossir* les savoirs. Dans ce contexte la philosophie de Nietzsche apparaît comme une philosophie de l'action, une philosophie de l'« expérimentation », à la fois poussée jusque dans ses ultimes conséquences, et étonnamment cohérente avec elle-même. Manifestation de la vie, cette philosophie a pour vocation de retourner nourrir la vie et ses mille expériences⁶⁰, en suscitant et en potentialisant ce qui la nourrit elle-même : le *vouloir*.

Bibliographie

- Ali-Bouacha, Magid. « De l'Ego à la classe des locuteurs » : lecture linguistique des Méditations », *Langages* n° 119, *L'analyse du discours philosophique*, Paris, Larousse, septembre 1995, p. 79-94.
- Babich, Babette E. « On Nietzsche's concinnity » in *Nietzsche-Studien, Internationale Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, Bd 19, 1990, p. 65-80.
- Benveniste, Emile. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, II, 1974.
- Blondel, Eric. *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, 1986.
- Botet, Serge. *Langue, langage et stratégies linguistiques chez Heidegger*, Peter Lang, Bern, Berlin, Frankfurt/M, New York, Paris, Wien, 1997.
- . L'écriture métaphorique dans le Zarathoustra de Nietzsche, in Gilbert Merlio (ouvrage collectif coordonné par G. Merlio), *Lectures d'une œuvre, Also sprach Zarathoustra*, Paris, Éditions du Temps, 2000.
- Brinker, Klaus. *Linguistische Textanalyse, eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, Grundlagen der Germanistik, 4. Auflage, 1997 (1985).
- Cossuta, Frédéric. *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Paris, Bordas, 1989.
- . « Argumentation, ordre des raisons et mode d'exposition dans l'œuvre cartésienne », *Descartes et l'argumentation philosophique*, Paris, PUF, 1996, p. 111-185.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Quadrige/PUF, 1962.
- Ducrot, Oswald. *Dire et ne pas dire, principes de sémantique linguistique*. Paris, Hermann, Savoir, Sciences, 1991.
- Eco, Umberto. *Les limites de l'interprétation*, Paris, Bernard Grasset, Biblio/Essais, 1992.
- Everaert-Desmedt, Nicole. *Sémiotique du récit*, Bruxelles, De Boeck Université, Prismes Méthodes 8, 1988.
- Gauger, Hans-Martin. « Nietzsches Stil am Beispiel von *Ecce homo* », in *Nietzsche Studien, internationale Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd 13, 1984, p. 332-355.

60. En liaison avec le côté « expérimental » de la philosophie, l'*Experimental-Philosophie*, un auteur comme Volker Gerhardt écrit : « Eine Philosophie [...] die den Willen zur Macht nicht nur erkennt, sondern die anerkennt, dass sie selbst auch " nur " eine Äußerung des Willens zur Macht ist » (Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz, Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Reclam, 1988, p. 175).

- Gerhardt, Volker. *Pathos und Distanz, Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Reclam, 1988.
- Girard, René. *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1987 (1972).
- Granier, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.
- Greimas, Algirdas Julien et Joseph Courtés. *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette Université, 1979.
- Groddeck, Wolfram. «Die 'Neue Ausgabe' der 'Fröhlichen Wissenschaft'», *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, Bd. 26, 1997.
- Große, Ernst Ulrich. *Text und Kommunikation*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer.
- Jeandillou, Jean-François. *L'analyse textuelle*, Paris, Armand Colin, 2007 (1997).
- Jordan, Lothar. «Nietzsche Dekonstruktionist oder Konstruktivist», *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd 23, 1994, p. 226-240.
- Hagège, Claude. *L'homme de paroles, contribution linguistique aux sciences humaines*, Paris, Folio Essais, 1985.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. *L'implicite*, Paris, Armand Colin, Linguistique, 1986.
- Maingueneau, Dominique. «L'énonciation philosophique comme institution discursive», in *Langages* n° 119, *L'analyse du discours philosophique*, Paris, Larousse, septembre 1995.
- Müller-Lauter, Wolfgang. «Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht», in *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd 3, 1974, p. 43.
- Nehamas, Alexander. «For Whom the Sun Shines», in Volker Gerhardt (Hg.), *Also sprach Zarathustra*, Berlin, 2000, p. 165-190.
- Platon, *Théétète, Parménide*. Traduction, notices et notes par Émile Chambry, Paris, Flammarion, 1967.
- Rabatel, Alain. *Une histoire du point de vue*. Recherches textuelles n° 2, publication du Centre d'études linguistiques des textes et des discours, Université de Metz, 1997.
- Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*, essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943.
- Schanen, François et Jean-Paul Confais. *Grammaire de l'allemand, formes et fonctions*, Paris, Nathan Université, 1986.
- Simon, Josef. «Ein Text wie Nietzsches Zarathustra», in Volker Gerhardt (Hg.), *Also sprach Zarathustra*, Berlin, Akademie Verlag, Klassiker Auslegen, 2000, p. 225-256.
- Stegmaier, Werner. «Anti-Lehren, Szene und Lehre», in Volker Gerhardt (Hg.) *Also sprach Zarathoustra*, Berlin, Akademie Verlag, Klassiker auslegen, 2000, p. 191-224.

Justice et politiques linguistiques : pourquoi les laisser-fairistes devraient exiger des interventions de l'État

David Robichaud

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007458ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007458ar>

[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

Robichaud, D. (2011). Justice et politiques linguistiques : pourquoi les laisser-fairistes devraient exiger des interventions de l'État. *Philosophiques*, 38 (2), 419–438. <https://doi.org/10.7202/1007458ar>

Résumé de l'article

La neutralité bienveillante est parfois considérée comme la seule politique linguistique compatible avec l'impératif de neutralité de l'État libéral. Un argument en faveur d'une telle position est celui de la coïncidence entre l'équilibre des choix individuels et l'optimalité des résultats. Nous démontrons que la présence d'échecs de marché (externalités et asymétrie d'informations) empêche cette coïncidence sur le marché linguistique et que des interventions étatiques, dont la nature demeure à préciser, sont alors nécessaires pour rétablir cette coïncidence.

Justice et politiques linguistiques : pourquoi les laisser-fairistes devraient exiger des interventions de l'État

DAVID ROBICHAUD

Université d'Ottawa

RÉSUMÉ. — La neutralité bienveillante est parfois considérée comme la seule politique linguistique compatible avec l'impératif de neutralité de l'État libéral. Un argument en faveur d'une telle position est celui de la coïncidence entre l'équilibre des choix individuels et l'optimalité des résultats. Nous démontrons que la présence d'échecs de marché (externalités et asymétrie d'informations) empêche cette coïncidence sur le marché linguistique et que des interventions étatiques, dont la nature demeure à préciser, sont alors nécessaires pour rétablir cette coïncidence.

ABSTRACT. — Benign neglect is sometimes considered the only language policy available for a neutral liberal state. An argument supporting this position is the coincidence of choices equilibrium and results optimality. We show that market failures (externalities and asymmetrical information) on the linguistic market breaks this coincidence and therefore that some state interventions are legitimate even from a laissez-faire framework.

MOTS-CLÉS : Politiques linguistiques, neutralité bienveillante, échecs de marché, marché linguistique

KEYWORDS : Language policies, benign neglect, market failures, language market

Introduction

L'État libéral peut-il se permettre d'intervenir dans les décisions culturelles et linguistiques de ses citoyens? Le fait que certaines communautés culturelles et linguistiques aient du mal à rivaliser avec des communautés dominantes représente-t-il un problème moral auquel l'État doit s'attaquer, ou s'agit-il plutôt d'un phénomène que l'on peut déplorer mais que l'on ne doit pas tenter d'enrayer? Les auteurs libéraux s'opposent sur cette question, certains défendant la nécessité pour l'État de se limiter à une attitude de neutralité bienveillante ou de douce négligence (*benign neglect*), d'autres justifiant la légitimité de l'État d'intervenir afin de venir en aide à certaines communautés minoritaires. Notre objectif dans cet article est de prendre position en faveur du second camp, ceux que l'on appelle parfois les «culturalistes libéraux», en démontrant que la justification morale la plus forte de la neutralité bienveillante pose plusieurs problèmes. Nous irons plus loin en tentant de démontrer que nous pouvons justifier des interventions de l'État sur la base même des arguments pouvant être employés par les défenseurs de la neutralité bienveillante. Dans un passage célèbre de *La citoyenneté multi-*

culturelle (2001), Kymlicka a déjà argumenté de façon convaincante qu'un État ne peut pas être neutre d'un point de vue linguistique. L'État et ses employés devront nécessairement s'adresser à la population dans une ou plusieurs langues, mais il n'est pas possible dans l'état actuel des choses d'imaginer que l'État puisse être *neutre* dans ses rapports linguistiques. Nous emboîterons le pas à cet argument en allant plus loin. Nous n'avancons pas simplement que la neutralité bienveillante est inaccessible en raison de l'impossibilité pour l'État d'être parfaitement neutre en matière linguistique. Nous avançons que, même si l'État *pouvait* être neutre, il ne devrait pas l'être puisque son intervention est nécessaire afin de réaliser les promesses des politiques de laisser-faire: respecter la liberté des individus et permettre la production de résultats collectifs aussi souhaitables que possible.

Les défenseurs de la neutralité bienveillante considèrent que l'État libéral doit «laisser faire» les individus dans les domaines linguistiques et culturels. Le rôle de l'État libéral devrait selon eux se limiter à protéger la liberté négative des citoyens en garantissant que ni l'État ni d'autres citoyens ne pourront y faire intrusion. Le paysage linguistique sera ainsi construit par des décisions individuelles, mais sans être déterminé par un dessein politique ou moral. Les principales critiques de l'adoption de politiques «laisser-fairistes» ou de «neutralité bienveillante» mettent en lumière le fait que les contacts linguistiques se font aux détriments des langues dominées et que le refus d'intervenir pour protéger les langues minoritaires ou dominées revient à accepter l'assimilation de plusieurs minorités (Laponce, 1984; Coulombe, 1995: 93). Cette critique est tout à fait fondée. Le problème est que le clan laisser-fairiste, davantage préoccupé par le processus produisant des résultats collectifs que par les résultats eux-mêmes, peut très bien répondre: «Et alors?». Pour que l'on puisse voir un problème moral à la disparition des langues et des cultures, on doit défendre soit la valeur intrinsèque des langues ou de la diversité linguistique (Réaume, 2000), soit démontrer que les locuteurs minoritaires sont victimes d'injustices et ne disposent pas des mêmes possibilités de choix que les locuteurs majoritaires (Kymlicka, 2001). Si on rejette l'idée d'une valeur intrinsèque des langues ou de la diversité linguistique, qui pose d'importants problèmes conceptuels et justifie des politiques linguistiques contre-intuitives (Weinstock, 2003a), on ne peut s'opposer au laisser-faire en raison du résultat vers lequel il précipite le paysage linguistique. On peut trouver regrettable que des langues disparaissent et que des individus voient disparaître leur langue maternelle, mais on ne saurait justifier sur cette base des interventions de l'État visant à contraindre les comportements individuels. C'est plutôt la seconde voie que nous explorerons dans cet article.

Si les politiques linguistiques de laisser-faire ne sont pas souhaitables, ce n'est pas parce qu'elles ne font rien pour protéger ou promouvoir la diversité linguistique. C'est plutôt parce qu'elles présupposent un contexte d'interactions entre les individus que l'on ne rencontre pas dans la réalité.

Ce que nous entendons démontrer, c'est que le laisser-faire n'est pas plus prometteur sur le marché linguistique qu'il ne l'est sur le marché économique, et ce pour les mêmes raisons: la présence d'échecs de marché. Le libre marché linguistique, pour remplir ses promesses, aura besoin d'interventions de l'État afin de corriger ces échecs de marché. Si les économistes sont conscients de ces interventions nécessaires dans la sphère économique, il est grand temps que les spécialistes des questions linguistiques en prennent conscience à leur tour dans leurs commentaires sur la situation linguistique. Nous allons d'abord présenter l'argument laisser-fairiste qui représente, à notre avis, l'argument le plus solide en faveur de la neutralité bienveillante. Nous allons ensuite présenter les conditions que le marché doit remplir pour que l'on puisse laisser les acteurs agir librement et espérer obtenir des résultats optimaux. Nous terminerons en présentant différents échecs de marché qu'on ne peut manquer de rencontrer dans la sphère linguistique et qui justifient le rejet du laisser-faire linguistique. Les échecs de marché présentés découlent principalement du multilinguisme qui est maintenant une quasi nécessité et qui complexifie les choix linguistiques faits par les individus. Les individus manifestent plusieurs préférences par l'apprentissage, l'usage et la transmission des langues, et c'est la tentative de satisfaire ces préférences simultanément sans stratégie collective qui cause des échecs de marché et des problèmes d'action collective. L'identification de ces échecs de marché ne permet pas seulement de rejeter le laisser-faire et la neutralité bienveillante en matière linguistique. Il nous sera par la suite possible de nous orienter dans l'élaboration de politiques linguistiques qui seront justifiées par les arguments mêmes du laisser-faire: le respect de la liberté individuelle et la production de résultats aussi souhaitables que possible.

Le laisser-faire comme politique linguistique

Le laisser-faire est parfois présenté comme la seule politique linguistique à la portée d'un État libéral désireux d'éviter de limiter arbitrairement la liberté de ses citoyens, de s'ingérer de manière paternaliste dans leurs vies et de favoriser certaines conceptions du bien (voir Kukathas, 1998). L'État devrait se limiter à faire respecter la sphère de liberté négative de chaque citoyen et s'assurer que personne n'est forcé ou empêché de parler la langue de son choix dans différents contextes privés. L'égalité est assurée par l'égalité de droits *indépendamment* de l'identité des individus (Rawls, 1975; Kukathas, 1992). Toutefois, la liberté linguistique n'implique pas de protections linguistiques de la part de l'État ni de devoirs d'autrui à nous répondre ou même à nous comprendre dans cette langue. C'est à chacun de s'adapter à son contexte et à faire les choix qui sont à son avantage. Intervenir pour favoriser certaines communautés linguistiques reviendrait à défavoriser des individus non membres de ces communautés. Or si on peut justifier l'intervention de l'État en se basant sur l'importance des langues et des cultures pour les individus, on peut aussi justifier sa non-intervention sur la même

base. L'intervention de l'État n'élimine pas les coûts que doivent assumer les locuteurs minoritaires, elle les transfère sur les locuteurs qui ne sont pas privilégiés par cette intervention. Si la langue est importante pour les uns, il est difficile de justifier pourquoi elle le serait moins pour les autres, et il est difficile de justifier ce transfert de coûts. Or si le choix de la langue d'usage a la même importance pour tout individu, peu importe le statut de la communauté dont il fait partie, on voit mal comment on peut modifier au moyen d'institutions les coûts et bénéfices accompagnant la situation linguistique « naturelle » produite par des interactions libres.

Les fondements normatifs de la position laisser-fairiste sont solides et méritent d'être mis en lumière. Les vertus du laisser-faire ont été identifiées de façon limpide par les sciences économiques. Celles-ci ne se limitent pas à exiger l'absence de contraintes aux libertés individuelles sans considération des résultats. Il est vrai que le marché est présenté comme un mécanisme naturel de coordination des préférences individuelles qui respecte davantage la liberté et la diversité humaine que ne le font des mécanismes de coordination politiques (Friedman, 2010: 68). Mais le marché est aussi considéré comme étant le meilleur moyen de coordonner les projets individuels et de produire des résultats collectivement optimaux. On pense que la meilleure façon d'obtenir des résultats collectivement désirables est de laisser chaque agent libre d'agir comme bon lui semble tant qu'il demeure dans les limites de la justice, c'est à dire tant qu'il respecte les libertés d'autrui et assume les coûts de ses actions. Comme chaque individu est le mieux placé pour décider de ce qui est bon et a de la valeur pour lui, laisser chacun maximiser rationnellement et librement son utilité est la meilleure façon d'obtenir des résultats collectivement optimaux.

L'idée géniale de la main invisible est que les intérêts individuels et l'intérêt collectif sont servis simultanément par les initiatives individuelles, en d'autres termes, que l'équilibre coïncide avec l'optimal. Un choix est en équilibre lorsque celui-ci offre un résultat qui maximise l'utilité de l'agent *compte tenu du contexte et des comportements d'autrui*. Ce contexte peut ne pas lui permettre de satisfaire sa préférence dominante, son premier choix, par exemple de maintenir sa langue ancestrale et de vivre dans un contexte linguistique où cette langue est dominante. (C'est ce point qui pose problème pour plusieurs critiques, comme nous l'avons mentionné.) Son choix sera néanmoins pour lui aussi bénéfique que possible, compte tenu des circonstances et des choix des autres agents. Un résultat est quant à lui optimal si aucun autre résultat ne lui est préféré par tous les agents. Les interventions de l'État ne sont légitimes que lorsque les comportements libres de chacun produisent des résultats sub-optimaux, c'est-à-dire que les choix en équilibre ne produisent plus des résultats optimaux. L'intervention est alors justifiée parce que chacun des agents reconnaît que celle-ci est nécessaire pour leur permettre de satisfaire leurs préférences individuelles de la façon la plus efficace possible.

Les mécanismes du marché permettent donc de réconcilier les intérêts individuels et l'intérêt collectif, ou l'équilibre et l'optimalité, mais à certaines conditions. Le marché idéal présuppose entre autres conditions la rationalité parfaite des agents et l'indépendance des fonctions d'utilité. Cela implique que les actions posées par chacun ne seront orientées que vers la maximisation de l'utilité de l'agent, et que ces actions n'influenceront ni à la hausse ni à la baisse l'utilité dont bénéficie autrui. Dans une telle situation, il n'y a pas de prise pour la morale ou pour l'intervention de l'État (Gauthier 2000 : 123-155). Il existe un équilibre naturel que toute intervention exogène ne pourrait que bousculer. Chaque individu profite au maximum de ses ressources, sans nuire ni subir la nuisance de quiconque, et chacun n'a que lui à blâmer si sa situation est moins enviable que celle d'autrui. Toute intervention de l'État, toute taxation ou redistribution de ressources pourra dissuader certains de produire des biens qui auraient été désirables par plusieurs ou par tous, et ainsi briser la coïncidence entre l'équilibre des choix et l'optimalité des résultats. Dans le même ordre d'idées, on pourrait avancer que toute restriction aux choix linguistiques des individus nuirait à l'optimalité linguistique (et économique). C'est sur cette base que l'on peut justifier une politique de laisser-faire. Puisque l'intervention de l'État n'améliore pas le résultat collectif mais qu'il contraint certains individus au nom de principes ou de valeurs qu'ils peuvent ne pas accepter ou valoriser, il est plus efficace de laisser faire les individus.

Il subsiste cependant un obstacle de taille sur la route menant de l'équilibre à l'optimalité. Pour que l'on puisse se passer de l'État (ou d'autres interventions exogènes), et profiter des bénéfices offerts par des interactions libres, on doit pouvoir compter sur un « marché concurrentiel idéal ». « Mais cela n'est pas possible » (Gauthier, 2000 : 124). Hors de ce marché concurrentiel parfait, il n'y a pas coïncidence de l'équilibre et de l'optimalité. Les individus désireux de maximiser leur utilité et de satisfaire leurs préférences produiront malgré eux des résultats collectivement suboptimaux ou carrément désastreux. Sans la main invisible pour coordonner les projets individuels et les diriger vers un optimal collectif, nous aurons besoin de la « main visible » de l'État. Chaque individu appellera de ses vœux cette intervention de l'État qui sera jugée rationnellement nécessaire pour permettre de corriger les échecs de marché. L'identification d'échecs de marché permet ainsi d'une part de justifier des interventions exogènes à celui-ci, mais aussi de cibler précisément, ce qui nous permettra d'une part de rejeter le laisser-faire linguistique comme politique optimale, mais aussi d'identifier des moyens de corriger ces échecs de marché qui empêchent le laisser-faire de remplir ses promesses.

Rejet du laisser-faire linguistique

On peut identifier principalement six types d'échecs de marché qui empêchent l'émergence d'un marché linguistique idéal, ou d'une situation où l'équilibre des choix individuels produit des résultats optimaux (Grin, 2006 : 84).

- 1) Lorsque les informations dont disposent les agents sont insuffisantes pour qu'ils puissent prendre des décisions rationnelles;
- 2) Lorsque des coûts de transaction empêchent certaines ententes d'être conclues;
- 3) Lorsqu'il n'existe pas de marché pour certains biens;
- 4) Lorsqu'il existe des imperfections de marché telles que des oligopoles ou des monopoles qui troublent l'équilibre entre l'offre et la demande;
- 5) Lorsqu'il y a présence d'externalités, qu'elles soient positives ou négatives;
- 6) Lorsqu'il existe des biens publics.

Ce que l'on doit noter, c'est que la présence d'un seul de ces types d'échecs de marché détruit l'harmonie entre l'intérêt commun et les intérêts individuels poursuivis par des stratégies individuelles. Lorsque nous prenons une décision quant à la langue à utiliser dans un contexte donné, la langue à apprendre soi-même ou à apprendre à nos enfants, la langue dans laquelle produire des travaux scientifiques ou des produits culturels, nous tentons de réaliser une situation qui est désirable. Si chacun réalise la meilleure situation pour lui-même dans un contexte fixe, on pourrait s'attendre à ce que le résultat collectif de l'ensemble des choix collectifs faits par les locuteurs d'une région soit optimal, c'est-à-dire qu'il ne puisse être amélioré sans aller à l'encontre de la volonté de certains locuteurs. Le problème, c'est que dès qu'une condition n'est pas remplie et qu'il existe un échec de marché, des interventions exogènes sont nécessaires pour rétablir la coïncidence entre équilibre et optimal, et il est faux de penser qu'un marché « presque idéal » peut être corrigé par une intervention étatique « presque nulle ». La présence du moindre échec de marché peut exiger des interventions institutionnelles importantes afin de rétablir la coïncidence entre l'équilibre et l'optimalité (Lipsey & Lancaster 1956-1957). Il est important de mentionner qu'il n'est pas *garanti* que de telles interventions exogènes produiront ou nous rapprocheront d'une situation optimale. Elles s'avèrent néanmoins nécessaires pour tenter de rétablir la coïncidence entre l'équilibre et l'optimalité, et c'est sur cette base que nous les justifierons. Nous démontrerons rapidement que l'on ne peut laisser les choix linguistiques aux forces du marché et aux libres choix individuels puisque les langues sont au cœur de problèmes relevant de ces six types d'échecs de marché. Faute d'espace, nous nous concentrerons sur deux types d'échecs de marché qui sont particulièrement importants sur le marché linguistique : le problème de l'asymétrie d'informations et le problème des externalités. Les autres types d'échecs de marché ont été traités ailleurs. Les problèmes de coûts de transaction (Robichaud et De Schutter, à paraître; Barro, 1996; Grin, 2006), d'absence de certains marchés (l'absence des générations futures sur les marchés notamment) (Robichaud et Turmel, 2010), la présence de monopole (Carr, 1985), et la définition des langues comme biens publics ou comme biens hypercollectifs (De Swaan, 2005; Grin, 2006) ont été soulevés et traités ailleurs et auraient pu être repris ici si l'espace nous l'avait permis.

1. *Asymétrie d'informations ou informations incomplètes*

Tout d'abord, le marché idéal présuppose que les agents disposent de toute information pertinente pour former leurs préférences et faire leurs choix quant aux meilleures façons de les satisfaire. Cette information pertinente, dans le cas qui nous intéresse, inclut les préférences linguistiques d'autrui. Sur le marché économique, un intermédiaire entre les agents permet assez précisément d'identifier les préférences ainsi que l'intensité de celles-ci : le système de prix. Plus des individus désirent intensément et plus ils sont nombreux à désirer un bien, plus son prix sera élevé. Or les langues étant des biens collectifs, une augmentation de la demande ne fera pas en sorte que son prix ou son coût d'apprentissage augmentera. Au contraire. Cependant, en raison des externalités de réseaux, une augmentation du nombre d'individus l'apprenant modifiera à la hausse la valeur qu'aura cette langue pour un individu. Les coûts d'apprentissage en seront réduits, les occasions de l'utiliser seront quant à elles multipliées. Dès lors, connaître les préférences et les intentions d'autres locuteurs faisant partie de notre communauté peut s'avérer nécessaire pour faire des choix linguistiques rationnels. Si nous ne disposons pas d'informations parfaites en matière de préférences linguistiques des individus qui nous entourent, nous pouvons être assurés que nos choix individuels ne produiront pas des résultats collectifs optimaux et que les meilleures stratégies individuelles ne produiront pas les résultats souhaités pour plusieurs individus.

2. *La présence d'externalités sur un marché*

Ensuite, on retrouve le problème le plus intéressant et le plus important pour les langues : la présence d'externalités. La théorie économique accorde une très grande importance aux externalités, positives ou négatives, puisque ces dernières se doivent d'être internalisées pour que le marché idéal soit réalisé. Une externalité est une conséquence d'un acte de production d'échange ou de consommation qui n'affecte pas ou marginalement l'utilité de celui qui pose l'action, mais qui affecte l'utilité d'agents qui ne sont pas parties prenantes de la transaction ou de l'action, ou qui ne le sont pas volontairement. La présence d'externalités implique donc qu'il n'existe pas d'indépendance des fonctions d'utilité. Ce sont des coûts et des bénéfices « externes » en ce sens qu'ils ne sont pas pris en considération dans le calcul d'utilité qui détermine l'action des individus. Ils sont externalisés, c'est-à-dire qu'ils sortent du calcul d'utilité de l'agent, mais ils demeurent bien réels et devront être assumés par quelqu'un. Tenant pour acquis que les individus agissent de façon à maximiser leur utilité, un individu calculera les coûts et les bénéfices d'une action avant de la poser et n'agira que s'il s'agit de l'action qui produit le plus de bénéfices *pour lui*. Les bénéfices profitant à autrui (externalités positives) et les coûts imposés à autrui (externalités négatives) ne feront pas partie de son calcul de coûts bénéfices. Le problème des externalités, c'est qu'elles font que les coûts privés et les coûts sociaux ou collectifs ne sont pas

identiques. En d'autres mots, elles troublent la coïncidence de l'équilibre des choix individuels et de l'atteinte de résultats optimaux. Certaines actions produisant des externalités négatives seront désirables pour les individus, puisqu'ils n'en assument pas tous les coûts, mais collectivement indésirables. À l'opposé, certaines actions produisant des externalités positives seront individuellement indésirables mais collectivement désirables. Utiliser sa voiture est très avantageux pour les individus, en partie en raison de l'externalisation des coûts de pollution atmosphérique et sonore ainsi que des risques accrus de collisions mortelles. À l'inverse, éclairer la partie de la rue dans laquelle on habite est peu avantageux puisqu'on est seuls à en assumer les coûts et que cela n'améliore que très marginalement notre sécurité personnelle. Pour que les actions individuelles libres produisent un résultat collectif optimal, on doit donc internaliser les externalités, c'est-à-dire faire en sorte que ceux qui créent des coûts les assument et que ceux qui profitent des bénéfices offrent des compensations.

Ce problème d'inefficience économique découlant des externalités peut aussi prendre la forme d'un problème moral. D'un point de vue économique, ce qui pose problème avec les externalités négatives, c'est que la recherche de la maximisation individuelle ne nous amène pas vers l'optimum collectif promis et attendu. D'un point de vue moral, le problème a trait à l'imposition unilatérale de coûts à des individus ou des communautés n'ayant pas donné leur accord à la production de ces coûts. Donc, d'un côté, le problème est l'absence d'un marché permettant d'internaliser ces externalités, de l'autre, le problème est l'imposition unilatérale de coûts à autrui. On ne peut accepter moralement que des agents imposent une partie des coûts de la satisfaction de leurs préférences à autrui sans son consentement.

En outre, les biens collectifs ayant des structures de réseaux, tels que tous les instruments de communication, y compris les langues, font naître des externalités d'un type particulier auquel nous avons fait référence plus haut : les externalités de réseaux. Ces externalités d'un type particulier ont été identifiées par plusieurs commentateurs et ont permis la justification de certaines interventions étatiques dans la sphère linguistique. (Dalmazzone, 1999; Church & King, 1993). Ce sont des externalités positives d'un genre particulier qui sont propres à tout type de bien de consommation ou de production ayant une structure de réseau. L'utilité de chaque personne qui fait partie d'un réseau est modifiée par les actions de quiconque se joint ou se retire du réseau. Les bénéfices que l'on retire d'avoir un téléphone, un lecteur Blu-Ray, un Mac, sont fonction du nombre de personnes qui ont fait le même choix et que l'on peut rejoindre ou qui permettent des économies d'échelle dont nous profiterons (Katz & Shapiro, 1985). Les langues produisent de telles externalités de réseau. La valeur instrumentale d'une langue, *ceteris paribus*, sera fonction du nombre d'individus qu'elle permet de rejoindre. Le choix d'apprendre ou non une langue, d'investir dans son apprentissage, de la transmettre, dépendra des bénéfices que l'on en attend,

et ces bénéfices seront largement déterminés par les choix d'autrui d'apprendre ou de maintenir cette même langue. Ce qui motivera l'individu à intégrer un réseau se limite à l'utilité que le réseau de locuteurs potentiels est susceptible de lui procurer. Toutefois, en s'ajoutant au réseau, le nouvel agent fait davantage que simplement consommer un bien et en retirer un bénéfice : il en modifie la valeur à la hausse en offrant à chaque locuteur une nouvelle possibilité de communication. Cet ajout de valeur pour tous les membres du réseau n'influencera pas la décision de l'individu qui ne s'intéresse qu'à l'utilité que lui-même retirera de l'acquisition de l'appareil. L'utilité marginale que retire chacun de l'arrivée d'un nouveau locuteur est décroissante, mais l'utilité collective marginale produite par chaque nouveau locuteur est exponentielle. Il s'agit d'externalités puisque les bénéfices produits pour autrui lorsque l'on intègre un réseau ne seront pas pris en considération dans notre calcul coûts/bénéfices et n'influenceront pas notre décision.

Des solutions aux échecs du marché linguistique

Les interactions libres sur le marché linguistique créent donc des échecs de marché. En les reprenant, nous tâcherons d'identifier les interventions étatiques et les contraintes aux libertés linguistiques individuelles qui peuvent être légitimes afin de rétablir la coïncidence entre liberté et efficience, ou entre équilibre et optimalité. Ce que nous tenterons de démontrer, c'est que des individus rationnels, complètement libres dans leurs choix linguistiques, accepteraient certaines *contraintes mutuelles* à leurs comportements afin d'améliorer la situation de chacun. Nous sommes d'avis que ces contraintes doivent être aussi minimales que possible et sont justifiables dans la mesure où elles contribuent à la satisfaction des préférences individuelles et à l'élimination des problèmes d'action collective. En d'autres mots, respectant l'idéal des défenseurs du laisser-faire, les limites à la liberté ne doivent être justifiées que par une amélioration dans la capacité d'exercice de la liberté.

L'asymétrie d'informations et les prophéties autocréatrices (ou autoréalisantes)

Puisque la valeur pour un individu de faire partie d'un réseau est déterminée *ceteris paribus* par la taille de celui-ci, les croyances portant sur les éventuels choix linguistiques d'autrui influenceront largement les comportements linguistiques de chacun. Puisque les investissements nécessaires à l'apprentissage d'une langue sont relativement importants, et qu'ils sont relativement égaux pour toute langue, et puisque les bénéfices attendus sont radicalement différents selon que la langue choisie est largement partagée ou non, les individus auront une tendance à opter pour des « valeurs sûres ». Plus une langue sera répandue, ou plus on s'attendra à ce qu'elle se répande, et plus d'individus réaliseront cette « prophétie autocréatrice¹ » (Schelling, 1978).

1. Chez Schelling : « self-fulfilling prophecy » (Schelling, 1978 : 115-119).

L'idée générale, c'est que certaines attentes sont de nature à induire le type de comportement qui permettra la réalisation de l'attente en question. [...] Ce n'est bien évidemment pas la prophétie qui amène sa propre réalisation, mais plutôt l'attente, qui conduira par un enchaînement d'évènements et d'interactions à un résultat conforme à cette attente » (Schelling, 1978: 115-116) [Traduction libre].

L'attente d'un mouvement global vers l'anglais suffit à initier ce mouvement, tout comme l'attente d'une pénurie d'eau dans une ville donne lieu à cette pénurie. Les gens réagissent à leur environnement et aux changements anticipés dans cet environnement. En effet, le simple fait pour une communauté de croire qu'une langue se répandra suffit à ce qu'elle se répande en raison de réactions individuelles qui voient dans l'apprentissage de cette langue dominante en devenir un moyen d'améliorer leur situation. De la même façon, la simple croyance qu'une langue sera abandonnée massivement, que cette croyance soit fondée ou non, pourra motiver plusieurs parents à ne pas transmettre la langue et à précipiter cet abandon. Évidemment, la croyance que tous conserveront leur langue motivera à préserver celle-ci. Plus les investissements sont importants et plus l'aversion au risque joue un rôle important dans le choix des langues à apprendre. Les individus risquent donc souvent d'opter pour « le moindre mal d'une langue dominante ou une langue en voie de le devenir qui, à défaut de représenter une langue à laquelle ils s'identifient, représente un accès privilégié à une communauté linguistique importante et stable ». Pour prendre le risque de maintenir et de transmettre leur langue maternelle, ils devraient connaître les intentions des autres locuteurs qui les entourent. Or sans cette connaissance, ils doivent s'en remettre à des choix qui se fondent sur des informations faussées et empêchent la production de résultats optimaux.

Cette situation pose problème dans la mesure où les individus prendront des décisions qui, individuellement, leur offrent l'utilité attendue la plus importante. Le résultat suboptimal obtenu par la collectivité est causé par l'information imparfaite des préférences d'autrui. Sans connaître la valorisation relative qu'autrui donne aux fonctions identitaires et instrumentales des langues, et sans pouvoir profiter du système de prix, on ne peut connaître les préférences linguistiques d'autrui. Ce qui rend la situation encore plus problématique, c'est que chaque apprentissage fait à contre-cœur représente dès lors une information sur les préférences d'autrui que celui-ci utilisera pour former ses propres préférences.

Dès lors, il est avantageux pour les individus de prendre une décision collective, de choisir un résultat auquel tous contribueront par leurs actions, plutôt que de choisir une stratégie individuelle susceptible de donner des résultats collectivement suboptimaux mais protégeant chacun contre la pire situation possible. Ils pourront, bien sûr, décider collectivement d'opter pour un transfert linguistique vers une langue dominante, de maintenir la langue vernaculaire, ou d'opter pour un répertoire linguistique particulier

où chaque citoyen reçoit les moyens d'apprendre plus d'une langue. Ils prendront toutefois leur décision collectivement, consciemment, et non par dépit et en se fondant sur des croyances qui peuvent se révéler fausses ou incomplètes. Une stratégie collective est particulièrement adéquate dans le cas des langues en raison des externalités de réseaux, c'est-à-dire de la valeur de la langue largement déterminée par le nombre d'utilisateurs. Cette stratégie collective devra avoir préséance sur les stratégies individuelles et elle représentera donc une contrainte à la liberté linguistique de chacun. On pourra, par exemple, identifier une ou des langues officielles devant être parlées dans les institutions publiques et dans les milieux de travail. Cette contrainte n'est justifiée que par le fait qu'elle permet une satisfaction plus efficace des préférences.

Internalisation des externalités

Comme nous l'avons vu, les préférences linguistiques des individus sont multiples. Ils veulent d'une part maintenir la langue à laquelle ils s'identifient et dans laquelle ils excellent : généralement leur langue maternelle ou ancestrale. Ensuite, ils désirent communiquer par-delà les frontières de leur communauté linguistique et s'ouvrir au monde. Cette ouverture passe généralement par l'apprentissage d'une ou de plusieurs autres langues : les langues véhiculaires. Si les individus n'avaient que l'une ou l'autre de ces motivations et de ces préférences, des solutions simples s'offriraient à eux. Pour satisfaire la préférence de maintenir leur langue vernaculaire, une solution leur garantirait un résultat optimal : l'unilinguisme radical. Si le seul moyen de communiquer avec eux était de parler leur langue, et si les locuteurs étaient condamnés à naître, vivre et mourir dans la même communauté, la survie de la communauté linguistique serait garantie. De la même façon, si l'on observait que la préférence de maîtriser une langue véhiculaire, une autre option des plus efficace s'offrirait à eux : l'apprentissage de l'anglais par tous le plus rapidement possible. Maîtriser l'anglais permet d'être compris, de façon parfois incomplète et inexacte, mais à peu près n'importe où dans le monde.

Le problème se pose précisément parce que les individus ont des préférences multiples et qu'ils ne se satisfont pas de telles solutions simples et radicales. Les préférences *pour* les langues ne sauraient faire oublier les préférences dont la réalisation est rendue possible *par* les langues. C'est lorsqu'ils tentent de satisfaire ces multiples préférences exigeant la communication, lorsque les individus optent pour le cumul de deux ou plusieurs langues que leurs comportements risquent de créer des externalités et des problèmes d'action collective.

En effet, le bien collectif créé dans une communauté qui investit dans l'apprentissage d'une langue seconde commune pour la plupart de ses membres n'est pas simplement une langue, mais un *répertoire linguistique* permettant de maximiser les possibilités de communication efficace (De

Swaan, 2001; Laïtin, 1992). Les compétences linguistiques d'une communauté, son répertoire linguistique, sont un bien collectif complexe. Or les individus ont des préférences qui associent les différentes langues à différents domaines ou rôles sociaux. Ils préféreront demeurer dans le confort chaleureux de leur langue maternelle aussi longtemps que possible et se hasarderont sur le territoire de la langue seconde lorsque cela leur sera nécessaire ou utile. Et telle est la situation optimale, telle est la situation souhaitée qui a motivé leur investissement dans l'acquisition d'une ou plusieurs langue(s) seconde(s). Une langue pour les « affaires internes », qui est celle associée à l'identité et celle que l'on maîtrise le mieux, celle que l'on utilise pour s'exprimer précisément et finement sur des sujets importants, et une ou plusieurs langues pour les « affaires externes », utilisée(s) comme instrument lorsque la langue vernaculaire n'est pas (suffisamment) utile. Il semble que ce soit précisément dans ce bien que les individus ont investi. Ils n'investissent pas dans l'apprentissage de deux langues en n'ayant pas de préférence quant à l'utilisation qui sera faite de l'une et de l'autre. Ils n'investissent pas non plus nécessairement dans une langue seconde suivant une logique de bilinguisme soustractif où la nouvelle langue remplace la première. Ils investissent dans un répertoire linguistique où chacune des langues joue un rôle particulier et différent des autres, et où chacune est associée à des usages distincts. Ils désirent améliorer leurs possibilités de communication en apprenant une nouvelle langue, mais tout en conservant leurs acquis, c'est-à-dire leur langue et le contexte linguistique dans lequel ils excellent. C'est ici que le problème de resquillage et la production d'externalités négatives refont surface.

Lorsqu'une langue seconde est apprise massivement par les membres d'une communauté, cela crée des avantages importants pour les individus déjà locuteurs de cette langue nouvellement apprise. Ces individus peuvent en effet communiquer plus facilement avec les membres de la communauté, mais aussi venir s'y installer et espérer vivre en utilisant sa langue seconde. Par exemple, l'anglais est parlé par une proportion de plus en plus importante d'individus dans le monde entier. Dès lors, il est de moins en moins coûteux pour des anglophones, de langue maternelle ou seconde, de communiquer mais aussi de visiter des pays étrangers ou de s'y établir — du moins est-ce le cas dans les régions urbaines. Puisqu'il est de moins en moins coûteux de ne pas parler la langue vernaculaire de l'endroit où l'on s'établit une fois que l'on maîtrise l'anglais, et puisque l'apprentissage des langues secondes est motivé dans une large mesure par la nécessité, les incitatifs à apprendre les langues vernaculaires diminuent. Sans contrainte aux choix linguistiques des individus, le bilinguisme menace donc la stabilité de la situation linguistique souhaitée par les communautés investissant dans un répertoire linguistique particulier.

Le problème s'aggrave en raison des externalités de réseaux. En effet, la langue vernaculaire perd un peu de sa valeur chaque fois que la langue

seconde la remplace dans les milieux de travail, dans les lieux sociaux, dans les écoles et les institutions. Et à l'inverse, la valeur de la langue véhiculaire sur le territoire s'en trouve augmentée. Ce sont là des externalités, dans la mesure où les individus qui n'apprennent pas la langue vernaculaire n'ont pas l'intention de nuire à la communauté linguistique locale. Ils désirent simplement communiquer aussi efficacement que possible, et à aussi bon marché que possible. Ces coûts n'influencent pas les comportements des individus non locuteurs des langues vernaculaires, mais ils sont néanmoins bien présents et assumés par les membres de la communauté linguistique vernaculaire.

La présence accrue de personnes ne maîtrisant pas la langue vernaculaire et se contentant de la langue véhiculaire pour mener leur vie imposera aussi d'autres types d'externalités négatives (Laponce, 2004). Plus le nombre d'individus incapables de s'exprimer et de comprendre la langue vernaculaire augmentera, plus on risquera d'être incapable d'établir un contact dans des situations plus ou moins graves et importantes. La capacité universelle de communication sur un territoire est un bien dont peuvent jouir les communautés linguistiques homogènes. Que ce soit pour demander une information banale, pour s'orienter ou pour appeler à l'aide, des bénéfices découlent de la compréhension généralisée.

Un autre type d'externalité négative est celle qui exerce une pression à la baisse sur les primes salariales pouvant être attendues par les individus qui investissent dans l'apprentissage de la langue seconde. Les bénéfices attendus à la suite de l'apprentissage d'une langue seconde par les locuteurs d'une communauté seront déterminés par deux facteurs : l'utilité de la compétence en question, et la difficulté à trouver quelqu'un possédant cette compétence à un niveau de perfectionnement donné. Dans le cas qui nous intéresse, la présence d'individus ne parlant que la langue véhiculaire, la langue seconde de la communauté considérée, fera augmenter le nombre d'individus ayant une compétence dans la langue en question. Ils auront donc tendance à faire réduire les bénéfices attendus de la connaissance de la langue seconde (Grin & Vaillancourt). L'effet sera d'autant plus grand si ces individus ont la langue véhiculaire comme langue maternelle. Comme ils maîtriseront généralement mieux cette langue que les individus l'ayant comme langue seconde, ils réduiront les bénéfices attendus de l'apprentissage de cette langue comme langue seconde. Il y a donc présence d'externalités négatives, le comportement de certains individus influençant à la baisse la valeur des compétences linguistiques d'autres individus.

À ce tableau, nous pouvons ajouter une autre intervention de l'État qui se justifie par la nécessité d'internaliser les externalités. Church et King (1993) ont démontré qu'en raison des externalités de réseaux produites par l'apprentissage d'une seconde langue dans une population il est possible que les individus n'aient pas les incitatifs suffisants pour les motiver à l'apprentissage. Si la décision de ceux-ci n'est fondée que sur les bénéfices qu'ils

peuvent personnellement attendre, et si l'on néglige les bénéfices produits pour tous les locuteurs parlant aussi cette langue seconde, il risque d'y avoir moins d'apprentissage linguistique que ce qui est collectivement optimal. Dès lors, une intervention de l'État subventionnant l'apprentissage de la langue est jugée légitime sur la base d'arguments d'efficacité prenant en considération la présence d'externalités de réseaux.

Une réponse à une critique et deux prises de distance

Nous devons maintenant répondre à une critique et prendre nos distances par rapport à deux autres utilisations du concept de resquillage linguistique. Nous affirmons qu'il y a bel et bien resquillage de la part des individus refusant d'apprendre la langue vernaculaire puisqu'ils abusent du bien collectif créé par la communauté locale en l'utilisant d'une façon nuisible à cette dernière. Si le bien créé était une seule langue, Weinstock aurait raison d'avancer que le resquillage est impossible dans la mesure où personne ne peut profiter des bénéfices d'une langue sans investir dans son apprentissage et contribuer à son maintien (Weinstock, 2003). On ne pourrait avancer que les membres de la communauté linguistique menacée resquillent lorsqu'ils apprennent une langue dominante en laissant les autres membres de leur communauté assumer les coûts du soutien d'une langue puisqu'il est possible qu'ils ne la valorisent plus. Comme nous l'avons présenté, les langues ont une valeur identitaire et une valeur instrumentale, et les locuteurs peuvent valoriser différentes langues de diverses manières selon ces deux dimensions; il est donc impossible d'affirmer qu'il y a resquillage sur la création d'une seule langue. Il n'y a donc pas resquillage sur le maintien de la langue vernaculaire comprise comme bien collectif. Il y a resquillage dans la mesure où des individus utilisent les compétences linguistiques de la communauté en question d'une façon qui réduit la valeur de leur bien linguistique et réduit le retour attendu sur leur investissement linguistique. Ils profitent de la situation créée par les compétences linguistiques de la communauté d'une façon qui n'est pas souhaitable pour celle-ci. Notons que, dans ce tableau, chaque individu agit rationnellement. Le problème, c'est que plusieurs communautés linguistiques minoritaires seront menacées si nous laissons les individus agir d'une façon rationnelle individuellement, mais problématique collectivement.

Cette position est différente des deux propositions qui sont offertes par Philippe Van Parijs et Idil Boran. Pour Van Parijs, on peut critiquer les individus ayant la *lingua franca* comme langue maternelle et qui refusent d'investir dans l'enseignement de leur langue pour d'autres locuteurs afin d'en faire la *lingua franca* d'une région ou du monde (Van Parijs, 2011). Or dans une logique de justice coopérative, pour recourir à l'accusation de resquillage, il faudrait démontrer que la participation et la contribution des anglophones sont nécessaires pour rendre rationnel l'apprentissage de l'anglais par les non-anglophones, et que la création d'un bien collectif tel que

l'anglais comme *lingua franca* est désirée par tous. Ici, il semble que la participation des anglophones ne soit pas nécessaire pour que la création du bien en question soit désirable.

Une autre proposition vise à critiquer l'absence de contribution à la diversité linguistique, laquelle est un bien que tous apprécient et dont tous profitent (Boran, 2003 : 200-201). Le bien collectif est ici la diversité linguistique, et non une langue en particulier. Les locuteurs de langues dominantes menacent la diversité linguistique, en plus de ne pas y contribuer. Le problème de cette position est qu'il ne va pas de soi que tous apprécient et profitent de la diversité linguistique davantage qu'ils n'apprécieraient l'unilinguisme global. De plus, considérer que les locuteurs de langues dominantes ne contribuent pas à la diversité linguistique semble difficile à accepter puisque c'est précisément de la diversité des langues dominantes que nous retirons le plus de bénéfices au quotidien. Beaucoup de gens se sont offert par l'apprentissage d'une langue dominante étrangère un accès privilégié à des auteurs et à des œuvres, à des gens et à des expériences auxquels ils n'auraient pas eu accès autrement. On peut accepter que toutes les langues renferment autant de beauté et de richesses, qu'elles sont autant d'accès à l'esprit humain et qu'elles dévoilent des connaissances particulières, mais il demeure que la très vaste majorité d'entre nous n'entrerons en contact et ne profiterons de la diversité linguistique qu'à travers une dizaine de langues — dominantes pour la plupart d'entre elles. À moins de qualifier la diversité linguistique souhaitée, toute langue contribue à la diversité. Ce qui est apprécié, c'est *une certaine* diversité linguistique, pas *cette* diversité linguistique *particulière*. On ne peut donc accuser de resquillage quiconque agit de façon à ne pas contribuer à la diversité linguistique actuelle sans avoir démontré qu'il profite effectivement de la diversité telle que nous la connaissons.

Échecs de marché et interventions de l'État

Les interventions de l'État qui pourront être justifiées viseront à internaliser certains coûts imposés à des communautés linguistiques ayant investi dans une langue seconde, à faire en sorte que les bénéfices de l'apprentissage reviennent aux membres de la communauté, et que les coûts imposés par les non-locuteurs de la langue vernaculaire soient aussi faibles que possible. L'internalisation de ces externalités est nécessaire afin de rétablir une certaine coïncidence entre l'équilibre des choix individuels et l'optimalité des résultats collectifs. C'est la recherche de cette coïncidence qui nous oblige à quitter le libre marché linguistique et qui rend inefficace la politique de laisser-faire dans le domaine linguistique. Les individus, au nom de leur liberté linguistique, préféreront être contraints dans certains de leurs choix linguistiques plutôt que d'être entièrement libres et que des problèmes d'action collective viennent miner leurs efforts de maximisation d'utilité.

On pourrait avancer que l'élimination de ces externalités pourrait se faire sur une base individuelle et sans intervention ou contraintes de l'État.

En effet, si chacun s'imposait une autocontrainte faisant en sorte de ne parler que la langue vernaculaire dans les communications internes, le problème serait en partie réglé. Les individus garderaient pour eux leur avantage et n'utiliseraient leur langue seconde que lorsque cela est à leur avantage. Mais cette solution pose un problème d'action collective. Les intérêts individuels et les intérêts collectifs divergent. Par exemple, les gens semblent trop respectueux des normes de civilité pour refuser de répondre à quelqu'un qui les interroge dans leur langue seconde². En fait, les individus ont davantage intérêt à répondre. Ils font une bonne action, pratiquent leur compétence linguistique, s'évitent des remontrances ou des injures, et il est assez peu probable que ce soit leur comportement qui sonne le glas de la langue vernaculaire. Les individus semblent trop gentils pour protéger efficacement leur langue. Les externalités négatives produites par ces individus sont modestes. Cependant, étendons un tel comportement à des communautés entières, et il devient menaçant pour la stabilité de plusieurs langues vernaculaires.

Devant ce tableau, si les individus désirent maintenir en santé leur langue vernaculaire et profiter des avantages offerts par la *lingua franca* qu'est l'anglais (ou toute autre langue régionale dominante), ils devront s'imposer des contraintes quant à la langue (ou aux langues) pouvant être utilisée(s) dans certains contextes. Les contraintes peuvent s'appliquer à un territoire, à un rôle ou à une période de temps donnés (Laponce, 1984). Il peut s'agir de lieux plus ou moins étendus, comme les institutions d'une province ou d'une ville, ou de périodes de temps, telles les réunions professionnelles internes. Ces contraintes sont nécessaires afin d'éviter la production d'externalités négatives excessives et éliminer le resquillage sur les compétences linguistiques de la communauté. Si les individus membres d'une communauté linguistique apprennent une langue seconde pour améliorer leur situation, il est probable qu'ils refuseront que cet apprentissage devienne la porte d'entrée de la plus importante menace à leur langue vernaculaire. Il est donc rationnel pour chaque individu de refuser de subir les coûts externes imposés par les choix d'autrui, et d'imposer certaines restrictions linguistiques sur un territoire donné. Ils contrôlent de cette façon les externalités positives qu'ils créent en apprenant massivement la langue seconde ainsi que les externalités négatives pouvant leur être imposées sur le territoire.

Ronald Coase a bien mis en lumière le fait que la relation de nuisance dans les relations impliquant des externalités est réciproque et non unilatérale (Coase, 2005). Empêcher x d'imposer des externalités à y impose des coûts à x alors que le lui permettre impose évidemment des coûts à y . Si des politiques linguistiques peuvent nuire aux locuteurs d'autres langues et leur

2. Nous croyons que, même armés de lois pour appuyer leurs gestes, les individus agiraient en respectant les normes du civisme, seraient trop gentils pour protéger efficacement leur langue. Notre intuition s'oppose sur ce point précis à l'hypothèse de Van Parijs (2011).

imposer des coûts, la présence de ces mêmes locuteurs et les choix linguistiques qu'ils font peuvent aussi nuire aux populations locales et leur imposer des coûts importants. La question de savoir si une politique linguistique impose des coûts aux communautés linguistiques non protégées n'est donc pas celle qui doit nous intéresser ici. La réponse est évidente et affirmative. On doit plutôt se demander comment trancher de façon raisonnable et déterminer quels coûts peuvent légitimement être imposés par les actions et les choix linguistiques des individus. En d'autres mots, le simple fait d'identifier les coûts imposés à un individu, la limitation à sa liberté, ne suffit pas à condamner la politique linguistique au nom de la liberté individuelle. Nous devons comparer les coûts imposés dans les deux scénarios possibles et trancher en faveur d'un de ces scénarios.

Nous pouvons tirer un autre enseignement de l'œuvre de Coase en ce qui a trait à la réaction institutionnelle que l'on peut avoir face à la présence d'externalités. Nous devons comprendre que l'optimalité n'exige pas d'*éliminer* complètement les externalités. Il est possible en effet qu'une situation soit plus désirable, même s'il y a présence d'externalités. L'important est que la situation soit préférable pour tous. L'élimination de toute communication interne dans une langue autre que la langue vernaculaire ne sera pas souhaitable. L'idée, c'est de faire en sorte qu'il soit incontournable d'apprendre la langue vernaculaire pour vivre une vie riche et bien remplie sur un territoire donné. Mais pas en sacrifiant les avantages que procure la connaissance de la langue véhiculaire (tourisme, affaires, etc.). Chaque communauté pourra donc identifier le domaine de chacune des langues composant son répertoire linguistique et le type d'interventions étatiques justifiables dépendra des préférences des locuteurs dans chaque situation.

Conclusion

Comme nous avons tenté de l'expliquer, la liberté sans contrainte exige, pour donner des résultats optimaux, des conditions qui ne sont pas rencontrées dans le cas des langues et du marché linguistique. Dès lors, on ne peut laisser les individus faire des choix linguistiques et espérer des résultats optimaux. Ce qui est à prédire, c'est que les choix en équilibre des individus produiront des résultats qui ne sont pas désirés par la plupart d'entre eux. Cela est d'autant plus vrai lorsque l'on considère la présence d'autres types d'échecs de marché comme l'absence de marchés (l'absence de préférence des générations futures sur le marché) et la présence de biens collectifs sur le marché (les langues étant des biens collectifs). Cette suboptimalité s'incarne entre autres dans la pression mise sur la très vaste majorité des 6000 langues parlées sur la planète. À part quelques communautés très dominantes qui ne sont pas menacées directement par d'autres langues, les communautés linguistiques font face à une réelle menace. Notre proposition permet donc de justifier, pour les individus, une liberté linguistique maximale compatible avec l'atteinte de résultats optimaux. La solution passe par une certaine

autonomie linguistique des communautés et une séparation territoriale nécessaire à la protection de leur langue si tel est leur désir. Puisque, selon nous, toutes les communautés devraient avoir cette liberté, il existe une réciprocité entre les individus et entre les communautés dans l'imposition de coûts liée aux restrictions linguistiques. Lorsque présent sur le territoire de l'autre, chacun devra assumer les mêmes coûts. En contrepartie, chacun, sur son propre territoire, profitera au maximum du bien collectif qu'il a contribué à produire et sera lui-même garant de sa stabilité. La situation linguistique sera ainsi plus stable et moins incertaine. Il est aussi important de rappeler que ces coûts imposés de l'intérieur par l'intervention d'institutions politiques et légales ne sont pas imposés unilatéralement mais visent à réagir face à l'imposition de coûts imposés de l'extérieur. Puisque certains coûts seront nécessairement imposés, il semble intuitivement acceptable que ceux qui les assument soient ceux qui les créent en faisant le choix de se déplacer et de quitter leur territoire linguistique. Ce sera à eux d'assumer les coûts imposés par la diversité linguistique dans un monde en rétrécissement constant, et non à ceux qui ont fait le choix de demeurer sur leur territoire.

Nous pouvons justifier l'intervention étatique sur le terrain de l'économie et sur celui de la morale. La création de coûts externes pose d'abord un problème économique, lequel empêche que les choix individuels produisent des résultats optimaux. C'est donc sur la base d'une amélioration de l'efficacité du processus de choix linguistiques que l'on peut justifier l'intervention étatique. Mais du point de vue de la morale, ce n'est pas l'inefficacité causée par les coûts externes mais l'imposition de ces coûts à autrui sans son aval qui pose problème. Nul ne saurait légitimement imposer les coûts de ses choix à autrui sans son approbation. Or la production de coûts externes implique exactement un tel transfert illégitime de coûts. On peut donc souhaiter la création d'institutions régulant les choix individuels de façon à ce que les résultats soient optimaux, ou de façon à ce que personne n'ait à assumer les coûts des comportements et des choix d'autrui.

L'imposition de limites aux choix linguistiques est tout à fait acceptable pour quiconque est conscient de la réalité linguistique actuelle, des menaces qui pèsent sur les langues minoritaires ou sur leurs locuteurs et désire conserver sa langue maternelle tout en profitant d'une *lingua franca*. La reconnaissance du fait que les libres choix non contraints donnent des résultats indésirables semble suffisante pour justifier l'imposition de contraintes permettant à chacun de mieux satisfaire ses préférences linguistiques, et ce, même à l'intérieur d'un cadre théorique où la liberté individuelle prime.

Bibliographie

- Barro, R. J. *Getting it Right*. Cambridge, MIT Press, 1996.
- Boran, Idil. « Global Linguistic Justice, Public Goods, and the Principle of Fairness », *Language Rights and Political Theory*, A. Patten & W. Kymlicka (eds.), Oxford University Press, 2003, p. 189-209.

- Carr, Jack. « Le bilinguisme au Canada: L'usage consacre-t-il l'anglais monopole naturel? », *Économie et langue*, François Vaillancourt (dir.), Éditeur officiel du Québec, 1985, p. 27-38.
- Church, Jeffrey & Ian King. « Bilingualism and Network Externalities », *The Canadian Journal of Economics*, Vol. 26, No. 2, May 1993, p. 337-345.
- Coase, Ronald H. « Le problème du coût social », *L'entreprise, le marché et le droit*, Paris, Les éditions d'Organisation, 2005, p. 117-180.
- Coulombe, Pierre A. *Language Rights in French Canada*, New York, Peter Lang Publishing, 1995, 183 p.
- Dalmazzone, Silvana. « L'économie de la langue: méthode des externalités de réseau », *Explorer l'économie linguistique*, Albert Breton (dir.), série Nouvelles perspectives canadiennes, Patrimoine canadien, ministère des Travaux publics et des Services gouvernementaux du Canada, Ottawa, 1999, p. 69-94.
- De Swaan, Abram. *Words of the World*, Cambridge, UK, Polity Press, 2001, 272 p.
- Friedman, Milton. *Capitalisme et liberté*, Paris, Les éditions Leducs, 2010, 316 p.
- Gauthier, David. *Morale et contrat*, Sprimont, Mardaga, 2000, 427 p.
- Grin, François. « Economic Considerations in Language Policy », *An Introduction to Language Policy. Theory and Method*, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2006, p. 77-94.
- Grin, François & François Vaillancourt. « *The Economics of Multilingualism: Overview and Analytical Framework* », *Annual Review of Applied Linguistics*, Vol. 17, 1997, p. 43-65.
- Katz, Michael L. et Carl Shapiro. « Network Externalities, Competition, and Compatibility », *The American Economic Review*, Vol. 75, No. 3, June 1985, p. 424-440.
- Kukathas, Chandran. « Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference », *Political Theory*, vol. 26, no. 5, Oct. 1998, p. 686-699.
- Kukathas, Chandran. « Are There Any Cultural Rights? », *Political Theory*, Vol. 20, No. 1, Feb. 1992, p. 105-139.
- Laitin, David D. *Language Repertoires and State Construction in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 205 p.
- Laponce, Jean. « Comments on Laitin and Grin », *Cultural Diversity Versus Economic Solidarity*, Philippe Van Parijs (dir.), Bruxelles, Les éditions De Boeck Université, 2004, p. 203-209.
- Laponce, Jean. *Langue et territoire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1984, 265 p.
- Lipsey, R. G. & Kelvin Lancaster. « The General Theory of Second Best », *The Review of Economic Studies*, Vol. 24, No. 1, 1956-1957, p. 11-32.
- Rawls, John. « Fairness to Goodness », *The Philosophical Review*, Vol. 84, No. 4, Oct. 1975, p. 536-554.
- Réaume, Denise. « Official-Language Rights: Intrinsic Value and the Protection of Difference », *Citizenship in Diverse Societies*, Will Kymlicka & Wayne Norman (eds.), Oxford University Press, 2000, p. 245-272.
- Robichaud, David & Helder De Schutter. « Language is Just a Tool! On the Instrumentalist Approach to Language », *Cambridge Handbook on Language Policy*, Bernard Spolsky (ed.), Cambridge University Press (à paraître).
- Robichaud, David & Patrick Turmel. « La transmission intergénérationnelle du patrimoine: un problème de justice », *Génération équitables*, Dan Sylvain et Jeorg Tremmel (dir.), coll. Sciences humaines et sociales, Paris, Éditions Connaissances et Savoirs, 2010, p. 221-238.

- Schelling, Thomas C. *Micromotives and Macrobehavior*, New York, Norton and Company, 1978, 272 p.
- Van Parijs, Philippe. *Linguistic Justice for Europe and for the World*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 299 p.
- Weinstock, Daniel. « Le paradoxe des droits linguistiques », dans *Communauté de droits, Droit des communautés*, Ysolde Gendreau (dir.), Montréal, Éditions Thémis, 2003, 43-83.
- . « The Antinomy of Language Rights », *Language Rights and Political Theory*, A. Patten & W. Kymlicka (eds.), Oxford University Press, 2003a, p. 250-270.

Laissons la lionne tuer la gazelle

Droits des animaux, prédation, devoir d'assistance et défense d'un tiers

Bertrand Cassegrain

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007459ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007459ar>

[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

Cassegrain, B. (2011). Laissons la lionne tuer la gazelle : droits des animaux, prédation, devoir d'assistance et défense d'un tiers. *Philosophiques*, 38 (2), 439–463. <https://doi.org/10.7202/1007459ar>

Résumé de l'article

Lors d'un safari, vous apercevez une lionne sur le point d'attaquer une gazelle. Or, vous êtes un partisan des droits des animaux. La gazelle a le droit de vivre, donc vous estimez devoir la sauver des griffes du félin. Toutefois, sauver la gazelle signifie violer le droit de la lionne de subvenir à ses besoins. Que vous sauviez la gazelle ou que vous laissiez la lionne la manger, il semble que vous soyez moralement condamnable. Certains estimeront que cette situation est absurde et qu'elle est due à l'attribution de droits aux animaux. De ce fait, nous ne devrions pas leur en attribuer. Le présent article tente d'expliquer pourquoi nous ne devons pas intervenir dans les cas de prédation chez les animaux sauvages (1) sans que cela ne mène à des conséquences absurdes en regard d'une théorie des droits des animaux (2) sans que cela ne soit problématique pour le devoir d'assistance à personne en danger généralement accepté et (3) tout en étant en accord avec, au moins, une théorie de la défense d'un tiers.

Laissons la lionne tuer la gazelle

Droits des animaux, prédation, devoir d'assistance et défense d'un tiers¹

BERTRAND CASSEGRAIN

Université de Genève
bertrand.cassegrain@unige.ch

RÉSUMÉ. — Lors d'un safari, vous apercevez une lionne sur le point d'attaquer une gazelle. Or, vous êtes un partisan des droits des animaux. La gazelle a le droit de vivre, donc vous estimez devoir la sauver des griffes du félin. Toutefois, sauver la gazelle signifie violer le droit de la lionne de subvenir à ses besoins. Que vous sauviez la gazelle ou que vous laissiez la lionne la manger, il semble que vous soyez moralement condamnable. Certains estimeront que cette situation est absurde et qu'elle est due à l'attribution de droits aux animaux. De ce fait, nous ne devrions pas leur en attribuer. Le présent article tente d'expliquer pourquoi nous ne devons pas intervenir dans les cas de prédation chez les animaux sauvages (1) sans que cela ne mène à des conséquences absurdes en regard d'une théorie des droits des animaux (2) sans que cela ne soit problématique pour le devoir d'assistance à personne en danger généralement accepté et (3) tout en étant en accord avec, au moins, une théorie de la défense d'un tiers.

ABSTRACT. — During a safari, you see a lioness about to attack a gazelle. Now you are an advocate of animal rights. The gazelle has the right to live, so you feel you must save it from the feline's claws. However, rescuing the gazelle will violate the right of the lioness to meet her needs. Rescuing the gazelle or let the lioness eat it, it seems that in any case you are wrong. Some will find this situation absurd and that it is due to the attribution of rights to animals. Thus, we should not attribute rights to them. This article attempts to show why we should not intervene in cases of predation in wildlife (1) without leading to absurd consequences within an animal rights theory, (2) without being problematic for the generally accepted duty to provide assistance and (3) while being consistent with at least a theory of other-defense.

MOTS-CLÉS: droits des animaux, prédation, devoir d'assistance à personne en danger, défense d'un tiers

Une critique faite à l'encontre de la théorie des droits des animaux, rapportée par Tom Regan dans son fameux livre *The Case for Animal Rights*², est qu'elle mène à des conséquences absurdes. Si les animaux ont des droits (parmi lesquels, bien évidemment, le droit de ne pas être tué), alors nous

1. Je remercie Nicolas Tavaglione, Enrique Utria, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, les participants au colloque de doctorants en éthique de l'Université de Genève ainsi que les deux évaluateurs anonymes de *Philosophiques* pour leurs précieux commentaires.

2. 1983, p. 284-285.

devons empêcher toute prédation. En effet, la gazelle ayant le droit de ne pas être tuée, j'ai l'obligation morale d'empêcher la lionne de la manger. Le problème est que, si empêcher la lionne de manger la gazelle permet effectivement de sauvegarder les droits de celle-ci, nous nous trouvons, par le fait même, à bafouer les droits de la lionne. Étant donné qu'elle ne possède que ce moyen pour se nourrir, l'empêcher de manger la gazelle équivaut à l'empêcher de subvenir à ses besoins, ce qui constitue une violation de ses droits. Ainsi, que nous sauvions la gazelle ou que nous laissions la lionne s'en sustenter, « nous sommes moralement condamnable, ce qui est absurde³. Et comme c'est l'attribution de droits aux animaux qui mène à ces conséquences absurdes, nous avons des motifs rationnels, moraux, de nous abstenir de leur attribuer des droits⁴. »

Face à cette critique, Regan met en avant la distinction entre *agents* et *patients* moraux, afin de défendre l'idée que nous n'avons pas à empêcher la lionne de tuer la gazelle, sans que cela soit problématique pour sa théorie des droits des animaux⁵.

Les agents moraux sont des individus qui possèdent une variété de capacités complexes, en particulier la capacité de fonder des principes moraux impartiaux sur la base de ce qui, tout bien considéré, devrait être fait et, après avoir déterminé ce qui doit être fait, de choisir librement ou de faillir à choisir d'agir selon ce que la morale, telle qu'ils la conçoivent, exige⁶.

Le patient moral, lui,

ne possède pas les facultés préalables qui lui permettraient de contrôler son comportement de manière à ce qu'il soit tenu pour responsable de ce qu'il fait d'un point de vue moral. [...] Les patients moraux, en un mot, ne peuvent pas faire ce qui est juste, ni ce qui est injuste. [...] Même lorsqu'un patient moral cause des maux considérables à quelqu'un, il n'a pas fait quelque chose d'injuste. Seuls les agents moraux peuvent faire ce qui est injuste. Les nourrissons humains, les jeunes enfants et les personnes mentalement dérangées ou affaiblies de tout âge sont des cas paradigmatiques de patients moraux humains⁷.

3. La situation est jugée absurde si l'on refuse l'idée que l'on puisse rencontrer dans la vie des dilemmes moraux, c'est-à-dire des « conflits [pratiques] d'un type spécial dont le trait distinctif est d'ordre épistémologique : ils sont *insolubles* » (Tavaglione, 2005, p. 96 ; à moins que je ne le précise, c'est toujours l'auteur qui souligne). Toutefois, je ne discuterai pas cette ligne de défense dans la mesure où ma réponse à la critique des conséquences absurdes montre que la question de la prédation ne constitue pas un dilemme pour les partisans des droits des animaux.

4. Regan, 1983, p. 285. Toutes les citations tirées d'ouvrages ou d'articles en anglais ont été traduites par mes soins.

5. Regan, 1983, p. 285.

6. Regan, 1983, p. 151.

7. Regan, 1983, p. 152-153.

Pour résumer, un agent moral est une entité qui, du fait de certaines caractéristiques, possède des devoirs moraux et est tenue pour moralement responsable de ses actes. Un patient moral est une entité qui ne possède pas de tels devoirs et n'est pas jugé moralement responsable de ses actes, mais qui entre tout de même dans le domaine moral. Le fait qu'un nouveau-né ne soit pas un agent moral ne signifie pas qu'on puisse faire de lui ce qu'on veut. Ce qui lui arrive est digne de considération morale. Regan estime qu'il en est de même pour les animaux non humains. Ces derniers ne sont pas des agents moraux, mais ils sont des patients moraux et, à ce titre, méritent toute notre considération.

Dans le cas qui nous occupe, Regan tire de cette distinction entre agents et patients moraux la conclusion suivante : si seuls les agents moraux peuvent violer des droits et que les animaux non humains sont des patients moraux, et non des agents, alors la lionne qui mange la gazelle ne viole pas à proprement parler un droit. De ce fait, étant donné qu'aucun droit n'est violé, nous n'avons pas à intervenir pour empêcher la lionne de manger la gazelle — nous n'avons pas à empêcher la prédation, de manière générale —, et les conséquences d'un tel raisonnement ne sont pas absurdes. La théorie des droits des animaux est sauvée.

Toutefois, comme l'a souligné Dale Jamieson⁸, la réponse de Regan est problématique dans ses implications concernant le devoir d'assistance à personne en danger. En effet, si nous suivons le raisonnement de Regan, nous avons une obligation de venir en aide à ceux qui sont victimes d'une injustice, qu'ils soient des agents ou des patients moraux, mais pas à ceux qui n'en sont pas victimes. Dans son article, Jamieson compare plusieurs situations. Retenons-en deux. Je suis en montagne. En face de moi, un peu plus loin, se trouve un homme. Au-dessus de lui se trouve une femme. J'aperçois soudain qu'elle pousse un rocher, de manière à ce qu'il s'écrase sur la tête de l'homme et le tue. La femme en question est un agent moral. Elle commet donc une injustice. De ce fait, je me dois d'avertir l'homme qu'un rocher est en train de lui tomber dessus. Dans la seconde situation, imaginons que personne ne jette de rocher, mais que c'est un glissement de terrain (naturel) qui fait se détacher le rocher de la paroi. Pour l'homme, le risque est le même : il va mourir si le rocher lui tombe dessus. Toutefois, dans cette seconde situation, le glissement de terrain n'étant pas un agent moral, aucune injustice n'est commise, et, en suivant Regan, je n'ai donc aucun devoir d'avertir l'homme qu'un rocher fonce sur lui et va le tuer.

Le résultat de la seconde situation paraît totalement contre-intuitif. En effet, il est généralement bien accepté que nous avons un devoir d'assistance envers une personne en détresse, que cette dernière soit victime d'une injustice ou non. Ainsi, pour en revenir au cas de la prédation, même si la lionne ne commet elle-même aucune injustice, la gazelle est tout de même en danger

8. 1990.

et j'ai, semble-t-il, un devoir *prima facie* de lui venir en aide. Si je ne le fais pas, je commets une injustice. Mais si je viens en aide à la gazelle, je commets une injustice envers la lionne. Dès lors, nous retombons dans la situation absurde décrite au début de ce texte. De ce fait, il semble que, ou bien la théorie des droits de Regan mène à une conséquence absurde, ou bien elle est problématique en ce qui concerne le devoir, généralement accepté, d'assistance à personne en danger.

Jamieson estime que les problèmes engendrés par cette théorie sont tels que «la révision la plus plausible [de celle-ci] conduirait Regan dans la direction de l'utilitarisme⁹», même si Regan présente sa théorie comme étant une solution de remplacement aux théories utilitaristes, qu'il trouve problématiques à bien des égards.

Au contraire de Jamieson, je soutiendrai dans cet article qu'il ne faut pas empêcher la prédation chez les animaux sauvages, sans que cela ne soit problématique pour la théorie des droits des animaux que défend Regan *ni* en ce qui concerne le devoir d'assistance généralement accepté. L'argument de la prédation comme réduction à l'absurde étant souvent utilisé pour réfuter la théorie des droits des animaux, il est important de pouvoir y répondre.

Dans un premier temps, j'exposerai brièvement les éléments de la théorie de Regan qui sont importants pour notre question. Dans un second temps, je montrerai comment nous pouvons sauvegarder la théorie des droits de Regan, sans pour autant que celle-ci aille à l'encontre du devoir d'assistance généralement accepté. Dans un troisième temps, je prendrai en considération l'argument qui consiste à dire que le phénomène de prédation est moins une question d'assistance à personne en danger qu'une question de *défense d'un tiers*, ce qui nous autoriserait à intervenir afin d'empêcher toute prédation. Je tenterai de montrer que, même si le cas de la prédation est plus proche de celui de la défense d'un tiers que de celui du devoir d'assistance à autrui, il n'en reste pas moins que nous ne devons pas intervenir pour empêcher la prédation chez les animaux sauvages. Dans un quatrième temps, je m'intéresserai à la question du nombre et montrerai que nous n'avons pas le droit de tuer les prédateurs, même si en tuer un signifie empêcher la mort de nombreuses proies potentielles. Enfin, je montrerai en quoi il n'est pas souhaitable de vouloir éradiquer la prédation de manière globale.

Avant d'aller plus loin, il est important de souligner deux éléments. Premièrement, je pars du postulat que nous adhérons à une théorie des droits, c'est-à-dire à l'idée que certaines entités sont dotées de droits, et qu'il y a des choses que nous n'avons pas le droit de faire à ces entités, quelles qu'en soient les conséquences. Plus particulièrement, je pars du principe que nous adhérons, dans les grandes lignes, à la théorie des droits que défend Regan dans *The Case for Animal Rights*. Nous pouvons certainement for-

9. Jamieson, 1990, p. 349.

muler de nombreuses critiques « externes » à sa théorie et, de manière plus générale, à une quelconque théorie des droits, mais ce n'est pas ce qui nous occupera dans cet article. Je ne tiendrai pas compte des critiques que peuvent formuler des *théories adverses*, telles que le conséquentialisme. Je ne traiterai que des critiques *internes* que nous pouvons formuler à l'encontre de la théorie de Regan. Le but de cet article est donc de démontrer que, dans l'optique de la théorie des droits de Regan, nous n'avons pas à intervenir dans les cas de prédation chez les animaux sauvages, sans mener à des conclusions absurdes et sans mettre à mal le droit des individus à être secourus, même s'ils ne sont pas victimes d'une injustice.

Deuxièmement, je ne traiterai dans cet article que de la question de la prédation chez les animaux *sauvages*, c'est-à-dire chez les animaux qui ne sont pas apprivoisés, qui n'ont pas été sélectionnés d'une manière ou d'une autre par l'être humain et qui ne vivent pas au sein d'un élevage. Je ne traiterai pas de la question de la prédation concernant les animaux domestiques ou du cas hypothétique où l'on verrait, au lieu de la gazelle, un être humain être la proie de la lionne.

Quelques éléments importants de la théorie de Regan

Regan considère qu'il existe des entités qui ont une valeur inhérente (*inherent value*), c'est-à-dire qu'elles ont une valeur en elles-mêmes. Le philosophe commence par se pencher sur le cas des agents moraux.

La valeur inhérente des agents moraux doit être comprise comme étant conceptuellement distincte de la valeur intrinsèque attachée aux expériences qu'ils font [...], comme n'étant pas réductible à la valeur de ces expériences et comme étant incommensurable. Dire que la valeur inhérente n'est pas réductible à la valeur intrinsèque des expériences individuelles signifie que nous ne pouvons pas déterminer la valeur inhérente des agents moraux en faisant la somme de la valeur intrinsèque de leurs expériences. Ceux qui ont une vie plus agréable ou plus heureuse n'ont pas une valeur inhérente plus grande que ceux dont la vie est moins agréable ou moins heureuse. [...] Dire que la valeur inhérente des agents moraux est incommensurable signifie que nous ne pouvons pas comparer la valeur des premiers avec la valeur intrinsèque de leurs expériences (ou celles d'un autre) et que nous ne pouvons pas substituer l'une à l'autre. [...] Considérer les agents moraux comme ayant une valeur inhérente consiste à les voir comme étant différents de simples réceptacles de ce qui a de la valeur intrinsèque et comme étant quelque chose de plus qu'eux. Ils ont de la valeur en soi, une valeur qui est distincte des expériences qu'ils vivent en tant que réceptacles et n'est pas réductible à celles-ci, et qui est incommensurable¹⁰.

De plus, les agents moraux possèdent cette valeur inhérente de manière égale. Il n'y a pas différents degrés de valeur inhérente. Enfin,

10. Regan, 1983, p. 235-236.

premièrement, la valeur inhérente des agents moraux ne peut pas être vue comme quelque chose qui peut être gagné à force d'efforts ou comme quelque chose qu'ils peuvent perdre en fonction de ce qu'ils font où échouent à faire. [...] Deuxièmement, la valeur inhérente des agents moraux ne peut pas croître ou diminuer en fonction du degré d'utilité qu'ils ont pour les autres. [...] Troisièmement, la valeur inhérente des agents moraux est indépendante du fait qu'ils soient un objet de préoccupation pour quelqu'un ou non¹¹.

Toutefois, attribuer une telle valeur inhérente uniquement aux agents moraux est arbitraire. En effet, « une partie des maux (*harms*) faits [...] aux patients moraux sont du même type que ceux faits aux agents moraux. On ne peut donc pas soutenir de façon cohérente que les agents et les patients moraux ne peuvent pas être lésés (*harmed*) de façon comparable¹². » La valeur inhérente d'un patient moral ne vaut donc pas moins que celle d'un agent moral.

À quel critère doivent satisfaire les agents et les patients moraux pour être considérés comme ayant une valeur inhérente? À celui du *sujet-d'une-vie*.

Les individus sont sujets-d'une-vie s'ils ont des croyances et des désirs; une capacité à percevoir, à se souvenir et à avoir un sens du futur, y compris leur propre futur; une vie émotionnelle incluant les sentiments de plaisir et de douleur; des préférences et un intérêt au bien-être; la capacité de mettre en œuvre des actions dans l'optique d'atteindre un but et de réaliser des désirs; une identité psychologique et physique à travers le temps et un bien-être individuel dans le sens où leurs vies concrètes vont bien ou mal pour eux, de façon logiquement indépendante de l'utilité qu'ils ont pour les autres et du fait qu'ils soient un objet de préoccupation pour quelqu'un ou non¹³.

11. Regan, 1983, p. 237.

12. Regan, 1983, p. 239. « Les individus sont lésés lorsque leur bien-être est gravement diminué. Tous les maux ne nuisent pas de façon égale, et de la même façon » (Regan, 1983, p. 94). Les maux en question incluent les souffrances physiques et psychologiques ainsi que les privations, entendues ici comme étant la « *perte* de ce qui rend possible ou augmente les sources de satisfaction dans la vie » (Regan, 1983, p. 97).

13. Regan, 1983, p. 243. Une telle description du critère du sujet-d'une-vie peut sembler problématique: par exemple, est-ce qu'un nouveau-né possède toutes les caractéristiques exigées? Il ne semble pas. Dès lors, cela signifie-t-il qu'il ne possède pas de droits? Je ne trancherai pas ici la question, mais il est évident qu'une telle conclusion est totalement contre-intuitive. Rien ne nous empêche donc, par exemple, d'estimer que Regan est trop exigeant et que le simple fait de pouvoir ressentir de la souffrance et du bien-être suffit à posséder des droits. C'est une entorse à la théorie du philosophe, mais une entorse qui, d'une part, ne mine pas le reste de sa théorie et qui, d'autre part, postule une caractéristique qui semble suffisante pour défendre une théorie des droits des animaux. Un tel argument ne serait donc pas un argument *ad hoc* créé afin de mieux satisfaire nos intuitions, mais un argument économique: il suffit d'être un être sensible pour avoir des droits. Les autres caractéristiques n'apportent rien de plus, ou alors il s'agit de démontrer en quoi elles sont nécessaires pour posséder des droits. Par souci de simplicité, je continuerai à user de la terminologie de Regan, mais le lecteur peut se sentir libre de substituer le terme « être sensible » au terme « sujet-d'une-vie » lorsque j'utilise ce dernier.

Tous les sujets-d'une-vie possèdent des droits que nous avons l'obligation de respecter. C'est le « principe de respect ».

Nous échouons à traiter avec respect des individus qui possèdent une valeur inhérente, en matière de justice, lorsque nous les traitons *comme s'ils ne possédaient pas* de valeur inhérente, et de fait nous leur manquons de respect lorsque nous les traitons *comme s'ils étaient de simples réceptacles* d'expériences [...] ou *comme si leur valeur dépendait de l'utilité* relative qu'ils ont pour d'autres¹⁴.

Et de préciser: « Le principe de respect, en tant que principe de justice, exige plus que simplement refuser de nuire à certains de façon à produire les meilleures conséquences pour tous; il impose également le devoir *prima facie* de venir en aide à ceux qui sont victimes d'une injustice¹⁵. »

Prédation et devoir d'assistance à personne en danger

Nous avons vu que Regan considère que le principe de respect implique notamment un devoir d'assistance à personne en danger. Toutefois, sa vision du devoir d'assistance est plus restrictive que celle généralement acceptée. Le devoir d'assistance à personne en danger est généralement compris comme étant *le devoir que nous avons de venir en aide à quelqu'un, qu'il soit victime d'une injustice ou non, pour autant que les risques encourus ne soient pas trop dommageables pour le sauveteur et que l'aide apportée ne sacrifie rien d'une valeur morale comparable ou supérieure*.

Il suffit de quelques exemples pour démontrer l'aspect intuitivement acceptable du devoir d'assistance défini de cette façon. Imaginons que Jack soit prisonnier d'un immeuble en flammes. Je peux lui venir en aide, et il est probable que je parvienne à le sauver. Toutefois, la situation est telle qu'il y a de grands risques qu'en tentant de le sauver une bonne partie de mon corps, en particulier mon visage, soit brûlé au troisième degré. J'y survivrai, mais j'en subirai les séquelles toute ma vie. Il semble que, dans ce cas, mon devoir d'assistance succombe face aux risques encourus. Par contre, si la seule chose que je risque en tentant de sauver Jack est d'avoir les yeux qui piquent pendant quelques minutes à cause de la fumée, le devoir d'assistance m'incombe toujours, malgré le désagrément que le sauvetage me causera. De même, nous acceptons facilement l'idée que si porter assistance à Jack qui, à la suite d'un accident, risque de perdre son bras, implique de provoquer la mort d'Allen, notre devoir d'assistance disparaît à nouveau¹⁶. À choisir, nous jugerons certainement préférable qu'un individu perde son bras plutôt qu'un autre meure. De plus, comme nous l'avons vu précédemment, il paraît

14. Regan, 1983, p. 248-249.

15. Regan, 1983, p. 249.

16. Le lecteur m'excusera de ne pas développer, pour des raisons d'« économie », une expérience de pensée en bonne et due forme.

contre-intuitif de penser qu'il y ait besoin que les personnes en danger soient victimes d'une injustice pour que nous leur venions en aide. Peu importe que la personne en danger soit victime d'une injustice ou non, ce qui compte, pour que le devoir de lui venir en aide soit effectif, c'est le fait qu'elle soit en danger, que les risques encourus par le sauveteur ne soient pas trop dommageables et que l'aide apportée ne sacrifie rien d'une valeur morale comparable ou supérieure¹⁷.

De ce fait, nous estimons généralement que nous avons un devoir d'assistance envers les agents et les patients moraux, sous réserve des restrictions énoncées plus haut. Si nous admettons que les animaux non humains sont des patients moraux, alors nous avons un devoir d'assistance envers eux.

Faisons alors l'expérience de pensée suivante: je participe à un safari et j'aperçois une lionne. Cela fait très longtemps qu'elle n'a pas réussi à attraper un animal, et donc, très longtemps qu'elle n'a pas mangé. Elle est de ce fait très faible. Non loin d'elle se trouve une gazelle. La lionne va clairement tenter de l'attraper. Toutefois, elle est tellement affaiblie que, si elle échoue, elle n'aura plus assez de force pour chasser et mourra de faim. Je n'ai rien à lui donner à manger. Je n'ai avec moi qu'un appareil photo et un fusil. J'ai un devoir d'assistance envers la gazelle qui risque de se faire attraper. Mais j'ai également un devoir d'assistance envers la lionne qui risque de mourir de faim et d'épuisement. Si j'empêche cette dernière de manger, je viole ses droits¹⁸. Moi-même, à l'abri dans ma voiture, je ne risque rien.

Au premier abord, intervenir aussi bien que ne pas intervenir viole un droit. Il s'agit donc de voir si nous pouvons résoudre le cas de conscience que provoque la prédation sans favoriser injustement (arbitrairement) le prédateur ou la proie. Par exemple, je ne peux pas dire: « Je vais faire fuir la lionne, car la gazelle est si mignonne! » L'argument paraît totalement arbitraire. Nous ne pouvons pas décider de la vie ou de la mort d'un être en fonction de sa beauté, de sa race ou de son sexe, pour ne prendre que les exemples les plus parlants: ces critères sont totalement arbitraires et sont, de ce fait, injustes. Je ne peux pas non plus dire: « Je vais laisser la lionne tenter sa chance. Il est naturel de chasser et je ne veux pas aller à l'encontre de la nature. » L'appel à la nature ne constitue pas un bon argument. Il est géné-

17. Pour être tout à fait complet, il faudrait encore préciser ce que nous entendons par « trop dommageable », mais cela n'est pas nécessaire pour la question qui nous occupe.

18. Peu importe ici que la lionne ne doive nourrir qu'elle-même ou qu'elle doive nourrir des petits ou d'autres membres de sa troupe. De la même façon, peu importe si la gazelle a des petits dont elle doit s'occuper ou non. Cela n'entre pas en considération dans la discussion présente. Comme nous l'avons vu, la valeur inhérente d'un être est indépendante du fait qu'il soit un objet de préoccupation pour quelqu'un ou de l'utilité qu'il peut avoir pour les autres. Par exemple, le droit d'une lionne solitaire à ne pas être tuée n'aura pas moins de valeur que celui de la gazelle, même si cette dernière a un petit qui dépend d'elle. Toutes deux ont un droit équivalent à ne pas être tuées.

ralement acquis qu'on ne peut pas décider de ce qui est bien ou mal sur la base de ce qui est naturel ou pas. Ce n'est pas parce que quelque chose est naturel que cette chose est bonne ou acceptable. Pour ne donner qu'un exemple, ce n'est pas parce que je ressens naturellement des pulsions violentes que je dois systématiquement laisser libre cours à ces dernières. Bien que ces pulsions soient « naturelles », nous considérons malgré tout qu'il existe de nombreuses situations où il est mal d'user de la violence.

Pour savoir si nous devons intervenir ou non (et si nous devons intervenir, en faveur de qui nous devons intervenir), il peut être utile de présenter une autre expérience de pensée qui possède des caractéristiques communes avec la situation de la lionne et de la gazelle, mais qui est certainement plus facile à trancher. Imaginons que Jack soit un alpiniste pris dans une avalanche, et que j'aie la possibilité de l'aider sans que cela entraîne de gros risques pour ma vie ou ma santé. Toutefois, la neige étant très instable, il y a de très fortes chances pour que lui porter secours déclenche une nouvelle avalanche. Or je sais que plus bas se trouve Allen, qui se fera engloutir dans la seconde avalanche. Malheureusement, en ce qui concerne ce dernier, ni moi ni personne d'autre ne sera en mesure de le secourir. En bref: il y a de grands risques que mon aide provoque la mort d'un autre homme. Dès lors, ai-je le devoir d'intervenir afin de sauver Jack, quitte à tuer Allen? Nous avons dit que le devoir d'assistance disparaît lorsque l'aide apportée sacrifie quelque chose d'une valeur morale comparable ou supérieure. Il en découle donc que je ne dois pas porter assistance à Jack.

On pourrait toutefois estimer que, si on accepte l'idée qu'on ne doit rien sacrifier d'une valeur morale *supérieure*, on a peine à voir pourquoi on ne pourrait pas sacrifier quelque chose d'une valeur morale comparable. Finalement, que j'aide Jack ou pas, il y aura de toute façon un mort. Pourquoi, par exemple, ne pas tirer à pile ou face ce que je dois faire? Jack ne mérite pas plus de mourir qu'Allen. Pourquoi sa malchance le sacrifierait-il nécessairement?

En fait, même si l'on accepte la présente remarque, il se trouve que la situation est telle que je ne sacrifie pas quelque chose d'une valeur morale *comparable* si je porte assistance à Jack: je fais quelque chose de moralement *plus grave* que si je le laisse mourir. En effet, même si laisser mourir quelqu'un — qui est en péril indépendamment des actes que nous avons accomplis — est jugé comme étant moralement condamnable lorsque l'on a la possibilité de le sauver, on juge toutefois généralement que cela est moins grave que de *provoquer*, directement ou indirectement, la mort de quelqu'un qui, sans notre intervention, serait toujours vivant.

Pour le démontrer de manière intuitive, supposons que je gagne bien ma vie. De plus, j'ai une passion: la philosophie. Or il se trouve que si je donnais chaque mois l'argent que j'utilise habituellement pour m'acheter des livres de philosophie à une association qui vient en aide aux plus démunis, je permettrais à cette association d'entretenir une personne dans le

besoin et empêcherais que celle-ci meure de faim¹⁹. Si je ne le fais pas, je laisse une personne mourir. Cela peut être considéré comme étant moralement condamnable, mais laisser mourir cette personne parce que je continue à acheter des livres de philosophie est-il équivalent au fait de mettre une balle dans la tête de son compagnon qui vient de trouver du travail? Cela paraît absurde. Il existe certainement une obligation de venir en aide aux plus démunis, que ce soit en donnant de l'argent à des associations ou en militant pour changer la société de façon structurelle afin d'éradiquer la misère, mais ne pas aider tous ceux que l'on pourrait aider et, d'une certaine manière, les laisser mourir, n'est pas équivalent au fait de prendre une mitrailleuse et de tuer au hasard des piétons dans ma rue. Ou alors, il faudrait admettre que la plupart d'entre nous sommes des criminels condamnables au même titre que l'est un tueur à gages. De nouveau, cela semble absurde.

Ainsi, généralement, laisser mourir quelqu'un alors que nous avons la possibilité de le sauver est grave — même s'il n'était pas en péril par notre faute —, mais tuer un individu qui ne serait pas mort sans notre intervention est plus grave encore.

De ce fait, dans le cas des alpinistes, on jugera moins condamnable que je ne sauve pas Jack, qui se trouve sous l'avalanche indépendamment des actes que j'ai accomplis, plutôt que de provoquer moi-même la mort d'Allen — lequel n'est pas en position de mourir tant que je n'interviens pas. Pour être plus exact, étant donné la situation, on ne jugera pas condamnable du tout que je n'intervienne pas pour sauver Jack si le sauver signifie tuer Allen (même si c'est de façon indirecte, c'est-à-dire en provoquant une avalanche).

Bien entendu, cela ne signifie pas que je ne dois *jamais* intervenir en faveur de Jack. Imaginons que l'aide apportée à Jack déclenche une nouvelle avalanche qui, cette fois, ne risque pas de tuer, ni même de blesser Allen, mais simplement de le retarder dans sa course. Mon aide *provoque* un dommage à Allen, mais qu'il paraît acceptable d'infliger si cela permet de sauver une vie. Admettons que quelques écorchures et quelques hématomes ne soient pas considérés comme étant particulièrement « dommageables » à la santé et à la vie d'un individu. De la même façon, si, en aidant Jack, je provoque un petit glissement de terrain qui fait s'ébouler quelques pierres, lesquelles peuvent heurter Allen sans lui faire beaucoup de mal, alors mon intervention est toujours légitime, même si c'est moi qui provoque ce mal²⁰.

19. Bien entendu, pour le besoin de l'argumentation, je considère que les personnes qui se trouvent dans la misère le sont indépendamment des actes que j'ai pu accomplir.

20. Je suppose que les libertariens, qui adhèrent fermement au principe de propriété de soi, n'accepteraient pas l'idée que provoquer un dommage physique à une autre personne sans son accord puisse être légitime. Mais cela n'a pas d'importance pour notre raisonnement. La conception libertarienne qui limiterait plus que je ne le fais le devoir d'assistance n'a pas de répercussion sur mes conclusions concernant la prédation et les droits des animaux.

On pourrait également envisager l'idée qu'au lieu que mon aide déclenche sans aucun doute une avalanche qui tuera Allen, il n'y a, par exemple, qu'une possibilité sur cent qu'une

À présent, transposons notre conclusion concernant les alpinistes à notre expérience de pensée de la lionne et de la gazelle. Imaginons que la lionne parvienne à attraper la gazelle et que je décide de porter assistance à cette dernière. J'ai deux solutions : ou bien je tue la lionne avec mon fusil, ou bien je la fais fuir en tirant un ou plusieurs coups de feu en l'air. Malheureusement pour la gazelle, aucune des deux solutions ne convient aux limites morales que nous avons fixées en ce qui concerne le devoir d'assistance. Si je tire sur la lionne, je provoque directement sa mort, ce qui n'est pas acceptable, étant entendu que tuer (ici, la lionne qui, tant que je n'interviens pas, sera en mesure de vivre puisqu'elle est parvenue à attraper la gazelle) est pire que de laisser mourir (ici, la gazelle, qui mourra indépendamment des actes que j'ai accomplis). Si je fais fuir la lionne, je ne la tue pas directement, mais je provoque néanmoins indirectement sa mort puisque, à bout de force, elle n'aura plus les moyens de chasser. Or comme nous l'avons vu, dans le cas présent, provoquer sa mort, même indirectement, est pire que de laisser mourir la gazelle.

Imaginons à présent l'inverse. La lionne a échoué dans sa tentative d'attraper la gazelle. Je décide alors de porter assistance à la lionne en tuant la gazelle ou en la poussant, d'une manière ou d'une autre, à se jeter dans les griffes du félin. De nouveau, par mon intervention, je provoque la mort de la gazelle — alors que si je n'étais pas intervenu elle serait en vie —, ce qui est plus grave que de laisser mourir la lionne, laquelle serait morte indépendamment des actes que j'ai accomplis. Ainsi, dans la situation présente, puisque tuer est plus grave que laisser mourir, intervenir est considéré comme plus grave que de ne pas intervenir.

J'ai donc, semble-t-il, démontré que nous avons l'obligation de ne pas intervenir lorsque nous avons affaire à des cas de prédation entre animaux sauvages, sans que cela ne nous mène à une situation absurde qui discréditerait les droits des animaux, et sans que cela soit problématique pour le devoir d'assistance généralement accepté. Bien entendu, nous pouvons imaginer, par exemple, que si la lionne a réussi à attraper la gazelle, j'achève cette dernière, de façon à réduire ses souffrances. On pourrait de même imaginer que j'ai le droit, voire l'obligation, d'achever la lionne — si celle-ci n'est pas parvenue à attraper la gazelle — plutôt que de la laisser mourir de faim, une mort rapide pratiquement indolore étant préférable à une mort lente dans la souffrance.

Toutefois, même si elle semble être sur la bonne voie, l'affaire n'est pas encore réglée. Il pourrait en effet m'être rétorqué que je ne dois pas intervenir *dans le cas précis de l'expérience de pensée décrite*, mais non pas que je ne dois jamais intervenir dans *toute* situation de prédation. Imaginons que

telle avalanche soit déclenchée. Dans cette situation, dois-je venir en aide à Jack ou pas ? Je laisse ici cette éventualité de côté dans la mesure où je traite plus loin du cas analogue où je sauve la gazelle sans nécessairement provoquer la mort de la lionne.

je vois une vigoureuse et jeune lionne qui, au lieu d'être près de mourir, compte s'en prendre à une gazelle, dans une région qui fourmille de proies potentielles. De plus, imaginons qu'il me suffise de tirer un coup de feu en l'air, de manière à effrayer la lionne et la faire fuir, pour sauver la gazelle. Dans ce cas précis, je ne tue pas la lionne, et le dommage que je lui cause est faible : je ne fais que reporter son repas, étant donné qu'elle trouvera certainement rapidement un autre animal auquel s'attaquer. Dans ces circonstances, au nom de quoi devrais-je renoncer à mon devoir d'assistance ?

La réponse à cette question est assez simple : si je ne fais que « reporter » le moment où la lionne mange — et je ne peux vouloir que cela car, comme nous l'avons vu, je ne peux pas espérer que, par mon acte, la lionne ne parvienne *jamaïs* à se nourrir (cela signifierait provoquer indirectement sa mort, ferait disparaître notre devoir d'assistance et rendrait illégitime toute intervention) —, en quoi mon acte est-il moralement bon ? Certes, j'ai sauvé *cette* gazelle, mais je n'ai permis qu'une *substitution* de proie. En effet, j'ai sauvé la gazelle X, mais je ne sauverai pas indéfiniment toutes les autres qui pourraient se trouver sur le chemin de la lionne car, ce faisant, je condamne cette dernière, ce qui est plus grave que de laisser une gazelle se faire tuer indépendamment des actes que j'ai accomplis. Ainsi, à quoi sert-il d'intervenir pour empêcher quelque chose qui, d'une part, doit de toute façon survenir à un moment ou à un autre, et que, d'autre part, il serait moralement condamnable d'empêcher d'arriver ? À la limite, en empêchant, dans ce cas précis, la lionne d'attraper une gazelle particulière, je n'ai rien fait de mal, mais je n'ai rien fait de bien non plus, aussi mon intervention est-elle, au mieux, inutile d'un point de vue moral, au pire, dangereuse pour la lionne. La vie sauvage étant particulièrement incertaine, si par la suite la lionne avait été victime d'une blessure quelconque l'empêchant pendant plusieurs semaines de chasser, qu'elle eût survécu après avoir mangé la gazelle que j'avais sauvée, ayant assez de réserves pour survivre le temps de se remettre de sa blessure mais que, par suite de mon intervention, affamée, elle fût devenue trop faible pour survivre, alors j'aurais indirectement provoqué sa mort, ce qui est plus grave que de laisser mourir la gazelle qui allait mourir indépendamment des actes que j'eusse accomplis. Dans le doute, mieux vaut donc ne pas intervenir.

Si je résume, l'argument principal est le suivant : à choisir entre deux maux, nous devons opter pour celui qui est le moins grave. Or nous considérons généralement qu'il est pire de *provoquer* (directement ou indirectement) la mort de quelqu'un qui serait resté en vie sans notre intervention plutôt que de *laisser* mourir quelqu'un en péril indépendamment des actes que nous avons accomplis. De ce fait, toutes choses étant égales par ailleurs, tout comme l'on jugera plus grave de tuer Allen plutôt que de laisser mourir Jack, l'on jugera qu'il est plus grave de tuer la lionne plutôt que de laisser la gazelle se faire dévorer. Bien entendu, dans le cas où la gazelle parviendrait à échapper à la lionne, il serait plus grave de tuer soi-même la gazelle afin de nourrir la lionne plutôt que de laisser cette dernière mourir de faim.

Nous ne pouvons pas non plus considérer avoir le droit, si ce n'est de tuer, du moins de faire fuir la lionne afin de sauver la gazelle, même si la lionne est loin de mourir de faim et qu'elle a de grandes chances de trouver rapidement une autre proie à se mettre sous la dent. Étant donné que nous ne faisons que *repousser* le moment du repas de la lionne, il n'y a pas d'intérêt véritable à intervenir. Au mieux, nous commettons un acte neutre d'un point de vue moral, au pire, nous mettons la lionne en danger — car s'il y a de fortes chances qu'elle attrape d'autres proies il peut toujours se produire un événement inattendu qui la condamne alors qu'elle aurait survécu en mangeant la gazelle initiale. Dès lors, nous avons meilleur temps de ne pas intervenir.

Ainsi, après avoir passé en revue les différents arguments, il semble que nous puissions défendre l'idée que l'être humain n'a généralement pas à intervenir afin d'empêcher les cas de prédation chez les animaux sauvages (1) sans que cela ne mène à des conséquences absurdes (donc sans que cela ne nuise à la théorie des droits des animaux que défend Regan) et (2) sans que cela ne soit problématique en ce qui concerne le devoir d'assistance à personne en danger généralement accepté. Toutefois, il nous faut évoquer une critique majeure au raisonnement, que je traite dans la section suivante.

Prédation et défense d'un tiers

La démonstration précédente repose sur le fait que nous considérons généralement comme préférable, d'un point de vue moral, de laisser mourir quelqu'un en péril indépendamment des actes que nous avons accomplis plutôt que de tuer (directement ou indirectement) quelqu'un qui serait resté en vie sans notre intervention. Or il existe un cas typique où cela peut se révéler faux : celui de la défense d'un tiers²¹. Si j'aperçois Allen — qui est un adulte, rationnel et totalement conscient de ce qu'il fait : en bref, un agent moral — sur le point de tuer Jack, et que le seul moyen dont je dispose pour sauver Jack est de tuer Allen, j'ai la permission de le faire, estimera-t-on généralement²². On admettra donc que, au contraire du devoir d'assistance,

21. Je remercie Nicolas Tavaglione d'avoir attiré mon attention sur ce point.

22. On peut se demander si j'ai la *permission* ou le *devoir* de tuer Allen. Les théories de légitime défense parlent généralement de permission de tuer, non de devoir. En ce qui concerne la défense d'un tiers, la question devient cruciale dans la mesure où cette théorie semble faire appel à la fois au *devoir* d'assistance à personne en danger et aux justifications classiques de la *permission* de tuer en cas de légitime défense. Toutefois, dans cet article je m'en tiendrai à la question de la permission, sans tenter de savoir si nous avons le devoir ou simplement la permission de tuer lorsqu'il s'agit de défendre un tiers. Et ce pour une raison simple : si j'ai la permission de faire quelque chose, cela ne signifie pas que j'ai le devoir de la faire. Par exemple, ce n'est pas parce que j'ai la permission de faire la grasse matinée que j'ai le devoir de me lever tard. J'ai aussi la permission de me lever tôt. Par contre, si je n'ai pas la permission de faire X, il est impossible que j'aie le devoir de faire X. De ce fait, si je montre que je n'ai pas la permission d'intervenir dans les cas de prédation chez les animaux sauvages, je montre en même temps que je n'ai pas le devoir de le faire.

tuer X plutôt que laisser mourir Y est permis dans un cas de défense d'un tiers. Or, si l'on y réfléchit bien, le phénomène de prédation est finalement plus proche d'un cas « Défense d'un tiers » que d'un cas « Assistance à personne en danger ». Le prédateur est un *agresseur* que nous aurions donc le droit de tuer, ou d'empêcher de tuer d'une autre façon si nous avons cette possibilité. Dans tous les cas, contrairement à ce que je défends dans cet article, nous aurions la permission d'intervenir afin d'empêcher le prédateur de tuer sa proie²³.

Avant de répondre à cet argument, présentons brièvement les différents protagonistes classiques que nous rencontrons dans la littérature concernant la légitime défense et la défense d'un tiers. Il faut d'ailleurs noter que la littérature en question traite moins de *défense d'un tiers* que de *légitime défense*. Toutefois, comme le dit Judith Jarvis Thomson, « la légitime défense et la défense d'un tiers ne sont pas exactement les deux faces d'une même pièce, mais elles s'en approchent néanmoins²⁴ ». En effet, si un individu agressé a le droit, en guise de défense, de tuer son agresseur, il paraît difficilement concevable que, dans le cas où la victime n'a pas la possibilité de se défendre elle-même, je n'aie, moi, pas le droit de la défendre en tuant son agresseur. Le raisonnement dans les cas de défense d'un tiers sera donc sensiblement le même que dans les cas classiques de légitime défense. Si la réponse légitime à la violation du droit de ne pas être tué est la permission de tuer pour *se défendre*, il semble également vrai que nous avons la permission de tuer pour défendre *celui qui se fait agresser injustement*. La réponse légitime à la violation du droit de ne pas être tué semble être la même pour tous, que nous nous défendions ou que nous défendions un tiers. Comme le dit Thomson,

ce n'est pas à cause de la relation spéciale qu'il y a entre vous et celui qui veut vous tuer, ce n'est pas parce qu'autrement il va *vous* tuer que vous pouvez tuer votre agresseur en retour; vous pouvez le tuer du fait totalement impersonnel qu'*autrement il va violer votre droit à ne pas être tué*. Mais ce fait impersonnel peut tout aussi bien s'appliquer à vous qu'à un tiers [en tant que justification du meurtre de l'agresseur]²⁵.

On distingue généralement plusieurs types d'agresseurs ou de menaces. Il y a le cas de l'*Agresseur méchant*. C'est le prototype de l'agent moral qui agresse en toute connaissance de cause une personne dite innocente (c'est-à-dire qu'elle ne mérite pas, dans ce cas précis — pour autant

23. Je ne tente pas de savoir ici si nous retombons ou non dans la situation où les conséquences de la théorie des droits des animaux sont jugées absurdes. Que ce soit le cas ou que le problème soit « juste » que je défends l'idée que nous n'avons pas le droit d'intervenir afin d'empêcher la prédation chez les animaux sauvages alors que nous en avons la permission, ma réponse à ces critiques sera la même.

24. Thomson, 1991, p. 306.

25. Thomson, 1991, p. 308.

que cela soit acceptable dans d'autres situations —, d'être agressée de la sorte. Cela ne signifie pas que la victime soit exempte de tout reproche dans sa vie, mais que les reproches qu'on pourrait lui faire ne légitiment pas pour autant le traitement infligé par l'Agresseur). Dans ce qui suit, la victime sera toujours considérée comme innocente. Admettons que l'Agresseur en question cherche à tuer la victime (nous considérerons que les différents agresseurs/différentes menaces cherchent systématiquement/impliquent nécessairement la mort de la victime). Il est bien accepté dans ce cas, et pour autant que la victime n'ait pas d'autres moyens à sa disposition pour empêcher l'Agresseur de la tuer, que cette dernière a le droit de tuer son Agresseur.

Un autre cas est celui de l'*Agresseur innocent*. Comme le définit Michael Otsuka,

un Agresseur innocent est une personne qui met votre vie en danger parce qu'elle agit avec l'*intention* de vous tuer. Toutefois, elle est innocente dans la mesure où elle n'est pas responsable de son comportement parce que, plutôt que découlant de sa personnalité, il s'explique par des facteurs qu'elle ne maîtrise absolument pas. Un exemple d'Agresseur innocent est quelqu'un qui vous poursuit avec un couteau de boucher parce qu'il est mû par une rage inhabituelle et irrésistible causée par une puissante drogue que quelqu'un a mis dans son café, et qui peut altérer l'esprit²⁶.

La *Menace innocente* est,

en revanche, [...] une personne « dont les mouvements en tant qu'objet physique ou dont la simple présence constituent une menace pour notre vie²⁷ ». Une telle personne n'est pas responsable du danger qu'elle constitue dans la mesure où sa présence ou ses mouvements dangereux ne sont pas volontaires ni intentionnels, ni bien accueillis par elle, mais sont le produit de circonstances totalement en dehors de sa volonté. Un exemple d'une Menace innocente est quelqu'un qui a été poussé du haut d'un immeuble et va vous tuer en vous tombant dessus (tandis que lui-même survivra à sa chute) à moins que vous ne le désintériez avec votre pistolet laser.

Enfin, il existe le cas du *Spectateur* ou *Badaud innocent*, « qui ne constitue pas en soi un danger pour votre vie et qui n'est pas responsable de ce qui menace votre vie²⁸ ». Une des expériences de pensée classique est la suivante: je suis en voiture, lorsque surgit un Agresseur méchant qui me fonce dessus avec un tank dans le but de me tuer. La seule issue que j'ai pour m'en sortir est de tourner à droite et de rouler sur une rue piétonne afin de rejoindre une route sûre. Malheureusement, dans la rue en question se trouve un piéton qui passe là par hasard. Si je tourne, je renverse le piéton

26. Otsuka, 1994, p. 74-75; c'est moi qui souligne.

27. Nancy Davis (1984) « Abortion and Self-Defense », *Philosophy and Public Affairs* 13, n° 3, p. 190, cité dans Otsuka (1994, p. 75).

28. Otsuka, 1994, p. 75.

et le tue; si je reste sur ma route initiale, je vais mourir. Généralement, nous acceptons l'idée que, même si je vais mourir, je ne peux pas être justifié de tuer le Badaud innocent. Par contre, comme nous allons le voir, l'avis n'est pas aussi unanime pour ce qui est de l'Agresseur innocent et de la Menace innocente. Thomson estime que nous avons le droit de tuer l'un et l'autre, car, selon elle, les deux violent notre droit à ne pas être tué²⁹. C'est d'ailleurs ce qui explique pourquoi elle considère que nous n'avons pas le droit de tuer le Badaud innocent. Si je ne tue pas la Menace innocente ou l'Agresseur innocent, *ils me tueront* (ils violeront mon droit à ne pas être tué), ce qui n'est pas le cas du Badaud innocent. En ce qui le concerne, il ne me tuera pas, même si je ne le tue pas. Ainsi, il ne viole pas mon droit à ne pas être tué et je n'ai donc pas le droit de le tuer pour protéger ma vie.

Parmi tous ces cas, dans lequel notre lionne se retrouve-t-elle? De toute évidence, il semble que le prédateur attaquant sa proie pour la manger soit un cas d'*Agresseur innocent*. En effet, la lionne a bien l'*intention* de manger la gazelle (il est admis dans la théorie des droits des animaux que la plupart des mammifères sont doués d'intention), toutefois, elle n'est pas responsable d'un point de vue moral de ses actes. Elle n'est donc, en ce sens, ni un Agresseur *méchant*, puisqu'en tant que patient moral elle ne peut être ni méchante, ni gentille, ni une Menace innocente, car la Menace innocente ne possède pas d'intention de tuer. Enfin, elle n'est pas un Badaud innocent, car elle *constitue* clairement une menace pour la gazelle. De ce fait, si nous suivons Thomson, étant donné que nous avons le droit de tuer un Agresseur innocent lorsqu'il s'agit de défendre un tiers, alors nous avons le droit de tuer la lionne (ou de l'empêcher par un autre moyen de tuer si nous avons cette possibilité) pour sauver la gazelle. Plus généralement, nous avons la permission de tuer (ou d'empêcher de tuer par un autre moyen) tout prédateur qui s'en prendrait à une proie. Ainsi, contrairement à ce que je défends dans cet article, nous avons le droit d'intervenir afin d'empêcher les phénomènes de prédation.

Toutefois, un tel raisonnement n'est vrai que si nous acceptons l'idée que nous avons le droit de tuer un Agresseur innocent, ce qui n'est pas évident. Michael Otsuka, par exemple, estime que nous ne sommes justifiés de tuer ni un Agresseur innocent ni une Menace innocente. L'idée d'Otsuka est que « tuer un Badaud innocent, toutes choses égales par ailleurs, est comparable d'un point de vue moral avec le fait de tuer une Menace innocente, et, s'il n'est pas permis de tuer un Badaud innocent, alors il n'est pas permis de tuer une Menace innocente³⁰ ». De même, il défend l'idée que « le meurtre d'un Agresseur innocent est comparable d'un point de vue moral avec le meurtre d'une Menace innocente, et donc tout aussi inacceptable que ce dernier³¹ ».

29. Thomson, 1991, p. 302.

30. Otsuka, 1994, p. 75.

31. *Ibid.*

Comme nous l'avons déjà dit, il est bien accepté que nous ne pouvons pas tuer un Badaud innocent dès le moment où notre vie est en danger.

Si, par exemple, un javelot est lancé sur vous et que votre seule chance de survivre est de vous saisir d'un innocent inconnu afin de vous en servir comme bouclier, un tel usage du Badaud innocent n'est clairement pas permis. [...] Même dans le cas où le corps du Badaud n'est d'aucune utilité pour vous et que vous savez que vous ne survivrez que si vous entamez une séquence d'actes qui le tueront, cela est tout aussi inacceptable³².

Le dernier cas est, par exemple, celui exposé plus haut où, pour sauver ma vie, je dois rouler avec ma voiture sur une rue piétonne sur laquelle se trouve au même moment un passant. Il est entendu, quelles que soient les conséquences pour le moins fâcheuses pour ma personne, que je n'ai pas le droit de tuer le Badaud innocent. Pour justifier cette interdiction de tuer le Badaud, nous pouvons invoquer Thomson qui estime que nous n'avons pas le droit de tuer une personne si cette dernière ne viole pas notre droit à ne pas être tué.

Mais, se demande alors Otsuka, si nous considérons qu'il est mal de tuer un Badaud innocent pour la raison invoquée, qu'est-ce qui nous autorise à tuer une Menace innocente ? Bien entendu, au contraire du Badaud, la Menace innocente va me tuer si je ne fais rien. Mais contrairement à ce que pense Thomson, la Menace innocente ne *viole pas* mon droit à ne pas être tué. Admettons qu'un rocher me tombe dessus. Le rocher n'étant pas un agent moral, ce dernier ne viole pas mon droit à ne pas être tué. Par analogie, il paraît difficile d'imaginer qu'un homme qui a été poussé du haut d'un immeuble et qui me tombe dessus soit considéré comme violant mon droit à ne pas être tué. Certes, il est un agent moral, mais, en l'occurrence, il n'est pas responsable, ni n'avait l'intention de me tomber dessus pour me tuer. Dans ce cas précis, *il est comme le rocher* et, à ce titre, ne viole pas mon droit à ne pas être tué. Toutefois, si j'ai le droit de pulvériser le rocher, je n'ai pas le droit d'en faire autant en ce qui concerne la Menace innocente. Pourquoi ? Parce que la Menace innocente est une personne dotée de droits et, en un sens, est comme le Badaud innocent. En effet, tout comme ce dernier, la Menace innocente est spectatrice de ce qui se passe et se trouve dans une telle situation contre son gré. Ainsi, au regard des ressemblances entre le cas du Badaud innocent et de la Menace innocente, si nous estimons qu'il est injustifié de tuer le Badaud innocent pour survivre, alors il est injustifié de tuer la Menace innocente pour la même raison.

Enfin, Otsuka démontre que si nous ne pouvons pas tuer une Menace innocente, alors nous ne pouvons pas tuer un Agresseur innocent. Cela semble plus difficile dans la mesure où, contrairement à la Menace, l'Agresseur a l'*intention* de tuer. Toutefois, comme nous l'avons vu, ce dernier n'est

32. Otsuka, 1994, p. 76-77.

pas responsable de ses actes. Il peut normalement être un agent moral, mais, dans une situation précise, se trouver être temporairement un patient moral. En ce sens, l'Agresseur innocent ne viole pas notre droit à ne pas être tué et, étant donné que son intention est motivée par des « facteurs qui sont totalement en dehors de sa volonté³³ », il est à son tour en quelque sorte *spectateur* de ses actes et de ce qui lui arrive, tout comme le Badaud innocent et la Menace innocente.

Otsuka émet toutefois une réserve. L'argumentation est valable pour les entités qui sont des *personnes* même si, temporairement, elles n'en ont plus toutes les caractéristiques, que ce soit, par exemple, parce qu'on les a poussées du haut d'un immeuble et qu'elles ne peuvent pas contrôler leurs mouvements (elles sont *comme* des patients moraux) ou parce qu'on a mis dans leur café une drogue qui les rend folles (elles sont *temporairement* des patients moraux). Otsuka admet qu'un ours qui vous attaque est, en quelque sorte, un Agresseur innocent. Toutefois, dans ce cas, le philosophe estime que nous avons le droit de le tuer, car ce dernier n'est pas une personne.

La raison la plus simple pour laquelle vous êtes autorisé à tuer un agent légal qui se trouve être un grizzly est que vous êtes une personne humaine, [...] et une personne humaine a plus de valeur qu'un grizzly. Je pense que la même chose peut être dite en ce qui concerne une lutte entre une personne humaine normale et certains psychotiques. Un être humain normal a plus de valeur qu'un être humain qu'une maladie mentale a rendu de manière permanente incapable d'être un agent moral³⁴.

Otsuka ne définit pas ce qu'il entend par « personne », et peut-être qu'il se trompe sur le fait que l'ours ou que le malade mental ne sont pas des personnes. Mais, en fait, cela importe peu. Nous revenons ici aux questions de base concernant les droits des animaux, et nous avons postulé au départ que nous adhérons dans les grandes lignes à la théorie des droits de Regan. Nous pouvons donc adhérer à ce que dit Otsuka, à l'exception du dernier jugement rapporté ou, du moins, en modifiant quelque peu celui-ci.

Premièrement, en ce qui nous concerne, nous adhérons à l'idée qu'il ne faut pas nécessairement être un être humain moralement responsable de ses actes pour posséder des droits. Nous pouvons être un patient moral et posséder de tels droits, indépendamment de l'espèce à laquelle nous appartenons et pour autant que nous soyons, selon la terminologie de Regan, des sujets-d'une-vie. Deuxièmement, dans le cas qui nous occupe, nous opposons le droit à la vie de deux entités qui ont le *même statut moral*, à savoir, elles sont toutes deux des patients moraux. Peut-être, effectivement, que notre réponse sera différente si l'Agresseur innocent est un patient moral et que la victime est un agent moral. À choisir entre ces deux entités laquelle il

33. Otsuka, 1994, p. 74.

34. Otsuka, 1994, p. 92.

faut sauver, il est peut-être moralement justifié de préférer l'agent moral (bien que cela semble contredire la théorie de Regan, mais admettons). Toutefois, en ce qui concerne la prédation chez les animaux sauvages, nous devons savoir si nous avons le droit de tuer un patient moral pour en sauver un autre (ou si nous pouvons l'empêcher de tuer autrement qu'en le tuant — en le faisant fuir par exemple).

À ce stade, la question devient plus délicate, car celle à laquelle nous voulons répondre concerne les *animaux sauvages*, et notre réponse au cas de la prédation peut être sensiblement différente de notre réponse à d'autres cas où un patient moral agresse un autre patient moral. Imaginons que l'Agresseur innocent soit un être humain — appelons-le Allen — victime d'un trouble psychique incurable, qui agresse un autre malade mental — appelons-le Jack — possédant le même trouble. Supposons que j'aie la possibilité de ceinturer Allen et, ainsi, de l'empêcher de tuer Jack. Étant donné qu'Allen pourrait vivre sans tuer d'autres personnes, l'empêcher de tuer quelqu'un ne met pas sa vie en danger et ne viole ni son droit à ne pas être tué ni son droit à subvenir à ses besoins. Je viole son droit à la liberté de mouvement mais, dans cette situation précise, à choisir entre la liberté de mouvement d'Allen et la vie de Jack, il paraît légitime d'opter pour la vie de Jack. Ainsi, dans ce cas, il semble clair que j'ai la permission d'intervenir.

À l'inverse, pour survivre, le prédateur n'a à sa disposition que le meurtre. Or, face à cette situation, nous nous retrouvons à nouveau devant ce choix difficile: ou bien nous intervenons mais violons un droit (celui de subvenir à ses besoins) qui, s'il est systématiquement violé, mène à la mort, ou bien nous laissons mourir la proie. Comme nous l'avons vu, il est préférable, dans cette situation, même s'il ne s'agit pas d'un cas d'assistance à personne en danger mais d'Agresseur innocent, de laisser mourir plutôt que de provoquer la mort (directement ou indirectement)³⁵. Ainsi, s'il semble clair, dans le cas du malade mental que je peux ceinturer, que j'ai la permission d'intervenir pour l'empêcher de tuer, cela n'est plus le cas lorsque l'on se penche sur le cas de la prédation.

Qu'en est-il si la seule solution que j'ai pour sauver Jack (la victime malade mentale) est de tuer Allen (l'agresseur malade mental) d'un simple coup de feu? (Supposons qu'Allen tuera également sa victime d'un simple coup de feu.) Il semble, cette fois, que nous nous retrouvions dans la même situation que celle qui concerne la prédation. Étant un patient moral, Allen, en tant que tel, ne viole aucun droit, et je me trouve dans la situation suivante: ou bien je laisse se produire quelque chose de malheureux mais qui ne découle pas d'une violation de droits (et dont je ne suis pas responsable), ou bien je viole moi-même un droit majeur: le droit de ne pas être tué. Il semble donc que, dans ce cas, je n'ai pas le droit d'intervenir. On pourrait

35. J'ai également montré auparavant en quoi, au mieux, il était inutile d'un point de vue moral d'intervenir en faveur de la proie sans provoquer la mort du prédateur.

mettre en avant le fait qu'Allen, au contraire du prédateur, n'a pas besoin d'agresser d'autres personnes pour survivre et que cela nous autorise à le tuer si c'est là la seule possibilité que nous avons de l'empêcher de nuire. Même si je ne suis pas sûr que, dans cette dernière situation, cette caractéristique fasse une si grande différence entre les deux cas, je ne trancherai pas la question. Mais je peux effectivement admettre que les cas du malade mental et de la prédation ne sont pas totalement similaires du point de vue de la survie et de la nécessité de tuer, ce qui peut impliquer des jugements différents sur notre droit de tuer. En tous les cas, pour ce qui concerne la prédation, le jugement paraît clair : au regard des raisons invoquées, nous ne devons pas intervenir, ni en tuant le prédateur ni en le faisant fuir d'une façon ou d'une autre.

En conclusion de cette section, nous pouvons ajouter que, dans les cas de légitime défense, on pourrait admettre que si je ne suis pas *justifié* à tuer une Menace ou un Agresseur innocents, en revanche, je peux en être *excusé*. Comme l'explique Nicolas Tavaglione, « justifier un acte, c'est le tenir pour moralement non problématique. Excuser son auteur, c'est non pas considérer que l'acte était non problématique, mais considérer que son auteur ne mérite pas d'être blâmé pour l'avoir accompli³⁶ ». Ainsi, dans le cas où je tuerais une Menace ou un Agresseur innocents, on pourrait sans doute estimer que je peux être excusé pour autant que je les ai tués par instinct de survie, « si l'on imagine à quoi ressemblerait une humanité qui en serait privée ou si l'on imagine à quoi ressemblerait une théorie morale demandant aux agents de ne plus se soucier de leur propre survie³⁷ ». Bien entendu, comme on l'a vu avec le cas du Badaud innocent, nous ne pouvons pas systématiquement être excusés du fait que notre « instinct de survie » nous a « poussés » à tuer une autre personne pour survivre. Toutefois, on peut admettre qu'il y a des situations où

l'instinct de survie [est] à ce point sollicité qu'on ne peut raisonnablement attendre d'un agent placé [dans cette situation] qu'il s'interdise le seul moyen à sa portée pour sauver sa peau. L'acte défensif [...] n'est pas justifié par la légitime défense; mais il est entraîné par un motif qu'il serait injustifié de vouloir éliminer et qui fonctionne comme une source d'excuse complète³⁸.

En revanche, ce qui est valable pour les cas de légitime défense ne l'est plus en ce qui concerne les cas de défense d'un tiers. En effet, si, dans les cas de légitime défense, l'excuse provient de l'« instinct de survie », acceptable dans certaines circonstances, alors celui qui cherche à défendre un tiers ne peut pas être pareillement excusé s'il tue une Menace ou un Agresseur innocents (nous partons du principe que la personne défendue n'est pas un

36. Tavaglione, 2009, p. 16.

37. Tavaglione, 2009, p. 17.

38. *Ibid.*

proche du défenseur). Le défenseur pourrait trouver d'autres excuses, comme: « Je n'étais pas sûr que l'Agresseur soit innocent, mais j'étais sûr que la victime l'était et, dans le doute, il me semble préférable de secourir un tiers plutôt que de le laisser se faire tuer. » Toutefois, cette excuse n'est pas valable en ce qui concerne la prédation chez les animaux sauvages. Nous sommes en effet sûrs que le prédateur est innocent. Lorsqu'il s'agit de défendre un tiers qui se trouve être un animal sauvage nous ne sommes pas excusés par avance de tuer le prédateur ou de l'empêcher d'une autre façon de tuer sa proie lorsqu'il le fait pour se nourrir.

La question du nombre

Focalisons-nous sur l'exemple d'une lionne qui parvient à attraper une gazelle. Jusqu'à présent, j'ai soutenu que nous n'avons pas le droit de tuer ou de faire fuir la lionne afin de sauver la gazelle, car cela est plus grave d'un point de vue moral que de laisser la gazelle mourir, même si le phénomène de prédation fait entrer le témoin de la scène (à savoir l'être humain) dans un cas de défense d'un tiers. Toutefois, on pourrait estimer que laisser la lionne vivre est, en fait, plus grave d'un point de vue moral que de la tuer, dans la mesure où cette lionne ne tuera pas une, mais beaucoup d'autres proies. Autrement dit, laisser la lionne vivre, c'est autoriser un carnage³⁹. Ne pas tuer la lionne si j'en ai la possibilité constitue donc un mal plus grave que laisser la gazelle se faire tuer, car en refusant de tuer *un* animal (ici, la lionne), j'en condamne beaucoup d'autres (ici, les futures proies)⁴⁰. La question qu'il faut se poser est donc celle-ci: avons-nous la permission, voire le devoir, de violer un droit fondamental (celui de la lionne à ne pas être tuée) si c'est pour éviter de nombreux maux (non issus d'une violation de droits étant donné que la lionne, en tant que patient moral, ne viole à proprement parler aucun droit)? Une théorie des droits relativement stricte répondra par la négative.

Rappelons-nous que le droit d'un être à ne pas être tué ne peut pas être mis en rapport avec l'utilité que sa mort aura pour les autres. Rappelons-nous également que si nous avons estimé que nous n'avons pas la permission, dans le cas de défense d'un tiers, de tuer un Agresseur innocent, c'est parce que ce dernier ne viole pas de droits. Par conséquent, ce n'est pas parce que l'Agresseur innocent qu'est le prédateur risque de tuer plusieurs individus que cela nous autorise à le tuer en retour. Si le fait qu'il tue un être ne nous autorise pas à le tuer, alors le fait qu'il en tue cinq autres — voire

39. Je remercie François Jacquet d'avoir soulevé ce point.

40. Certes, la lionne chasse également pour d'autres. En tuant une gazelle, une lionne permet de nourrir les membres de sa troupe et, indirectement, des charognards. Toutefois, je doute que « le compte soit bon ». Pour vivre, un prédateur doit manger plus d'un herbivore dans sa vie. Ainsi, même si la lionne qui chasse permet de nourrir d'autres êtres qu'elle-même, il y aura toujours plus de proies tuées que de prédateurs vivants grâce à la chasse.

plus — ne nous autorise pas plus à le tuer. Ainsi, la question du nombre, dans le cas de la prédation, n'entre pas en considération.

Éradiquer la prédation ?

Il semble que, pris individuellement, le cas de prédation dont nous sommes témoins ne nous autorise pas à intervenir. On pourrait toutefois estimer qu'il est de notre devoir de tenter de réduire la prédation de manière globale, ce qui légitimerait une forme d'intervention sur le phénomène de prédation. Steve Sapontzis juge, par exemple, que nous avons l'« obligation morale de réduire les souffrances animales évitables et non justifiées⁴¹ ». De ce fait, nous avons, selon le philosophe, l'obligation de réduire la prédation tant que faire se peut. Sapontzis estime que, pour l'heure, il est plus urgent de s'occuper des maux que l'Homme inflige aux animaux non humains que du phénomène de prédation. Mais réduire la prédation chez les animaux non humains est néanmoins un objectif moral idéal qui est légitime et vers lequel nous devons tendre. Ainsi, celui qui partagerait les vues de Sapontzis pourrait suggérer la chose suivante :

J'admets, dans les cas exposés, que je ne dois pas intervenir quand je suis témoin de prédation chez les animaux sauvages. Mais il ne tient qu'à nous, par exemple, de nourrir le plus de prédateurs possible d'une part et, d'autre part, d'empêcher, tant que faire se peut, ceux qui bénéficient de nos « soins » de chasser. Ainsi, nous pourrions protéger les habituelles proies de la prédation sans provoquer, directement ou indirectement, la mort des prédateurs. Même s'il paraît aujourd'hui peu réalisable, nous avons ce devoir, lequel mènerait à une situation plus satisfaisante et qui serait en accord avec les droits des animaux.

Effectivement, dans mes expériences de pensée, je n'ai pas, dans mon sac, de nourriture que je pourrais donner à la lionne (qu'elle soit faible ou vigoureuse). Si j'avais dans ma voiture une carcasse (imaginons que j'aie trouvé l'animal mort sur ma route et que je l'aie pris pour l'examiner), j'aurais peut-être l'obligation de la donner à la lionne. Ainsi, je sustenterais la lionne et sauverais une gazelle de manière absolue — ce serait un repas de moins pour lequel la lionne devrait tuer. Je ne ferais pas que *repousser* le moment où elle tuera.

Toutefois, en admettant que cela soit possible — ce qui est peu évident —, nourrir soi-même le maximum de prédateurs sauvages de manière à ce qu'ils ne mangent plus leurs proies habituelles amène d'autres problèmes qui semblent insolubles. Premièrement, nous devrions nourrir tous ces prédateurs sans tuer d'autres animaux, c'est-à-dire que nous devrions les rendre végétariens. En effet, à quoi cela sert-il d'empêcher les prédateurs de tuer si c'est pour que nous le fassions, nous ? Mais il faut bien admettre que rendre

41. Sapontzis, 1996.

végétarien un prédateur sauvage semble être une tâche particulièrement ardue, voire impossible à bien des égards. Deuxièmement, en admettant qu'il soit possible de rendre de nombreux prédateurs végétariens (sans que cela ne constitue un mal fondamental à leur égard), force est de reconnaître que le nombre d'herbivores augmenterait de ce fait de façon conséquente. Nous serions alors certainement dans l'obligation de « réguler » la population des herbivores, autrement dit de tuer certains spécimens, ce qui, une fois de plus, semble absurde, puisque c'est précisément ce que nous voulons éviter⁴².

Cependant, est-il vrai que n'avons-nous pas la possibilité de nourrir nous-mêmes les prédateurs sans pour autant devoir les rendre végétariens *et* sans engendrer la mort d'autres animaux ? Et est-il vrai que nous ne pouvons pas réguler la population des herbivores autrement qu'en les tuant ? Après tout, des chercheurs ont réussi à produire de la viande *in vitro*. De plus, on pourrait envisager de produire et de faire avaler d'une manière ou d'une autre des pilules contraceptives aux herbivores afin de prévenir leur surpopulation⁴³. Malheureusement, aussi bien la viande de synthèse que les pilules contraceptives pour animaux sont encore loin, à l'heure actuelle, de constituer des produits satisfaisants pour ces derniers, de même qu'elles sont loin de pouvoir être produites à grande échelle. Le jour où ce sera le cas, nous pourrions à nouveau réfléchir à la question de la prédation. Toutefois, ce jour n'étant pas encore arrivé — et il n'est pas certain qu'il arrivera —, les problèmes qui consistent à rendre un prédateur végétarien ainsi que celui de réguler la surpopulation des herbivores autrement qu'en les tuant restent d'actualité⁴⁴. Tant que ces problèmes ne seront pas résolus, nous devons laisser la prédation chez les animaux sauvages se faire.

Conclusion

Résumons notre parcours. L'idée de départ était que certains critiques de la théorie des droits des animaux pouvaient arguer qu'une telle théorie, appliquée au phénomène de prédation chez les animaux sauvages, menait à des conséquences absurdes. Toutefois, la réponse apportée par Regan à cette critique était problématique en ce qui concerne le devoir d'assistance à personne en danger généralement accepté. Ainsi, nous nous trouvions devant ce dilemme apparent : ou bien la théorie des droits de Regan menait à des conséquences absurdes, ou bien elle était problématique pour le devoir d'as-

42. Un dernier argument serait qu'on peut douter du fait que contrôler à ce point la nature soit souhaitable, mais il concerne plus l'éthique environnementale que la question des droits des animaux, raison pour laquelle je ne le traite pas ici.

43. Merci à François Jacquet et Enrique Utria d'avoir attiré mon attention sur ces points.

44. Le but d'éradiquer la prédation étant d'éviter de laisser mourir des animaux, la solution de rechange qui consisterait, non pas à tuer les herbivores en surnombre, mais à les laisser mourir à la suite de l'inévitable rareté des ressources n'est pas plus satisfaisante.

sistance. J'ai tenté de montrer dans un premier temps comment nous pouvons sauver la théorie de Regan sans que celle-ci soit problématique pour le devoir d'assistance. Il est généralement admis qu'il est plus grave de provoquer (directement ou indirectement) la mort de quelqu'un qui serait resté en vie sans notre intervention que de laisser mourir quelqu'un en péril indépendamment des actes que nous avons accomplis. Si j'ai le choix entre sauver Jack (en péril indépendamment des actes que j'ai accomplis) mais, par voie de conséquence, provoquer la mort d'Allen (qui serait resté en vie sans mon intervention), ou laisser Jack mourir, on jugera généralement qu'il est préférable de laisser mourir Jack. Par analogie, la prédation est un cas où il est préférable d'un point de vue moral de laisser mourir la proie plutôt que de tuer ou de provoquer indirectement la mort du prédateur⁴⁵.

Dans un deuxième temps, j'ai tenté de répondre à l'argument qui veut que la prédation soit moins un cas d'assistance à personne en danger qu'un cas de défense d'un tiers qui, lui, nous amène à penser qu'il peut être justifié de tuer plutôt que de laisser mourir. Toutefois, il existe plusieurs cas de défense d'un tiers et, en suivant Otsuka, j'ai montré que le phénomène de prédation, qui s'apparente au cas dit de l'Agresseur innocent, ne justifie pas le fait de tuer (ni d'intervenir d'une autre façon pour empêcher le prédateur de tuer). En effet, les prédateurs n'ayant que ce moyen pour survivre, nous n'avons pas le droit de les tuer ou de les empêcher par tout autre moyen de tuer leurs proies lorsqu'ils le font afin de subvenir à leurs besoins. Le prédateur est un patient moral, sujet-d'une-vie, possédant certains droits qu'il est pire de violer (directement ou indirectement) plutôt que de le laisser tuer un autre animal, lui aussi patient moral.

Enfin, j'ai tenté de montrer d'une part que la question du nombre n'entrait pas en jeu dans les cas de prédation. Même si tuer la lionne permettrait d'éviter la mort de nombreuses proies, nous avons l'obligation de respecter son droit à ne pas être tuée. D'autre part, j'ai tenté de montrer qu'éradiquer la prédation de manière globale n'était pas souhaitable au regard des nombreux problèmes — dans une large mesure insolubles — qu'un tel idéal soulève — en tout cas à l'heure actuelle.

Pour conclure, je tiens à souligner une fois de plus que le présent article ne répond pas à toutes les questions que soulèvent la prédation ou la défense d'un tiers. Les conclusions concernant la prédation sont peut-être différentes de celles qui adviennent si nous devons choisir entre tuer un *patient* moral (agresseur) et laisser mourir un *agent* moral (victime). De la même façon, elles sont peut-être également différentes si le patient moral qui en agresse un autre le fait alors (1) qu'il n'en a pas besoin pour survivre; ou (2) que l'empêcher de tuer un autre patient moral ne viole pas ses droits; ou (3) que

45. Bien entendu, de la même façon, il est préférable de laisser s'échapper la proie plutôt que de provoquer sa mort, quitte à ce que le prédateur meure de faim. Même si je ne le préciserai plus, cette conclusion découle logiquement du raisonnement défendu jusqu'ici.

l'empêcher de tuer un autre patient moral ne viole qu'un droit mineur en comparaison du droit de la victime à ne pas être tuée. Par exemple, j'ai certainement la permission d'empêcher, en le ceinturant, un malade mental de tuer un autre malade mental, étant donné que la nécessité de survivre ne motive pas son agression. Si je n'ai pas d'autre moyen que de le tuer pour l'empêcher de tuer, il est également possible que, finalement, j'aie le droit de le faire, étant donné qu'il ne s'agit pas d'un cas où le malade agresse par nécessité⁴⁶. Enfin, l'article n'aborde pas la question de la prédation chez les animaux domestiques⁴⁷. Toutes ces questions restent pour l'heure ouvertes. J'ai uniquement cherché à montrer qu'il ne faut pas intervenir pour empêcher la prédation chez les *animaux sauvages*, (1) sans que cela ne soit problématique pour la théorie des droits de Regan, (2) sans que cela ne soit problématique pour le devoir d'assistance généralement accepté, et (3) en étant en accord, en tout cas, avec une théorie de défense d'un tiers. Même si, dans ce dernier cas, les conclusions d'Otsuka sont au premier abord contre-intuitives et qu'il ne s'agit peut-être pas de la théorie « généralement acceptée » mais de celle qui, après réflexion, semble être la plus juste.

Bibliographie

- Jamieson, Dale. « Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights », *Ethics*, Vol. 100, N° 2, 1990, p. 349-362.
- Otsuka, Michael. « Killing the Innocent in Self-Defense », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 23, N° 1, 1994, p. 74-94.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1983.
- Sapontzis, Steve F. « Faut-il sauver le lièvre du renard ? », *Les cahiers antisépécistes*, n° 14, 1996, URL : www.cahiers-antisepécistes.org.
- Tavaglione, Nicolas. *Le dilemme du soldat. Guerre juste et prohibition du meurtre*, Genève, Labor et Fides, 2005.
- . « La résurgence du pion. Individualisme moral, légitime défense et guerre juste », *Igitur- Arguments philosophiques*, vol. 1, n° 1, p. 1-21, 2009, URL : <http://www.igitur.org>.
- Thomson, Judith Jarvis (1991). « Self-Defense », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, N° 4, p. 283-310.

46. Sur ce dernier point, comme je l'ai déjà dit, je suis plutôt sceptique, mais comme l'article ne permet pas tout à fait de trancher la question, je laisse cette dernière ouverte.

47. Il semble toutefois, après ce que nous venons de dire, que, par exemple, j'ai le devoir d'empêcher mon chat de chasser, dans la mesure où (1) il n'est pas nécessaire pour sa survie de chasser (c'est moi qui le nourris) ; et (2) que l'empêcher de chasser (tant que, pour ce faire, je ne le tue pas) ne viole pas un de ses droits ou, à la limite, viole un droit mineur en comparaison du droit de la proie à ne pas être tuée.

Qu'est-ce que le suffisantisme ?

Axel Gosseries

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007460ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007460ar>

[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

Gosseries, A. (2011). Qu'est-ce que le suffisantisme ? *Philosophiques*, 38 (2), 465–491. <https://doi.org/10.7202/1007460ar>

Résumé de l'article

La présente contribution vise à offrir au lecteur une présentation de la doctrine suffisantiste de la justice, de ses justifications générales et spécifiques et de son articulation possible avec d'autres théories de la justice. Elle explore certains aspects plus particuliers tels que la place de la responsabilité en son sein, son applicabilité au domaine intergénérationnel ou son positionnement par rapport à la question des « vies-complètes ». Elle montre aussi en quoi, quelles que soient les faiblesses possibles de cette doctrine, elle présente des caractéristiques la rendant non redondante, en particulier par rapport à l'égalitarisme du leximin.

Qu'est-ce que le suffisantisme?

AXEL GOSSERIES*

Fonds de la recherche scientifique (FRS-FNRS) et Université de Louvain (UCL),
Chaire Hoover d'éthique économique et sociale
Axel.gosseries@uclouvain.be

RÉSUMÉ. — La présente contribution vise à offrir au lecteur une présentation de la doctrine suffisantiste de la justice, de ses justifications générales et spécifiques et de son articulation possible avec d'autres théories de la justice. Elle explore certains aspects plus particuliers tels que la place de la responsabilité en son sein, son applicabilité au domaine intergénérationnel ou son positionnement par rapport à la question des «vies-complètes». Elle montre aussi en quoi, quelles que soient les faiblesses possibles de cette doctrine, elle présente des caractéristiques la rendant non redondante, en particulier par rapport à l'égalitarisme du leximin.

ABSTRACT. — This paper aims at presenting sufficientarianism, its justifications, specificities and the ways in which it can be combined with other theories of justice. We also explore more specific dimensions such as the place of responsibility-sensitivity, the doctrine's application to the intergenerational realm or its interest for «complete-life» questions. We show to what extent, despite some weaknesses, it is not redundant when compared to or combined with leximin egalitarianism.

MOTS-CLÉS: suffisantisme, leximin, Rawls, vies complètes, générations, justice globale, égalitarisme, prioritarisme, responsabilité.

1. Introduction

Dans le paysage bariolé des doctrines politiques, le *suffisantisme* a peu à peu acquis sa place au soleil parmi les théories de la justice distributive. «Equality as a Moral Ideal» (1987) de Harry Frankfurt peut être considéré comme un point de repère dans la littérature sur cette doctrine. Nous ne tenterons pas d'établir ici qui en seraient précisément les précurseurs. Nous n'essayerons pas non plus de rattacher chacune des formes discutées ci-après à un auteur particulier. On en trouve des versions chez Locke¹, et plus récemment Rawls — de façon très explicite² —, Sen-Nussbaum³,

* Je tiens à remercier R. Arneson, D. Attas, B. Baertschi, Y. Benbaji, W. Blackorby, K. Bykvist, P. Casal, R. Crisp, D. Halliday, M. Rügger, Ph. Sanchez, L. Simeone, P. Vallentyne ainsi que deux lecteurs anonymes de la revue. Cet article a bénéficié du financement du projet ARC 09/14-018 «sustainability» (Communauté française de Belgique).

1. Locke (1690, 1st Treatise, § 45-46). Voir aussi Attas (2009).

2. Voir la discussion détaillée de Casal (2007, dernière section).

3. Nussbaum (2006, 71) («[...] my approach uses the idea of a *threshold level of each capability*, beneath which it is held that truly human functioning is not available to citizens; the social goal should be understood in terms of getting citizens above this capability threshold. (That would not be the only important social goal: in that sense I am only to provide a partial

Walzer⁴, Crisp... Ce qui nous intéresse dans la présente contribution, ce n'est donc pas l'inscription de la doctrine dans l'histoire de la pensée. Il s'agit plutôt d'en exposer la logique interne, de comprendre ce qui peut la motiver et d'identifier les formes qu'elle est susceptible de revêtir. Nous tenterons donc d'en mettre en évidence les principales dimensions, d'en souligner les vertus et difficultés, et d'en explorer certaines propriétés moins souvent discutées.

Nous procéderons en quatre temps. Nous identifierons d'abord la caractéristique centrale du suffisantisme, à savoir l'idée d'un seuil de suffisance (sect. 2). Nous nous intéresserons ensuite à diverses raisons, tantôt générales (sect. 3), tantôt propres à un domaine particulier (sect. 4) de défendre le suffisantisme contre d'autres théories de la justice. Nous examinerons comment le suffisantisme peut se combiner avec ces autres doctrines de manière générale (sect. 5) et sous un angle particulier (sect. 6). Nous terminerons par l'examen de quelques critiques possibles de la doctrine (sect. 7).

2. Le seuil de suffisance

Toute théorie de la justice distributive vise *autant* à identifier ce que nous *devons* à autrui que ce que nous ne lui devons *pas*. En ce sens, une doctrine de ce type vise nécessairement à définir le point à partir duquel il est possible de dire que nous en avons *fait assez* pour nos semblables. Le suffisantisme n'échappe pas à cet objectif. Cependant, ce qui le caractérise réside dans sa manière particulière d'identifier le point où nous en avons fait assez. Il considère que les titulaires d'obligations distributives en ont *fait assez* à partir du moment où chacun des bénéficiaires potentiels *a assez*. Et ce « avoir assez » n'est pas défini en termes relatifs (« Tiago a assez *par rapport* à Gilles »). Il l'est par rapport à un seuil absolu, typiquement exprimé en termes de *besoins de base* (« Tiago et Gilles disposent d'assez de moyens pour satisfaire leurs besoins de base respectifs »).

Comparons trois théories distributives, en laissant de côté la possibilité de caractériser le suffisantisme comme une version d'une théorie *agrégative*⁵. Selon la première théorie distributive envisagée, un monde dans lequel les inégalités pertinentes sont plus réduites est un monde meilleur, *ceteris paribus*. Qualifions une telle approche d'*égalitarisme classique*. Ce qui compte, c'est l'*écart* qui sépare Gilles et Tiago, selon la métrique pertinente (par exemple : les chances de bien-être).

Pour une deuxième approche, ce qui compte plutôt, c'est d'améliorer le sort du plus défavorisé, même si c'est au prix de plus grandes inégalités. Bien souvent la réduction des inégalités engendre mécaniquement une

and minimal account of social justice»..) Voir aussi sur Sen-Nussbaum: Arneson (2005); Vallentyne (2010, sect. 3).

4. Arneson (2002).

5. Voir Crisp (2003, 757-758), Benbaji (2005, 331) et *infra* sect. 5.

amélioration du sort du plus défavorisé. Mais ce n'est pas toujours le cas. Il existe en effet un nombre significatif de situations où une politique laissant les inégalités s'accroître peut permettre aussi d'améliorer le sort des moins bien lotis. Pensons par exemple aux politiques incitatives (baisse de la taxation des hauts revenus, possibilité de breveter une invention, etc.). Si certaines conditions sont satisfaites, elles peuvent effectivement rendre la situation des plus défavorisés meilleure qu'en l'absence de telles politiques. Car les incitants jouent sur la taille du gâteau, ce qui fait que même s'il est divisé de façon plus inégale, les plus petites parts du plus grand gâteau peuvent s'avérer plus grandes que celles moins inégalement réparties du petit gâteau. La logique à l'œuvre dans cette seconde théorie distributive de la justice est centrale dans le principe de différence de Rawls⁶. On peut la caractériser comme un *égalitarisme du leximin* (ou égalitarisme *leximinien*). Nous reviendrons sur ce terme. Ce qui compte ici, c'est que Tiago se retrouve dans une situation améliorée, même s'il reste moins favorisé que Gilles, voire que leur écart s'en est accru.

Enfin, la troisième approche — *suffisantiste* cette fois — se préoccupe du fait que chacun de nous soit en mesure d'atteindre un seuil minimal. Au-delà de ce seuil, ou bien il n'y aurait plus d'obligations de justice supplémentaire, ou bien les obligations de justice changeraient de nature. C'est cette intuition d'un seuil de suffisance qui est centrale pour le suffisantiste. Si, pour l'égalitarisme classique, on se préoccupe de réduire l'écart séparant Tiago et Gilles, et si, pour l'égalitarisme leximinien, on tente d'améliorer le plus possible la situation du plus défavorisé en termes *absolus*, dans le cas du suffisantisme, on vise à améliorer la situation du moins bien loti en termes absolus jusqu'à un certain *seuil*. Il est bien différent de se demander si quelqu'un a *moins que quelqu'un d'autre*, s'il pouvait avoir *plus qu'il n'a en termes absolus*, eu égard à la situation de son voisin, ou s'il a simplement *trop peu en termes absolus*⁷. Ainsi, plutôt que d'en appeler à une *maximisation* du niveau de ceux qui sont au bas de l'échelle (*maximin* ou *leximin*), le suffisantiste exige la *satisfaction* d'un niveau minimum. On pourrait le désigner comme un égalitarisme du *satismín* (ou égalitarisme *satismínien*)⁸.

6. Pour une bonne discussion : Van Parijs (2003).

7. Casal (2007, 304).

8. Ajoutons deux précisions terminologiques importantes. *Primo*, « min » ne revêt pas la même signification dans « satismín » que dans « maximin/leximin ». Dans le premier cas, ce suffixe renvoie à un niveau minimal à atteindre. Dans l'autre, il fait référence à la position plus défavorisée du ou des individus concernés. *Secundo*, le « lex » de « leximin » est trompeur sur la spécificité du leximin par rapport au maximin et au satismín. « Lex » renvoie à l'idée de priorité lexicographique (d'une préoccupation pour les plus défavorisés par rapport à des préoccupations d'efficience par exemple). Or une telle priorité peut être présente tout autant dans le cas du maximin ou du satismín. Ce qui caractérise plus spécifiquement le leximin par rapport au maximin, c'est par contre son caractère itératif, séquentiel, à savoir le fait de s'intéresser d'abord au sort du plus défavorisé, puis du second plus défavorisé, etc. « Iteramin » serait donc plus approprié que « leximin ».

En réalité, on peut estimer que la version la plus commune du suffisantisme consiste en une forme *plafonnée* d'égalitarisme leximinien. Ce qui appelle les remarques suivantes. D'abord, il serait possible de proposer également une version suffisantiste de l'égalitarisme *classique* — plutôt que *leximinien*. Elle se contenterait d'une réduction des inégalités jusqu'à un certain degré. Et il serait aussi concevable de donner une version suffisantiste d'une théorie agrégative telle que l'utilitarisme. Nous y reviendrons plus loin (section 5). Ensuite, si dans la citation qui suit, Harry Frankfurt considère clairement le suffisantisme comme une solution de remplacement à l'égalitarisme classique, il n'envisage pas l'autre solution à ce dernier, à savoir l'égalitarisme leximinien: « En ce qui concerne la distribution des actifs économiques, ce qui *est* important du point de vue de la moralité, ce n'est pas que chacun aie la *même* chose mais que chacun aie *assez*⁹. »

De plus, nous ne prétendons pas ici — à travers l'idée de seuil — avoir épuisé les caractéristiques d'une théorie suffisantiste. Dans le cadre de la présentation des justifications possibles de la théorie, et dans le cadre de la discussion ultérieure, nous reviendrons sur d'autres caractéristiques importantes du suffisantisme: le degré auquel il renonce à mobiliser un concept de responsabilité, la manière dont il envisage le problème des vies complètes et le caractère non cléronomique¹⁰ de son application au contexte intergénérationnel.

Par ailleurs, il se peut qu'afin de garantir la capacité de chacun à atteindre un seuil défini au départ en termes *absolus*, l'on soit amené *en pratique* à prendre en considération les niveaux *relatifs* de richesse. Dans une économie de marché, la richesse relative affecte la capacité de chacun à s'approprier des biens déterminés. Il importe de voir cependant que cela n'implique pas nécessairement que l'*objectif* de justice lui-même ait trait à la position *relative* des personnes.

Enfin, l'égalitarisme du *leximin* jouera un rôle important dans l'argumentation ci-après. Puisque le suffisantisme peut être décrit comme une forme plafonnée d'égalitarisme leximinien, cela suscitera plus loin la question de son caractère potentiellement redondant. Il importe donc de bien saisir deux des caractéristiques du *leximin*. D'abord, le *leximin* est une version séquentielle du *maximin*. Il s'agit d'une amélioration par Sen de la formulation de Rawls qui offre une traduction plus satisfaisante de l'intuition sous-jacente au principe de différence¹¹. En effet, dans le cas du *maximin*, on se focalise sur l'amélioration du sort de l'individu ou du groupe le plus défavorisé et on évalue les états du monde sous cet angle. Mais s'il existe de bonnes raisons d'accorder une priorité au sort du plus défavorisé, il en existe de presque aussi fortes de se préoccuper du sort du second (individu ou

9. Frankfurt (1987, 21) (notre traduction).

10. Voir infra section 4.

11. Sen (1970, 138, note 12). Pour une présentation compacte: Arnsperger & Van Parijs (2000, 63).

groupe) plus défavorisé. Et il existe des situations où deux mondes possibles présentent des plus défavorisés dont la situation est identique, mais où le second plus défavorisé est dans une situation bien meilleure que le second plus défavorisé dans l'autre monde. Le *maximin* sera *indifférent* entre ces deux mondes alors que le *leximin* choisira logiquement celui de ces deux mondes où le second plus défavorisé est dans une situation meilleure que le second plus défavorisé dans l'autre monde.

D'autre part, il importe de ne pas confondre l'égalitarisme leximinien et le prioritarisme, ce dernier étant discuté par exemple dans le célèbre article de Parfit « Equality and Priority¹² ». Dans le cas du prioritarisme, on se situe dans le cadre d'une théorie agrégative qui surpondère les gains marginaux de bien-être dont seraient bénéficiaires les plus défavorisés. La théorie de base reste agrégative, se préoccupant typiquement de la maximisation du bien-être *total*. Mais elle est modifiée par l'introduction d'une certaine importance morale accordée aux plus défavorisés. On maximise donc le bien-être total sous contrainte. À l'inverse, dans le cas de l'égalitarisme du leximin, on se situe au départ dans le cadre d'une théorie dont la préoccupation centrale est au contraire *distributive*, et on s'écarte de l'idée d'égalité lorsque l'on montre que sa poursuite ne bénéficie pas au plus défavorisé. Il se peut que l'on puisse façonner le prioritarisme et l'égalitarisme leximinien de telle sorte qu'ils aient exactement les mêmes propriétés. Mais leur philosophie de départ est respectivement agrégative et distributive.

3. Pourquoi être suffisantiste?

Il existe une série de raisons pour lesquelles l'on peut vouloir défendre le suffisantisme. Ces différences de justification se traduisent ensuite en formes de suffisantisme particulières, que nous examinerons plus loin (sect. 5). Le suffisantiste est généralement présenté par ses défenseurs comme une solution de remplacement à ce que nous avons appelé l'égalitarisme *classique* — la citation de Frankfurt reprise plus haut en témoigne. Il importe cependant de saisir que la raison pour laquelle l'égalitarisme classique serait insatisfaisant peut varier d'un auteur à l'autre¹³. Nous allons pointer ici quatre raisons différentes et générales de vouloir s'en écarter. Elles peuvent être mobilisées séparément ou conjointement.

Frankfurt écrit: « Si chacun avait assez, la question de savoir si quelqu'un a plus que les autres serait sans conséquence morale¹⁴. » Ici, c'est directement la préoccupation pour l'égalité qui est visée. C'est une première raison de vouloir rejeter l'égalitarisme classique. Cela signifie que l'égalité comme telle — en ce qui concerne les moyens matériels d'existence — serait sans importance morale, du moins au-dessus du seuil de suffisance. L'intuition

12. Parfit (1997).

13. Voir Frankfurt (1987), Nussbaum (1992), Crisp (2003), Casal (2007, 323-326).

14. Frankfurt (1987, 21) (notre traduction).

sous-jacente peut être éclairée en prenant pour point de départ le cas de *l'inégalité entre millionnaires*. L'on peut considérer que l'égalité économique entre millionnaires importe moins que l'égalité économique entre deux personnes de revenu moyen¹⁵. Et cela, même un égalitariste pourrait l'accepter. Mais Frankfurt va plus loin. L'inégalité économique, qu'elle soit entre millionnaires ou non, serait sans importance morale *aucune*, pour autant que chacun *ait assez* au sens suffisantiste du terme. Lorsque telle est la justification du suffisantisme, l'on conçoit aussi facilement que cela affectera la possibilité de combiner une préoccupation suffisantiste de justice jusqu'au seuil de suffisance avec une autre préoccupation de justice au-delà de ce seuil.

Soulignons cependant une ambiguïté. Si l'égalité au-delà du seuil de suffisance n'importe pas, c'est potentiellement pour deux raisons différentes. *Ou bien*, c'est l'égalité comme telle, en dessous ou au-dessus du seuil qui n'importe pas. Mais dans ce cas, il faudrait voir si l'on est également prêt à traiter la question des inégalités *sous* le seuil avec indifférence. La citation reprise ci-avant n'est pas totalement explicite sur l'importance de l'égalité *en dessous* du seuil. *Ou bien*, l'on serait suffisantiste parce que toute richesse qui viendrait en sus du seuil serait sans importance, par exemple parce qu'elle ne contribuerait en rien à rendre les gens plus heureux ou à donner plus de sens à leur existence. Ce qui laisserait penser que l'égalité sous le seuil pourrait continuer à importer, mais aussi que le seuil de suffisance dans cette optique ne peut probablement pas être situé trop bas, et certainement pas entendu au sens d'un simple seuil de subsistance.

Envisageons une deuxième raison possible de vouloir renoncer à l'égalitarisme classique. Il s'agit cette fois de voir dans le suffisantisme une manière d'éviter ou de réduire le domaine de ce que l'on appelle le *nivellement par le bas*. Dans le langage courant, on a probablement tendance à étendre le champ de cette expression pour recouvrir le fait que la redistribution soit susceptible de réduire le niveau *moyen* de richesse. Dans la littérature philosophique, le terme est entendu dans le sens plus étroit. On parlera de « nivellement par (ou vers) le bas » lorsque la redistribution dégrade la situation de certains *sans* améliorer celle de personne. Bien sûr, dans bien des cas, le seul fait de réduire les inégalités améliore le sort du plus défavorisé — par exemple en cas de forte sensibilité à la richesse relative. Mais il est des situations — fussent-elles hypothétiques — où ce n'est pas le cas. Par exemple, dans une société sans ophtalmologues, où la situation de tous serait égale sous toutes les dimensions pertinentes, sauf sous l'angle de la vue, la seule manière de réduire les inégalités entre un borgne et ses concitoyens bien voyants serait de crever un œil à chacune des personnes non borgnes¹⁶. Cela ne bénéficierait en principe à personne.

15. Voir Casal (2007, 310 s. et en particulier 311).

16. Notez que si l'on envisage non plus un monde existant et un monde possible, mais deux mondes possibles, on retombe sur la discussion présentée plus haut, relative aux cas où

Lorsqu'une plus grande égalité ne peut être atteinte qu'au prix d'une dégradation du sort des mieux lotis *sans* pour autant que le niveau absolu du moins bien loti n'en soit aucunement amélioré, l'égalitariste classique acceptera le nivellement par le bas. Or comment un tel monde plus égal pourrait-il être un monde meilleur s'il n'est meilleur *pour personne*, et pire pour certains? Une telle recommandation est donc considérée par beaucoup comme absurde. Elle justifie un rejet de l'égalitarisme classique pour une raison distincte de la première pointée plus haut. Le suffisantisme échappe quant à lui au nivellement par le bas. Il importe néanmoins de souligner deux choses. D'abord, le nivellement par le bas peut ressurgir sous des formes moins préoccupantes si le suffisantiste adopte une théorie combinée qui se limite à repousser l'égalitarisme classique au-delà du seuil, sans l'abandonner totalement. Ensuite — et surtout —, l'égalitarisme leximinien échappe autant que le suffisantisme à l'objection du nivellement par le bas. Nous y reviendrons.

Ainsi, on peut souhaiter rejeter l'égalitarisme classique parce qu'on considère la préoccupation pour l'égalité comme non pertinente, fût-ce à partir d'un certain niveau de richesse. On peut vouloir aussi le rejeter parce qu'on considère absurde le nivellement par le bas auquel il conduit. Il existe cependant une troisième raison possible de vouloir rejeter l'égalitarisme, qu'il soit classique aussi bien que leximinien cette fois. Cette objection consiste dans le fait que ces théories distributives accorderaient un poids insuffisant à des préoccupations agrégatives, aux questions d'efficience. On notera que cette préoccupation est déjà plus présente dans l'égalitarisme leximinien que dans sa version classique. En effet, le premier accorde déjà un poids certain à la question de l'efficience, pour autant du moins que les gains d'efficience puissent bénéficier aux plus défavorisés — typiquement par des mécanismes de fiscalité redistributive. D'aucuns estimeront cependant que cela reste insuffisant et que même le leximin accorde une importance démesurée aux bénéfices pour les plus défavorisés, au détriment de bénéfices bien plus significatifs au profit de ceux qui ne sont pas les plus défavorisés.

La métaphore du *seau percé* permet d'illustrer cette idée¹⁷. Pour un égalitariste classique ou leximinien, une politique consistant à prélever 100 litres dans la piscine d'un millionnaire pour permettre à une famille de travailleurs pauvres de disposer de 10 litres pour faire leur vaisselle ira certainement dans le bon sens, même si 90 litres sont perdus en cours de route parce que les seaux d'eau sont percés. Il existe différentes manières de

accroître les inégalités peut bénéficier au plus défavorisé. Il ne s'agit pas d'une situation où viser plus d'égalité dégrade le sort d'au moins une personne sans améliorer celui d'aucune autre. Il s'agit plutôt d'un cas où viser plus d'égalité dégrade le sort du plus défavorisé lui-même, en sus de dégrader celui d'autres.

17. Okun (1975, chap. 4).

répondre à la problématique du seau percé. On peut vouloir donner un certain poids à l'efficiencia en pondérant la préoccupation égalitariste classique ou leximinienne. Le bénéfice pour le plus défavorisé aura priorité pour autant qu'il n'engendre pas un coût jugé démesuré pour les contributeurs nets. On renoncera dans un tel cas à une stricte priorité lexicographique de l'exigence suffisantiste¹⁸. Or une telle priorité est en principe un élément central d'une doctrine suffisantiste.

Alternativement, on peut aussi vouloir répondre à la préoccupation sous-jacente à la métaphore du seau percé en combinant par exemple une théorie suffisantiste qui ne se préoccupe d'efficiencia que si elle contribue à la satisfaction des besoins de base de chacun avec, au-dessus du seuil, une théorie strictement agrégative — par exemple un utilitarisme préférentialiste standard —, ou du moins avec une théorie qui accorde un poids significatif aux questions d'efficiencia. Nous reviendrons sur cette combinaison plus loin (sect. 5).

Il existe enfin une quatrième raison générale qui — comme pour la première et la troisième —, prône que l'on s'écarte de l'égalitarisme tant dans sa forme classique que leximinienne — au profit du suffisantisme. Elle a trait non plus à la non-pertinence d'une préoccupation pour l'égalité, ni à la volonté d'échapper, fût-ce partiellement, au nivellement par le bas, ni même au souci d'accorder un poids plus important aux questions d'efficiencia. Il s'agit plutôt ici d'accorder un poids différent à la question de la *responsabilité*. Envisageons à titre d'illustration une théorie égalitariste telle que celle de Dworkin¹⁹. Sans entrer dans les détails, on peut dire qu'une telle théorie tente d'inscrire au cœur de l'idéal égalitariste une préoccupation pour la responsabilité. Cela se traduit à travers la distinction « choix/circonstance » qui se répercute sous la forme de deux principes de justice. Si je subis un désavantage en raison de circonstances indépendantes de ma volonté, il appartient à la société dans son ensemble de compenser ce désavantage. Pensons au fait de naître au cœur d'une société extrêmement pauvre ou avec un bagage génétique particulièrement défavorable. Par contre, si le désavantage qui est le mien résulte de choix que j'ai effectués, la société ne me devrait rien et j'aurais à prendre en charge les coûts qui en résultent. Pensons au cas souvent invoqué d'un handicap résultant de la pratique d'une activité de loisir dangereuse. L'égalitariste (classique ou leximinien) visera alors à lutter contre et/ou à compenser uniquement les désavantages résultant des *circonstances* des personnes.

L'inscription d'une telle préoccupation pour la responsabilité au cœur de l'égalitarisme — classique ou leximinien — peut être critiquée pour des raisons diverses. On peut trouver la distinction « choix-circonstance » inutilisable en pratique. On peut la considérer comme inappropriée à la définition

18. Voir infra l'argument de Widerkwist dans la section 7.

19. Dworkin (2000).

d'un espace dans lequel les personnes contributrices potentielles devraient être libres d'utiliser les ressources qui leur restent. On peut aussi estimer que ses implications sont parfois trop rudes, même si elles sont généralement acceptables. On peut enfin trouver le concept de responsabilité lui-même philosophiquement problématique. Ce qui est en jeu ici est donc la question de savoir si la métrique de l'égalitarisme (« égalité *de quoi?* ») doit être sensible à la question de la responsabilité.

En principe, le suffisantiste pourrait lui aussi recourir à une métrique sensible à la responsabilité. On pourrait par exemple garantir que chacun bénéficie des moyens nécessaires à la satisfaction de ses besoins de base, pour autant que son incapacité à y pourvoir ne soit pas de sa responsabilité²⁰. Force est cependant de constater que la métrique généralement adoptée par les suffisantistes ne se préoccupe *pas* des raisons pour lesquelles les personnes se retrouvent en dessous du seuil de suffisance. Pour en donner une illustration pratique — et un peu approximative — si l'octroi d'allocations de chômage est généralement conditionné au fait que le demandeur d'emploi fasse l'effort de chercher un emploi, l'octroi d'un revenu minimum n'est généralement pas conditionné au fait que la personne concernée soit ou non *responsable* de sa situation.

Une dernière chose sur la question de la responsabilité. Nous venons de voir qu'une des raisons de privilégier le suffisantisme aurait trait à une insatisfaction par rapport à la dimension « responsabilité » présente dans la métrique d'un certain nombre de théories égalitaristes. Nous avons vu aussi que même si ce n'est généralement pas le cas, il est possible d'imaginer une forme de suffisantisme dont la métrique serait elle aussi sensible à la question de la responsabilité. La question qui se pose est alors de savoir s'il existerait des *raisons* particulières pour un suffisantiste de ne pas inscrire une préoccupation pour la responsabilité dans le choix de sa métrique. À notre sens, ces raisons sont au moins au nombre de trois.

La première est que si le seuil de suffisance n'est pas placé trop haut, cela constitue une limitation à la nécessité de redistribuer qui rend *moins nécessaire* l'autre forme de limitation que constitue le recours à la distinction « choix/circonstance ». Si l'exigence de redistribution est limitée, elle impose à autrui une restriction de sa liberté limitée, ce qui justifie moins la nécessité de trouver des critères additionnels pour limiter plus avant l'exigence de redistribution.

Une seconde raison — plus significative — consiste à considérer que « laisser tomber » un être humain en dessous d'un seuil de besoins de base, sous prétexte qu'il serait responsable de sa situation, violerait une préoccupation pour la « dignité humaine ». On peut d'ailleurs comprendre cette dernière notion à travers deux types d'usages :

20. C'est un point qui a son importance par exemple dans le cadre spécifique des débats autour de l'obligation alimentaire régie par l'article 205 du code civil belge.

- un comportement indigne de l'appartenance à la communauté humaine dans le chef des contributeurs potentiels;
- une situation indigne d'une existence minimalement humaine dans le chef du bénéficiaire potentiel²¹.

Cette notion de « dignité humaine » est bien sûr malaisée à mobiliser²². Mais l'intuition serait que laisser Tiago tomber en dessous de ce seuil, même dans l'hypothèse où il serait responsable de sa situation, reviendrait à le traiter « comme un chien », ce qui ne présuppose pas d'ailleurs qu'il soit moralement acceptable de traiter les chiens eux-mêmes « comme des chiens ».

Cette deuxième raison de ne pas recourir à la notion de responsabilité se distingue d'une troisième. L'intuition est cette fois que si une personne se trouve en dessous d'un certain seuil de ressources, cela altère sa capacité de faire des choix. Donc, si une personne se trouve en dessous du seuil de suffisance, l'idée même qu'elle puisse être tenue pour responsable de ses choix devrait être abandonnée. Le problème ne serait pas ici d'éviter de traiter Tiago « comme un chien ». L'idée serait plutôt d'éviter de le tenir pour responsable de choses pour lesquelles il ne peut raisonnablement être jugé responsable. Cette troisième justification d'une métrique suffisantiste insensible à la responsabilité a un avantage. Elle permet de préserver une continuité avec des formes d'égalitarisme prenant la responsabilité en considération et que l'on pourrait combiner *au-dessus* du seuil de suffisance avec le suffisantisme. En effet, l'idée de tenir compte de la responsabilité n'est pas ici remise en cause au plan principal. Ce qui est en jeu, c'est de savoir si, dans un type de situation donnée — sous le seuil de suffisance —, une personne peut être tenue pour responsable de ses choix. Le seuil de suffisance coïncide alors avec un seuil de « lucidité » ou « d'indépendance minimale » nécessaire à ce qu'un choix puisse être considéré comme minimalement libre. Le désavantage de cette troisième justification est cependant qu'elle ne permet pas de traiter de façon satisfaisante le cas d'un individu qui aurait effectué un choix problématique alors qu'il était nettement *au-dessus* du seuil de suffisance, ce choix le conduisant à se retrouver *ensuite* en dessous de ce seuil. Car on peut dire dans ce cas que cette personne

21. Notez que dans ce second cas, la question plus difficile consiste à se demander si une personne qui se trouve au-dessous du seuil de dignité mais qui *souhaite y rester* adopterait ainsi un comportement indigne de sa communauté. De manière analogique à un raisonnement possible dans le cas du lancer de nains, le comportement de cette personne qui refuse de passer au-dessus du seuil de suffisance pourrait être jugé problématique pour des raisons d'externalités d'image (il dégrade potentiellement le statut des autres êtres humains). Mais même dans ce cas, cela n'implique pas nécessairement que de tels effets justifient une entrave paternaliste à son entêtement. Je remercie B. Baertschi d'avoir attiré mon attention sur ce problème. Voir aussi Arneson (2002, sect. VIII) et Shue (1996, 18) (« Basic rights are the morality of the depths. They specify the line beneath which no one is to be *allowed* to sink » — nous soulignons).

22. Baertschi (2005).

était dans un état de lucidité suffisant au moment où elle a effectué le choix qu'il nous est demandé d'évaluer.

4. Suffisantisme et générations

Dans la section précédente, nous avons présenté le suffisantisme — ou égalitarisme *satisminien* — en le concevant comme une solution de rechange à l'égalitarisme classique et/ou à l'égalitarisme leximinien. Nous avons surtout insisté sur le fait que les raisons de s'écarter de l'égalitarisme classique et/ou leximinien peuvent être au moins au nombre de quatre. Nous nous sommes limité jusqu'à présent à des raisons d'ordre général. Il existe pourtant aussi des raisons spécifiques de passer au suffisantisme — soit totalement, soit en le combinant avec d'autres théories.

Ainsi, d'aucuns conçoivent nos obligations distributives différemment selon que l'on interagit avec des concitoyens au sein d'un même État ou que l'on s'adresse à des personnes citoyennes et résidentes d'autres pays. On connaît la littérature sur la « justice globale²³ ». S'il y avait lieu de considérer les obligations entre non-concitoyens comme de moindre intensité que celles qui s'imposent entre concitoyens, le suffisantisme entre non-concitoyens, combiné avec une autre théorie entre concitoyens, offrirait une manière de caractériser cette différence.

Aussi Rawls défend-il pour la justice *nationale* un ensemble de principes qui articulent notamment un principe égalitariste quasi-leximinien (principe de différence), un principe de priorité lexicographique de défense des libertés fondamentales et un principe suffisantiste²⁴. Par contre, lorsqu'il s'agit d'énoncer un principe applicable à la justice *entre les peuples*, Rawls abandonne clairement le principe de différence²⁵. Il se centre spécifiquement alors sur un devoir d'assistance qui a pour objectif d'« assurer que dans toutes les sociétés libérales raisonnables (et décentes), les besoins de base des gens soient rencontrés²⁶ ». Son suffisantisme, présent aussi pour la justice au sein d'une nation, perd ainsi son caractère combiné une fois que l'on bascule dans le domaine de la justice globale.

Plutôt que de nous intéresser au suffisantisme comme principe de justice *globale*, nous voudrions identifier ici les propriétés particulières du suffisantisme susceptibles d'en faire une doctrine attrayante pour la justice distributive *intergénérationnelle*. On sait qu'une des caractérisations de la durabilité, que l'on doit au rapport Brundtland, est formulée en des termes que l'on pourrait caractériser de suffisantistes. Un développement y est

23. Par exemple: Caney (2005).

24. Voir Casal 2007 (323-324).

25. Rawls (1999, 116-119).

26. Rawls (1999, 38, notre traduction). Ce qui est intéressant, c'est que pour Rawls, la satisfaction de ces besoins de base a pour objectif de permettre aux citoyens « to be in a position to take advantage of the rights, liberties and opportunities of their societies » (Rawls, 1999, 38, note 47).

qualifié de durable s'il « répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs²⁷ ». Il se peut en effet qu'il existe des raisons particulières de défendre le suffisantisme dans un tel contexte, même pour quelqu'un qui ne serait pas un tenant du suffisantisme dans un contexte *intragénérationnel*. Quelles sont ces raisons ?

La première raison possible a trait au fait qu'on peut donner une formulation strictement *non cléronomique* du suffisantisme — qui n'est pas celle de Brundtland. Une théorie de la justice intergénérationnelle est *cléronomique* si elle définit ce qu'une génération — entendue comme « cohorte de naissance » — doit à la suivante en prenant comme point de référence ce dont elle a hérité de la précédente. En ce sens, une théorie cléronomique est réactive. Elle fait dépendre le contenu de nos obligations envers la génération suivante de ce que la précédente a fait. Cela ne signifie pas nécessairement que nous soyons tenus de transférer à la génération suivante la *même chose* que ce que nous avons hérité. Cela peut être plus, moins ou la même chose, selon les théories et les circonstances particulières. Mais, ces « plus », « moins », ou « même chose » seront définis par rapport à ce point de référence que constitue *ce dont nous avons hérité*, selon la métrique pertinente. Si la plupart des théories de la justice intergénérationnelle peuvent être caractérisées comme cléronomiques — et c'est le cas de l'égalitarisme classique ou leximinien —, le suffisantiste est par contre capable de définir ce qu'une génération doit à la génération suivante *sans* référence aucune à ce qu'elle a effectivement reçu de la précédente. Ce qu'il faut, c'est que la génération suivante *ait assez*, par exemple pour satisfaire ses besoins de base²⁸.

En quoi ce caractère non cléronomique peut-il être vu comme une force du suffisantisme ? Si du point de vue d'une théorie idéale où chaque génération se conformerait à ses obligations, une doctrine cléronomique peut paraître totalement satisfaisante, dans un monde non idéal où il est

27. Brundtland (1987, 53). Sur le suffisantisme intergénérationnel de Rawls, notons deux choses : (1) une théorie rawlsienne ayant recours à la priorité des libertés et à l'égalitarisme leximinien est parfaitement capable de tenir la route sans dimension suffisantiste, comme l'ont montré Gaspard et Gosseries (2007) ; (2) Rawls défend une forme de suffisantisme intergénérationnel standard à certains endroits de sa théorie. On pourrait vouloir en outre qualifier de suffisantiste sa définition de la phase d'accumulation — comme le fait Casal (2007, 325) —, mais ce serait utiliser le terme suffisantisme dans un sens trop lâche puisqu'il désignerait ici un niveau de richesse suffisant pour soutenir des institutions capables de protéger les libertés de base (voir Gaspard et Gosseries, 2007 sur ce point).

28. Une des ambiguïtés à éclaircir consiste à se demander si « assez » veut dire « assez pour la seule génération suivante » ou « assez si la génération suivante souhaite se reproduire à un taux de remplacement et garantir que les générations suivantes aient elles aussi assez ». Lorsque le secrétaire général de l'ONU affirma que « We cannot rob our children of *their* future » (nous soulignons), cela peut être lu comme faisant écho à une telle préoccupation.

(voir : <http://www.un.org/News/Press/docs/2007/sgsm11325.doc.htm>). Cependant, cette difficulté n'est pas propre aux théories non cléronomiques puisque dans le cas d'une théorie cléronomique, il faut aussi se demander si l'on a transféré « autant » que ce que l'on a hérité.

réaliste de considérer que certaines générations ne respecteront *pas* leurs obligations, le caractère non cléronomique du suffisantisme *peut* constituer un avantage. En quoi? Imaginons une génération de départ disposant de x unités d'un bien quelconque. Chaque génération doit transmettre un certain pourcentage de ce x à la suivante. Imaginons que ce soit au moins 100 %. Si, de temps à autre, une génération se comporte en violation de cette règle, ce x va diminuer à chaque fois, sans que la règle change. Par contre, si la règle est non cléronomique, ce qui doit être transmis reste constant, au sens où cette règle est insensible, *sous l'angle de ce qui est dû*, au degré auquel les générations précédentes ne respectent pas leurs obligations²⁹.

La force d'une règle non cléronomique, par rapport à une doctrine cléronomique qui ne prévoit pas d'obligation d'accumuler, tient donc au fait que la première offre une certaine garantie contre une dégradation trop forte de ce qu'une génération transmet à la suivante. Elle n'empêche certes pas une telle dégradation. Le suffisantisme autorise en effet chaque génération à dilapider tout ce qui n'est pas nécessaire à la satisfaction des besoins de base de la suivante. En outre, une théorie de la justice ne peut évidemment pas à elle seule contraindre le comportement des individus. Par contre, le suffisantisme définit les obligations de chaque génération de manière telle qu'aucune génération ne soit moralement autorisée à transférer moins que ce qui est nécessaire à la satisfaction des besoins de base de la suivante. À l'inverse, une théorie cléronomique, du moins si elle ne prévoit pas d'obligation d'accumulation, ne permet pas d'éviter cet écueil.

Cela suffit-il à constituer un avantage significatif du suffisantisme par rapport à d'autres théories de la justice? On peut en douter, pour trois raisons. *D'abord*, la définition de Brundtland énoncée ci-dessus illustre la possibilité d'un suffisantisme qui ne soit pas *strictement* non cléronomique. *Ensuite*, certaines des théories non suffisantistes — bien que cléronomiques — comportent une obligation d'accumuler, plus ou moins limitée selon la théorie, à savoir de transférer plus à la génération suivante que ce que l'on a hérité de la précédente. C'est le cas d'une théorie utilitariste (en raison de l'idée d'investissement), mais aussi dans une moindre mesure de l'égalitarisme rawlsien³⁰. Or une théorie qui est cléronomique — contrairement au suffisantisme — mais qui exige plus que de simplement transférer l'équivalent de ce que l'on a reçu, détient les ressources normatives suffisantes pour répondre au risque de dégradation progressive de l'héritage identifié plus haut. Ainsi, non seulement toute théorie suffisantiste n'est pas nécessairement strictement cléronomique, mais il existe en outre des théories non suffisantistes — et cléronomiques — qui présentent le même avantage que celui qui est lié à la non-cléronomicité au cas où certaines générations ne respecteraient pas la règle. Enfin, ajoutons qu'une doctrine non cléronomique peut

29. On dirait en anglais qu'une règle non cléronomique est *non-compliance insensitive*.

30. Voir Gaspart & Gosseries (2007).

représenter un fardeau démesuré pour les générations succédant à d'autres qui seraient peu consciencieuses. C'est le revers de la médaille.

Abordons à présent une seconde raison pour laquelle le suffisantisme pourrait constituer une théorie de la justice intergénérationnelle particulièrement attrayante. Meyer et Roser (2009) défendent le suffisantisme intergénérationnel parce qu'il offrirait une façon élégante de faire face au défi de la non-identité³¹ — dont nous devons la formulation canonique à Parfit³². L'idée centrale est la suivante. Lorsqu'une action prétendument dommageable constitue aussi une condition nécessaire à l'*existence* même de sa victime, le concept ordinaire de dommage ne peut être utilisé. En effet, sa définition standard requiert une comparaison avec un contrefactuel. Plus précisément, l'existence d'un dommage est déduite de la comparaison de deux états d'une même personne: son état actuel tel qu'il résulte de l'acte présumé dommageable et son état en l'absence d'un tel acte. Lorsqu'une personne n'existe que dans une des deux hypothèses, une telle comparaison est impossible.

Pour certains, cela signifie que l'on ne peut pas parler de dommage dans un tel contexte. Si l'on considère que nos actes aux conséquences intergénérationnelles sont généralement sujets au problème de la non-identité, les conséquences sont potentiellement radicales. Car si l'on considère qu'il ne peut y avoir d'obligation sans que sa violation ne soit susceptible de causer un dommage, c'est l'idée même d'avoir des obligations envers les générations futures qui serait menacée. Différentes solutions ont dès lors été proposées afin d'éviter des conséquences aussi radicales pour la théorie morale — et potentiellement... pour les générations futures³³. L'une d'elles consiste à avoir recours à un concept de dommage qui ne compare plus deux états d'une même personne mais plutôt l'état actuel de cette personne avec un seuil de référence. Faire advenir au monde une personne dont la vie se situerait nécessairement et irrémédiablement *sous un tel seuil* signifierait que nous causerions un dommage à cette personne. Meyer et Roser (2009) suggèrent qu'un tel seuil pourrait coïncider avec le seuil de suffisance des suffisantistes. Cela nous permettrait de continuer à penser la justice distributive intergénérationnelle en échappant au problème de la non-identité. Toute la difficulté est cependant de savoir si une vie située en dessous du seuil de suffisance est une vie qui ne vaut pas la peine d'être vécue. Si c'est le cas, alors le seuil de suffisance peut effectivement remplir le double rôle d'un seuil de dommage et d'un seuil suffisantiste. Mais le prix à payer risque

31. Voir aussi Caney (2006).

32. Parfit (1984, chap. 16). Notons que le suffisantisme peut aussi être envisagé pour répondre à un autre problème qui apparaît en contexte de populations variables et conduit à la « conclusion répugnante » (Parfit, 1984). Nous laissons ce point de côté dans le présent texte.

33. Pour une présentation du problème et des solutions possibles: Gosseries (2004, chap. 1).

d'être l'adoption d'un seuil très bas. Par contre, si ce n'est pas le cas, alors la force prétendue du suffisantisme sur ce point est probablement remise en cause.

Mentionnons enfin brièvement une troisième force possible du suffisantisme, liée cette fois à sa *métrique*. S'il se centre sur des besoins de base et que l'on peut supposer une certaine constance de ces besoins de base dans le temps — même si ce que leur satisfaction requiert peut varier, pour ce qui est des moyens —, une telle métrique échappe à deux difficultés auxquelles doivent faire face les préférentialistes. La première difficulté a trait à un facteur clef qui contribue à la *formation* des préférences, à savoir l'éducation. Prendre comme point de référence les préférences des personnes futures alors même que nous contribuons fortement à former ces préférences peut-être jugé problématique. En effet, si elle souhaite ne pas affaiblir à l'excès le contenu de nos obligations, une telle approche doit nous proposer une stratégie permettant d'éviter que la génération actuelle se satisfasse d'inculquer à la suivante des préférences telles qu'elles soient très faciles à satisfaire. La seconde difficulté est, à l'inverse, que le contenu des préférences futures, même si elles sont fortement influencées par l'éducation, reste partiellement incertain. Recourir à une métrique plus « objective » telle que les besoins de base permet d'éviter partiellement ces deux difficultés.

Il existe ainsi trois types de raisons spécifiques pour lesquelles certains pourraient être prêts à prôner un suffisantisme intergénérationnel même s'ils ne sont pas suffisantistes par ailleurs. Mais — à part peut-être la troisième — il n'apparaît pas à l'analyse que ces raisons soient décisives.

5. Combinaisons suffisantistes

Ayant souligné la variété des raisons possibles de vouloir défendre une théorie suffisantiste de la justice, nous pouvons à présent tenter d'en explorer plus avant les conséquences sur le *type* de suffisantisme qui en résulterait. Une première dimension centrale est de déterminer à quel niveau le seuil de suffisance doit être placé³⁴. Ceux qui considèrent par exemple que la distinction « choix-circonstance » ne peut être utilisée parce qu'elle est trop imprécise rencontreront ici une difficulté symétrique. Comment définir précisément la différence entre un besoin de base et un besoin qui ne l'est pas, ou entre un besoin et une simple préférence? Outre cette dimension qualitative, il importe de voir que plus haut est placé le niveau de suffisance, plus la théorie sera redistributive et exigeante à l'égard de la société dans son ensemble. On pourra donc osciller entre un suffisantisme de gauche ou de droite, non seulement en fonction de la hauteur du niveau de suffisance, mais aussi en fonction de deux autres variables. D'abord, est-ce que le suffisantisme mobilise une préoccupation pour la *responsabilité*? Nous avons déjà discuté ce point plus haut. Ensuite, ce suffisantisme est-il *combiné* avec des exigences

34. Frankfurt (1987, 378.); Arneson (2002); Casal (2007, 315-316).

supplémentaires de justice distributive ou agrégative? Chez Frankfurt par exemple, et chez Rawls dans une certaine mesure pour ce qui est de la justice globale, le suffisantisme n'est *pas* combiné avec des exigences supplémentaires de justice distributive. D'autres — y compris Rawls pour ce qui est de la justice non globale — combinent le suffisantisme avec d'autres exigences de justice³⁵.

Avant d'explorer trois de ces combinaisons³⁶, une remarque préliminaire s'impose. On pourrait penser que s'il y a lieu de compléter l'exigence suffisantiste par des exigences de justice supplémentaires, cette théorie porterait particulièrement mal son nom. La nécessité de combiner ne constituerait-elle pas la preuve du fait que l'exigence suffisantiste serait elle-même insuffisante? Ne confondons cependant pas deux idées. C'est une chose d'affirmer que la justice doit se concentrer en priorité sur la garantie des moyens nécessaires à ce que tous atteignent un niveau suffisant de ressources, de bien-être... ou suffisant pour satisfaire les besoins de base des personnes. C'en est une autre de dire que le suffisantiste prétendrait en outre que c'est là la *seule* préoccupation de justice qui nous importerait, et qu'une théorie qui ne se préoccuperait que de cela serait nécessairement suffisante³⁷. Le suffisantiste défend la première idée, pas nécessairement la seconde. « Suffisant pour couvrir les besoins de base » n'implique donc pas nécessairement « suffisant pour épuiser ce que la justice exige ». Une indifférence à ce qui se passe au dessus du seuil de suffisance est d'ailleurs jugée problématique par certains³⁸, ce qui motive des propositions de combinaisons. Cela laisse évidemment ouverte la question de savoir si, du point de vue général, le fait d'être combinable — et donc de donner lieu à une théorie « poly-principes » plutôt qu'« oligo-principes » ou « mono-principe » comme pourrait l'être un utilitarisme classique — doit être vu comme un aveu de faiblesse ou comme une force.

Cela étant précisé, une première option consiste à combiner le suffisantisme et l'égalitarisme classique³⁹. De fait, cela reviendrait à articuler d'une part un égalitarisme leximinien sous le seuil de suffisance avec un égalitarisme classique au-dessus de ce seuil. Cette combinaison est une réponse possible — mais partielle — à une préoccupation pour le nivellement par le bas⁴⁰. On préserverait une préoccupation pour les inégalités

35. Casal (2007, 318-323).

36. Nous adoptons ici la distinction tripartite de Casal qui nous semble effectivement la plus éclairante (2007, 318-323).

37. Voir la discussion de Casal sur la thèse négative et la thèse positive (2007, 297-304).

38. Par exemple: Vallentyne (2010, 144).

39. Nous ne serons donc pas ici aussi strict que Casal qui considère initialement que « what makes a view sufficientarian is not simply the great importance it attaches to eliminating deprivation but the lack of importance it attaches to certain additional distributive requirements » (2007, 299-300).

40. Voir la discussion de Casal (2007, 318-319).

comme telles tout en évitant que ses effets en ce qui a trait au nivellement par le bas puissent amener quiconque en dessous du seuil de suffisance. Cela peut aussi être une réponse à la quatrième préoccupation générale énoncée plus haut (sect. 3), si l'égalitarisme classique en question recourt à une métrique sensible à la question de la responsabilité. Par contre, cette combinaison ne résout pas de manière aussi satisfaisante le problème du nivellement que le passage à une théorie de l'égalitarisme leximinien tant au dessus qu'en dessous du seuil de suffisance. Elle n'est pas non plus une réponse satisfaisante à l'idée de Frankfurt selon laquelle l'égalité comme telle ne serait pas une préoccupation pertinente, en particulier si l'on a en tête le cas de l'inégalité entre millionnaires. Enfin, elle n'intègre pas mieux que l'égalitarisme classique ou leximinien une préoccupation pour l'efficience (*seau percé*).

Une seconde combinaison possible consiste à limiter la justice distributive au suffisantisme et à appliquer un critère *agrégatif* au-dessus du seuil de suffisance⁴¹. On serait par exemple suffisantiste sous le seuil et utilitariste au-dessus. A priori, si l'on estime qu'une préoccupation pour l'égalité comme telle est sans pertinence morale, cette approche ne serait pas spécialement problématique. Cette combinaison appelle cependant trois remarques. *D'abord*, même un suffisantisme non combiné n'est pas indifférent aux questions d'efficience. Des gains d'efficience seront directement pertinents s'ils permettent d'accroître la capacité d'une société à satisfaire les besoins de base de tous. Comme pour l'égalitarisme leximinien, mais à la différence de l'égalitarisme classique, le suffisantisme intégrerait de toute façon — même si c'est de manière limitée — une considération d'efficience en son sein. *Ensuite*, on pourrait aussi vouloir pondérer la *priorité* accordée aux besoins de base au nom de préoccupations d'efficience, dans les cas où l'amélioration du sort du plus défavorisé engendrerait des coûts trop importants pour les plus favorisés. Ainsi, l'eau puisée dans la piscine du millionnaire devrait continuer à aller à celui dont les besoins de base ne sont pas satisfaits, *à moins que* le trou qui est au fond du seau soit trop important.

Enfin, on peut aussi vouloir inverser complètement la perspective, en partant d'une approche initialement *agrégative* et en y intégrant une certaine préoccupation pour les inégalités. Crisp conçoit ainsi le suffisantisme dans le cadre d'une théorie qui est au départ de type *agrégatif*. Dans ce cas, la préoccupation est *agrégative* tant en dessous qu'au-dessus du seuil de suffisance. Cependant, alors qu'elle n'intègre pas de préoccupation particulière pour le sort du plus défavorisé au-dessus du seuil, elle propose en dessous de ce seuil une forme pondérée d'*agrégativisme* où une certaine priorité est accordée au sort du plus défavorisé⁴². Le seuil de suffisance sépare alors deux choses. D'une part, au-dessus du seuil, un *agrégativisme* qui n'intègre

41. Voir Casal (2007, 319-321) sur cette combinaison.

42. Crisp (2003, 757-758) Crisp (2003, 757-758); Crisp, in litt., juillet 2010.

pas de surpondération de l'importance *morale* du bien-être des plus défavorisés — ce qui ne veut pas dire qu'il ne peut pas prendre en considération des éléments factuels tels que l'utilité marginale décroissante ou la sensibilité au bien-être relatif. D'autre part, un agrégativisme qui intègre en dessous du seuil une surpondération de l'importance morale du bien-être des plus défavorisés.

Un troisième type de combinaison se concentre sur la question de la responsabilité⁴³. Dans ce cas, en dessous du seuil de suffisance, un principe suffisantiste qui ne tient pas compte de la question de la responsabilité opérerait. Et au-dessus du seuil, on appliquerait un principe de justice égalitariste classique ou leximinien dont la métrique serait sensible à la dimension de la responsabilité. S'il n'y avait pas de différence de prise en considération de la responsabilité en dessous et au-dessus du seuil, le fait de changer de théorie se justifierait plus difficilement puisque dans sa version distributive la plus plausible, le suffisantisme prend en fait la forme d'un égalitarisme leximinien plafonné⁴⁴. On pourrait alors adopter simplement un égalitarisme leximinien à la fois en dessous et au-dessus du seuil de suffisance⁴⁵. Par contre, si l'on a une métrique sensible à la responsabilité au-dessus du seuil et insensible à la responsabilité sous ce seuil, cette discontinuité a nettement plus de sens et peut être justifiée de diverses manières, comme nous l'avons montré plus haut. Pour les égalitaristes leximiniens, le suffisantisme ainsi combiné présente probablement ici une vraie valeur ajoutée pour rendre compte des intuitions morales d'un grand nombre d'entre nous.

6. Suffisantisme et vies complètes⁴⁶

Nous venons d'indiquer trois manières de combiner le suffisantisme avec d'autres théories. Ces combinaisons sont parfaitement concevables dans le cadre d'une théorie générale. Il existe une deuxième manière de concevoir la combinaison, en restreignant le suffisantisme à des domaines particuliers de la justice, comme la justice globale ou intergénérationnelle, tout en adoptant une théorie différente, plus complexe, plus exigeante... pour le domaine plus classique de la justice nationale intra-générationnelle. Nous voudrions à présent envisager une autre manière encore de combiner le suffisantisme

43. Sur cette combinaison : Gosseries (2000) ; Casal (2007, 321-323).

44. Notez que ce n'est pas le cas de ce qu'Arneson (2005) appelle le *suffisantisme strict* qui accorde une priorité au fait d'*atteindre le seuil* de suffisance par rapport au fait d'améliorer significativement le sort de personnes en dessous de ce seuil, fussent-elles en nombre important, mais sans pour autant que l'amélioration les amène jusqu'à ce seuil de suffisance.

45. Voir cependant *supra* la possibilité de combiner un suffisantisme intergénérationnel et/ou global avec un égalitarisme leximinien pour le domaine plus classique de la justice (sect. 4), et *infra* la problématique de l'unité temporelle de référence (sect. 6).

46. On trouvera des développements sur ce point dans Gosseries (2001, 481) ; Crisp (2003, 762) ; Arneson (2002, sect. VIII) ; Arneson (2005, identifiant trois possibilités) Benbaji (2005, 317/329-330) ; Casal (2007, 314-315) ; Attas (2008, 222-224).

avec l'égalitarisme, cette fois à travers la question dite des « vies-complètes ». Cela est susceptible de pointer une spécificité supplémentaire du suffisantisme.

Prenons comme point de départ l'idée des « vies complètes ». Selon celle-ci, ce que doit viser l'égalitarisme classique ou leximinien est d'égaliser ou de leximiner sur les vies complètes des personnes. C'est par exemple la position de Rawls⁴⁷. Le fait qu'à un instant particulier il existerait des inégalités de richesse entre les personnes (par exemple en ce qui concerne l'accès à l'emploi ou aux soins de santé) ne saurait suffire à cet égard pour conclure à l'existence d'une injustice distributive. Les inégalités à un moment particulier n'importeront donc dans cette perspective que si elles ont un effet d'inégalités sur les vies complètes⁴⁸. Nous passons sur les défis que pose la mise en œuvre d'une telle approche, par exemple lorsqu'il s'agit d'évaluer l'acceptabilité morale de formes de discrimination par l'âge. Ce qui nous importe ici, c'est d'identifier la mesure dans laquelle un suffisantiste est susceptible de se départir d'une approche qui concerne la vie complète. Pour le comprendre, faisons un détour par l'égalitarisme leximinien des circonstances.

L'approche concernant les vies complètes peut sembler naturelle, par exemple quand on s'intéresse à des questions d'allocation d'organes vitaux entre deux patients. Toutes choses égales par ailleurs, l'on peut viser dans ce cas une allocation telle que la longueur de vie du plus défavorisé des deux patients après greffe soit la plus longue possible. De même, on peut estimer que ce qui rend la discrimination par l'âge sur le marché du travail moins problématique que la discrimination basée sur le genre a trait au fait que la discrimination par l'âge ne va pas nécessairement discriminer sur les vies complètes — même si en pratique ce sera souvent le cas. Cela étant, à la réflexion, choisir comme unité de référence les vies complètes plutôt qu'un horizon de temps plus réduit ne va pas de soi.

Considérons à ce titre un égalitarisme leximinien des circonstances. Et commençons par la question suivante: existe-t-il pour une telle doctrine une ou des raisons d'adopter comme unité temporelle de référence une unité autre qu'un instant de temps court? La réponse est positive, mais la raison n'en est probablement pas unique. D'abord, si l'on veut tenir les personnes pour *responsables* de leurs choix, il faut accepter qu'elles aient à supporter éventuellement les conséquences problématiques de tels actes. Ces conséquences se manifestent *dans le temps*, une fois les choix effectués. Cela implique qu'une théorie qui remettrait constamment les pendules à zéro ne pourrait pas traduire en pratique sa préoccupation pour la responsabilité des agents. La prise en considération dans la métrique d'une doctrine de la justice d'une dimension de responsabilité conduit donc nécessairement à devoir adopter une unité temporelle de référence supérieure à l'instant. C'est pourquoi un certain degré de « starting gate » est inévitable pour ce type de théorie.

47. Rawls (2001, 55, 59).

48. Voir McKerlie (1989); Gosseries (2001).

Ensuite, existe-t-il dans l'idée même de *leximin* — plutôt que dans la métrique adoptée — une raison supplémentaire de tenir compte des unités de temps d'une durée minimale? Le *leximin* autorise le développement d'inégalités si elles sont au bénéfice des plus défavorisés. Cette possibilité repose principalement sur l'idée d'incitants. Or, comme le souligne Attas (2008, sect. 1), la notion d'incitant entretient une relation particulière avec le temps. C'est le cas sans doute pour la double raison suivante : les incitants consistent généralement en des bénéfices futurs pour l'intéressé, et ces bénéfices futurs ne vont advenir qu'à la suite d'un investissement (travail ou épargne). Cet investissement requiert lui-même du temps pour être fructueux. Les incitants ne seraient donc pas concevables en l'absence d'unités temporelles de référence minimalement longues.

Ainsi, d'une part, le fait que les conséquences négatives (ou positives) de mauvais (ou de bons) choix ne soient pas instantanées invite ceux qui se préoccupent de responsabilité à adopter des unités de temps non instantanées. D'autre part, la référence à l'idée d'incitants, centrale pour les égalitaristes non classiques, exige elle aussi le recours à des unités morales de référence d'une longueur minimale. On notera qu'il s'agit là de deux idées distinctes. On peut certes vouloir prôner le recours à l'idée de responsabilité pour des raisons d'incitants. Mais l'on peut être prêt aussi à recourir à l'idée d'incitant sans pour autant mobiliser une notion morale de responsabilité telle que celle qui recourt à la distinction entre choix et circonstance. Un égalitariste *leximinien* n'est donc pas contraint d'adopter une métrique sensible à la question de la responsabilité. On notera aussi qu'un égalitariste classique qui adopterait en outre une métrique insensible à la responsabilité ne pourrait invoquer aucune des deux raisons identifiées ci-avant d'adopter des unités temporelles de référence minimalement longues.

Cela laisse ouvertes deux questions. D'une part, si l'égalitarisme *leximinien* des circonstances présente au moins deux raisons de ne pas se focaliser sur l'égalité à chaque instant, ces deux raisons ne nous amènent pas pour autant à la conclusion que cette unité temporelle devrait être longue au point qu'elle s'étendrait sur les *vies complètes* des personnes. Défendre ce dernier point de vue nécessite donc un argument supplémentaire. Nous n'aborderons cependant pas ce point⁴⁹. D'autre part, la question est de savoir si un suffisantiste est susceptible non seulement d'abandonner une approche sur les vies complètes, mais même d'adopter des unités temporelles de référence plus courtes encore que celles de l'égalitarisme classique ou *leximinien*. Concentrons-nous sur cette dernière question. La réponse me semble être positive. En effet, ce qui semble préoccuper un suffisantiste, c'est que la personne puisse avoir assez *tout au long* de son existence, et pas seu-

49. Nous n'examinons pas non plus les implications d'une prise en considération de l'idée de pardon dans une théorie de la justice, en ce qui regarde l'identification des unités temporelles pertinentes. Voir Fleurbaey (2008, chap. 7) (idée d'un nombre limité de remises à zéro).

lement sur le total de cette existence. A priori, un égalitariste classique ou leximinien qui prend les vies complètes comme référence ne serait pas opposé par principe à des moments de pauvreté extrême pour autant qu'ils soient compensés à d'autres moments de manière à aboutir à une égalité ou un leximin sur les vies complètes. L'hypothèse est ici que l'intuition suffisantiste serait beaucoup moins à l'aise avec de telles formes de compensation intra-existentielle.

Le caractère « continuiste » du suffisantisme constituerait alors une caractéristique supplémentaire lui permettant de se combiner de manière non redondante par exemple avec un égalitarisme leximinien au-delà du seuil de suffisance. Le suffisantiste ne se préoccuperait certes pas de la capacité des personnes à satisfaire leurs besoins de base à chaque seconde. Mais il ne se satisferait pas non plus d'unités longues voire de vies complètes comme unités temporelles de référence. Le défi est alors de savoir s'il est possible de comprendre plus en profondeur le caractère continuiste de ce suffisantisme.

Première hypothèse : le suffisantisme se préoccuperait de besoins de base nécessaires à la *survie* même des personnes. Il n'est dès lors pas concevable qu'elles soient incapables d'y pourvoir, fût-ce sur une courte période. Cette justification est envisageable. Mais elle s'expose à deux difficultés. D'une part, elle place le seuil de suffisance à un niveau particulièrement bas. D'autre part, si c'est de condition nécessaire à la survie d'une personne qu'il s'agit, l'on voit immédiatement la possibilité de réduire une approche continuiste à une autre qui fasse référence à des unités temporelles plus longues que l'instant, voire à la vie complète des personnes⁵⁰. Il pourrait s'agir par exemple de veiller à ce que les conditions soient satisfaites pour qu'un leximin sur les vies complètes puisse être atteint. Et forcément, la question de la survie (et de l'espérance de vie) peut être analysée parfaitement dans le cadre d'une approche sur les vies complètes.

Seconde hypothèse : l'idée de respect de la dignité humaine sous-jacente à certaines justifications possibles du suffisantisme ne s'accommoderait pas d'instants, même réduits, de déchéance humaine. C'est une justification possible.

Troisième hypothèse : n'existerait-il pas une relation entre le fait que le suffisantisme puisse se désintéresser de la question de la responsabilité et le choix de son unité temporelle de référence? Un égalitarisme sensible à la responsabilité ne peut *pas* être continuiste, comme nous l'avons souligné plus haut. Par contre, un suffisantisme dont la métrique se désintéresse de la

50. Attas prend cette direction lorsqu'il écrit: « Perhaps this is because access to less than a certain level of primary goods at any one point in time might affect well-being over a complete life, producing enduring physical or mental harm » (2008, 222). De même, lorsque l'on estime devoir prendre comme unités temporelles de référence des périodes de temps courtes, car l'espérance de vie des plus défavorisés est courte, la référence temporelle ultime peut très bien rester l'unité « vie complète » (voir Attas, 2008, sect. 6).

question de la responsabilité *peut* se permettre d'être continuiste. Cela dit, le renoncement à une référence à la responsabilité *permet* le passage à une approche continuiste. Il n'explique cependant pas pourquoi l'on *devrait* y passer. C'est ici qu'il faut peut-être simplement réintroduire l'intuition pointée plus tôt de la dignité humaine ou de ce que requiert une vie décente.

7. Insuffisances du suffisantisme?

Avant de conclure, penchons-nous sur trois types de reproches potentiels — parmi d'autres⁵¹ — qui peuvent être formulés à l'encontre du suffisantisme. Selon le premier, le suffisantisme serait simplement *trop peu redistributif* et ne correspondrait pas à ce titre aux intuitions morales de bon nombre d'entre nous. C'est particulièrement le cas si le seuil de suffisance est bas et si le suffisantisme n'est combiné au-dessus de ce seuil avec aucune exigence supplémentaire de justice. Cela l'est encore plus lorsqu'un tel suffisantisme mobilise une métrique sensible à la responsabilité des agents⁵². Il importe cependant de souligner par contre qu'il en va tout autrement lorsque le seuil est élevé ou que, même s'il n'est pas élevé, il est combiné avec une autre théorie distributive au-delà de ce seuil. C'est d'autant plus vrai si l'on tient compte du fait que la métrique suffisantiste aura tendance à ne pas être sensible à la responsabilité.

Notons cependant que Widerkwist (2010) a justement souligné le fait que, même pour un seuil de suffisance bas, si une priorité strictement lexicographique est accordée à l'atteinte de ce seuil pour l'ensemble d'entre nous⁵³, un tel suffisantisme peut en réalité s'avérer très exigeant. C'est vrai en particulier si l'on prend au sérieux la dimension « santé et sécurité » plutôt que la seule dimension « revenu ». En effet des ressources extrêmement importantes

51. Notons pour ce qui est d'autres types de critiques :

- *Prétendue indifférence du suffisantisme lorsque l'on doit choisir entre deux mondes possibles où l'ensemble des personnes se situent sous le seuil de suffisance.* Nous avons vu que si le suffisantisme est un égalitarisme leximinien plafonné, il n'est pas indifférent
- *Prétendue indifférence aux inégalités au-delà du seuil.* Nous avons indiqué que les formes combinées ne sont pas sujettes à une telle critique
- *Caractère trop extrême de la priorité lexicographique en cas de seuil percé.* On peut accepter cette critique ou y répondre en atténuant cette priorité lexicographique.

52. Une doctrine qu'on pourrait qualifier alors de *luck sufficientarian*.

53. D'autre part, on pourrait penser que le problème a trait non pas au caractère lexicographique de la théorie, mais à la manière spécifique dont un suffisantiste va conjurer le problème du *puits sans fond* — la forme extrême de celui du *seuil percé*. Pour un suffisantiste strict, la limite de mon obligation de redistribuer pour permettre à autrui d'atteindre son niveau de besoins de base se situe simplement au point où je deviendrais incapable de pourvoir à mes propres besoins de base. Il ne semble pas cependant qu'un égalitariste — même du leximin — qui accorderait une priorité lexicographique à l'amélioration du sort du plus défavorisé puisse répondre nettement mieux que le suffisantisme à ce problème, même si sa métrique n'est pas welfariste. Voir Segall (2010, 17-18).

peuvent être nécessaires pour amener certains d'entre nous au seuil de suffisance en matière de santé et de risques. L'insuffisance du suffisantisme résiderait donc plutôt dans son caractère *trop* exigeant selon certains, lié à la priorité lexicographique accordée à l'atteinte du seuil de suffisance. Une telle priorité lexicographique existe dans d'autres théories — par exemple chez Rawls —, mais il est vrai que c'est une caractéristique particulièrement essentielle à une approche suffisantiste.

En outre, même si l'on *substitue* — plutôt que de combiner — à un égalitarisme (classique ou leximinien) recourant à une distinction telle que « choix-circonstance », un suffisantisme des besoins de base, qui n'a pas recours à une telle distinction, ce dernier est à la fois *moins* et *plus* redistributif. Le suffisantisme est *moins* exigeant en raison de l'existence d'un seuil. Car si le désavantage subi par Tiago n'affecte pas sa capacité à atteindre le seuil de suffisance, la société suffisantiste ne lui sera redevable d'aucune redistribution supplémentaire, quelle que soit l'ampleur de son désavantage. Mais ce suffisantisme est aussi *plus* exigeant en raison du fait que sa métrique ne mobilise pas l'idée de responsabilité. Si Tiago est pleinement responsable de sa situation catastrophique, la société suffisantiste devra malgré tout veiller à lui fournir les moyens d'atteindre le seuil de suffisance. La nature plus ou moins redistributive du suffisantisme dépend donc du niveau du seuil, de son caractère combiné ou non, de l'intensité de la priorité lexicographique et de la nature de sa métrique. Il est donc parfaitement capable de faire partie intégrante d'une théorie distributive exigeante⁵⁴.

Un second type de critique à l'encontre du suffisantisme tient à la *discontinuité* introduite par l'idée de seuil de suffisance⁵⁵. Cela pose une question générale et une autre spécifique. La première consiste à se demander si l'exigence de cohérence d'une théorie est incompatible avec l'existence en son sein de priorités lexicographiques, de discontinuités... bref, d'une certaine complexité interne. On connaît par exemple la simplicité du principe utilitariste par rapport à ce qu'un libéral égalitaire rawlsien peut être amené à proposer, en particulier pour ce qui concerne les priorités lexicographiques. Il est difficile de dire dans quelle mesure la simplicité de la théorie utilitariste est telle qu'on peut la qualifier de caractérisation plus *justifiée* de nos intuitions de justice.

À côté de cette question générale, il y en a une spécifique au suffisantisme. Un tel seuil peut-il être caractérisé de façon intelligible et identifié en pratique — fût-ce de manière approximative — sans s'avérer totalement *ad hoc*? La réponse nous semble positive, pour autant que l'on définisse clairement à quelle métrique l'idée de suffisance doit être rapportée. S'agit-il de garantir « assez » pour couvrir les besoins de base? S'agit-il de veiller à ce

54. De même, l'on peut concevoir des formes plus ou moins redistributives d'égalitarisme, de libertarisme ou de hobbesianisme. Voir Gosseries (2006).

55. Par ex Arnason (2002); Benbaji, 2006.

que les conditions matérielles soient suffisantes pour qu'on soit capable d'effectuer de véritables choix, ou qu'on soit capable de fonctionner comme citoyen à part entière? S'agit-il de ne s'arrêter que lorsqu'une unité additionnelle de richesse n'apporte aucun bien-être supplémentaire? Ce genre de question a un sens, et il n'y a pas de raison particulière pour que l'on ne puisse pas y répondre.

Revenons enfin sur une troisième critique que pourrait formuler un égalitariste leximinien. Le suffisantisme ne serait-il pas *redondant* par rapport au leximin? En effet, le leximin n'aura-t-il pas tendance lui aussi à veiller à amener l'ensemble d'entre nous à un niveau de suffisance et au-delà. En réalité, même si l'on construit le suffisantisme comme une forme plafonnée d'égalitarisme du leximin, il n'est pas redondant pour trois raisons. La *première* est que si l'exigence leximinienne s'arrête au seuil de suffisance — en cas de suffisantisme non combiné, il y a évidemment dans ce cas une différence nette par rapport à un égalitarisme leximinien continu. La *seconde* tient à la métrique utilisée, qui — dans un cas combiné d'égalitarisme du leximin, sera typiquement insensible à la responsabilité en dessous du seuil et sensible à la responsabilité au dessus. La *troisième* raison réside dans le fait que le suffisantisme a tendance à s'écarter de l'approche égalitariste ou de leximin sur les vies complètes⁵⁶.

8. Conclusion

Comme c'est le cas pour l'ensemble des autres théories de la justice, le suffisantisme s'avère constituer à l'examen une famille de théories. Nous avons vu combien les raisons pour lesquelles on pourrait vouloir renoncer à l'égalitarisme classique sont diverses. Cela se traduit ensuite dans le type de suffisantisme défendu : comment le seuil est-il défini? À quel niveau est-il situé? est-il combiné au-dessus du seuil avec une autre théorie, et si oui laquelle? S'en tient-on à une priorité lexicographique au sens strict? Quelle est la métrique de ce suffisantisme? Et prend-il comme unités morales de référence les vies complètes ou se préoccupe-t-il du respect en continu de son exigence de suffisance?

Nous espérons avoir montré que des liens clairs existent entre le type de justification sous-tendant le suffisantisme et le type de suffisantisme qui lui donne forme. Nous avons aussi insisté sur les spécificités du suffisantisme. Elles résident dans son recours à un seuil mais aussi dans le type de métrique — généralement insensible à la responsabilité — et le type d'unité morale de référence — dépassant l'approche des vies complètes. Ces spécificités sont aussi présentes dans des registres particuliers, tels que celui des relations entre générations où la non-cléronomicité de certaines formes de

56. Casal pointe deux sources supplémentaires de non-redondances spécifiques au contexte rawlsien, propres à la définition (focalisée sur des groupes) et à la position lexicographique (subordonnée au premier principe) du principe de différence. Voir Casal (2007, 324).

suffisantisme est une caractéristique intéressante, même si elle ne s'avère pas décisive.

Nous voudrions, pour terminer, attirer l'attention sur deux aspects. Quant au premier, on peut certes vouloir lire le suffisantisme, surtout s'il n'est combiné avec aucune autre exigence de justice supplémentaire, comme la traduction d'un manque d'ambition redistributive. Mais on peut aussi y voir une tentative d'identifier ce qui nous importe vraiment en matière de justice. L'égalité nous importe. Mais tant l'égalitarisme leximinien que le suffisantisme nous invitent à nous demander pourquoi et dans quelle mesure « plus égal = mieux ». Le suffisantisme va un cran plus loin puisqu'il nous demande en outre si l'approche *maximisatrice* présente dans l'égalitariste leximinien (ou dans les théories agrégatives) ne postule pas trop vite que « plus = mieux ». Car ce que le cas de l'égalité entre millionnaires révèle, ce n'est pas tant que l'égalité n'importerait plus à partir d'un certain point. Cette moindre importance morale serait simplement due au fait qu'à ce niveau-là plus de richesse n'apporterait rien de significatif en plus, par exemple en ce qui a trait au bien-être. Mais si telle est la préoccupation, c'est de « satismax » plutôt que de « satismin » qu'il faudrait parler. Et dans ce cas, il est probable que l'intuition « anti-pauvreté » — selon laquelle ce qui importe d'abord est d'éradiquer la pauvreté absolue plutôt que d'égaliser —, et l'intuition « anti-vanité » — selon laquelle, au-delà d'un certain point, accroître la richesse matérielle serait vain — généreraient aussi deux seuils très différents, pourraient être combinées. Évidemment, cela suscite à son tour des questions. Car une telle intuition « anti-vanité » peut-elle être mise en œuvre dans le respect de la diversité des conceptions de la vie bonne des personnes ?

Quant au second aspect, comment traduire le suffisantisme sur le plan des politiques publiques, que ce soit en ce qui concerne les instruments de politique sociale ou en ce qui concerne les outils de mesure de la pauvreté ? Pour ce qui est des politiques sociales, on pense évidemment à des dispositifs de revenu minimal. En tout cas, le fait qu'un dispositif soit « *means-tested* » ne l'empêche aucunement de répondre à une préoccupation suffisantiste. Et comme nous l'avons vu, il ne peut s'agir d'un dispositif « *one shot*⁵⁷ », ni d'un dispositif qui conditionne l'octroi d'un bénéfice social à la démonstration que le bénéficiaire potentiel ne soit pas responsable de sa situation — du moins si l'on accepte de considérer un suffisantisme sensible à la responsabilité sous le seuil comme peu plausible. À l'inverse, bien qu'inconditionnelle, une allocation universelle ne sera pas nécessairement suffisante si elle est trop faible pour couvrir les besoins de base des personnes⁵⁸.

En ce qui concerne les outils de mesure de la pauvreté, la question centrale est de savoir si la préoccupation des suffisantistes quant à un niveau

57. Par exemple, Ackerman & Alstott (2006).

58. Van Parijs (1995, 35).

absolu rend impertinents les indicateurs de pauvreté relative. Ce qu'on peut dire en tout cas, sans entrer dans les détails⁵⁹, c'est que le type de mesure de la pauvreté qu'un suffisantiste appellera de ses vœux doit satisfaire au moins aux conditions suivantes. D'abord, il doit être sensible aux réductions de pauvreté sous le seuil de suffisance, même si ces dernières n'amènent pas les individus concernés au dessus du seuil de suffisance. Cela implique un rejet des modes de calcul de type « *head count* » où il s'agit simplement de calculer le nombre de personnes sous le seuil de suffisance, en n'examinant pas le degré auquel ils sont éloignés de ce seuil⁶⁰. En outre, une mesure de la pauvreté satisfaisante — qui applique le leximin sous ce seuil — devra aussi plus précisément être sensible à la *distribution* de la pauvreté sous le seuil. Comme l'indique Vallentyne, cela exclut un indicateur qui ne ferait qu'agréger les écarts séparant l'ensemble des pauvres du seuil⁶¹.

Références

- Ackerman, B. & A. Alstott. *The Stakeholder Society*, New Haven, Yale University Press, 2006, 320 p.
- Arneson, R. « Why Justice Requires Transfers to Offset Income and Wealth Inequalities », *Social Philosophy and Policy*, 19 (1), 2002, 172-200.
- . « Distributive Justice and Basic Capability Equality: "Good Enough" Is Not Good Enough », dans *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems*, A. Kaufman (dir.), Londres, Routledge, 2005, p. 17-43.
- Arnsperger C. et Ph. Van Parijs. *Éthique économique et sociale*, Paris, La Découverte, 2000, 123 p.
- Attas, D. « The Difference Principle and Time », *Politics, Philosophy and Economics*, 7(2), 2008, 209-232.
- . « Lockean Justifications of Intellectual Property », in *Intellectual Property and Theories of Justice*, A. Gosseries, A. Marciano & A. Strowel (eds.), Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, p. 29-56.
- Baertschi, B. *Enquête sur la dignité. L'anthropologie philosophique et l'éthique des biotechnologies*, Genève, Labor et Fides, 2005.
- Benbaji, Y. « The Doctrine of Sufficiency: A Defence », *Utilitas*, 17(3), 2005, 310-332.
- . « Sufficiency of Priority? », *European Journal of Philosophy*, 14(3), 2006, 327-348.
- Brundtland, G. H. et al. *Our Common Future*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1987.
- Caney, S. *Justice Beyond Borders. A Global Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- . Cosmopolitan Justice, Rights and Global Climate Change, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 19(2), 2006, 255-278.
- Casal, P. « Why Sufficiency Is Not Enough », *Ethics*, 117, 2007, 296-326.
- Crisp, R. « Equality, Priority, and Compassion », *Ethics*, 113, 2003, 745-763.

59. Vallentyne (2010, 145-149) (discutant des propositions de Sen).

60. Vallentyne (2010, 145).

61. Vallentyne (2010, 145).

- Dworkin, R. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2000, 511 p.
- Fleurbaey, M. *Fairness, Responsibility and Welfare*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 295 p.
- Frankfurt, H. « Equality as a Moral Ideal », *Ethics*, 98, 1987, 21-43.
- Gaspart F. & A. Gosseries. « Are Generational Savings Unjust? », *Politics, Philosophy & Economics*, 6 (2), 2007, 193-217.
- Gosseries, A. « Le labyrinthe des égalitarismes », *Le Banquet*, 15, 2000, 57-75.
- . « Intergenerational Justice », in *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, H. LaFollette (ed.), Oxford, OUP, 2001, p. 459-484.
- . *Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perruche à la réforme des retraites*, Paris, Aubier, 2004, 320 p.
- . « Libertarisme de gauche et hobbesianisme de gauche », *Raisons politiques*, 23, 2006, 47-67.
- Locke, J. (1690). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, I. Shapiro, ed., New Haven/Londres, Yale University Press, 2003.
- McKerlie, D. « Equality and Time », *Ethics*, 99, 1989, 475-491.
- Meyer, L. & D. Roser. « Enough for the Future », in *Intergenerational Justice*, A. Gosseries & L. Meyer (eds.), Oxford, OUP, 2009, p. 220-249.
- Nussbaum, M. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (MS.), Harvard University Press, 2006, 512 p.
- Okun, A. *Equality and Efficiency: The Big Tradeoff*, Washington, Brookings Institution, 1975.
- Parfit, D. *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- . « Equality and Priority », *Ratio*, 10(3), 1997, 202-221.
- Rawls, J. *The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge (Mass.) and London, Harvard U.P., 1999, 199 p.
- . *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge/Londres, Belknap Press, 2001, 214 p.
- Segall, S. *Health, Luck and Justice*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2010.
- Sen, A. *Collective Choice and Social Welfare*, Amsterdam, North-Holland, 1970.
- Shue, H. *Basic Rights. Subsistence, Affluence and the U.S. Foreign Policy* (2d ed.), Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Vallentyne, P. « Sen on Sufficiency, Priority, and Equality » in *Contemporary Philosophy in Focus: Amartya Sen*, Ch. Morris (ed.), Cambridge University Press, 2010, p. 138-169.
- Van Parijs, Ph. *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford, Oxford University Press, 1995, 330 p.
- . « Difference Principles », in *The Cambridge Companion to Rawls*, S. Freeman (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 200-240.
- Widerkwist, K. « How the Sufficiency Minimum Becomes a Social Maximum », *Utilitas*, 22(4), 2010, 474-480.

Relativité, *determinatio* et parallaxe, remarques sur le traitement cartésien de trois controverses scientifiques

Vincent Jullien

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007461ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007461ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Résumé de l'article

Trois sujets de philosophie naturelle, fort controversés à l'époque où Descartes élabore sa physique (incluant son système du Monde) sont particulièrement présents dans les *Principes de la philosophie* de Descartes, le principe de relativité des mouvements des corps matériels, la nature que l'on nommera plus tard vectorielle de la grandeur, qui caractérise l'état de mouvement d'un corps et que Descartes contribue à constituer par la notion de *determinatio* et l'objection parallaxique contre l'héliocentrisme. On examine ici comment l'actualité du débat scientifique permet de comprendre l'argumentation cartésienne et on insiste sur le caractère polémique de ce traité. On peut notamment relever que les théories galiléennes pèsent d'un grand poids dans la modification des conceptions cartésiennes du mouvement et que les arguments, alors les plus récents, avancés en astronomie soutiennent la mise au point du système du monde cartésien. Il s'agit de mettre l'histoire des sciences au service d'une meilleure intelligence de la somme philosophique cartésienne.

Citer cet article

Jullien, V. (2011). Relativité, *determinatio* et parallaxe, remarques sur le traitement cartésien de trois controverses scientifiques. *Philosophiques*, 38 (2), 493–521. <https://doi.org/10.7202/1007461ar>

Relativité, *determinatio* et parallaxe, remarques sur le traitement cartésien de trois controverses scientifiques

VINCENT JULLIEN

Université de Nantes

Vincent-jullien@wanadoo.fr

RÉSUMÉ. — Trois sujets de philosophie naturelle, fort controversés à l'époque où Descartes élabore sa physique (incluant son système du Monde) sont particulièrement présents dans les *Principes de la philosophie* de Descartes, le principe de relativité des mouvements des corps matériels, la nature que l'on nommera plus tard vectorielle de la grandeur, qui caractérise l'état de mouvement d'un corps et que Descartes contribue à constituer par la notion de *determinatio* et l'objection parallactique contre l'héliocentrisme. On examine ici comment l'actualité du débat scientifique permet de comprendre l'argumentation cartésienne et on insiste sur le caractère polémique de ce traité. On peut notamment relever que les théories galiléennes pèsent d'un grand poids dans la modification des conceptions cartésiennes du mouvement et que les arguments, alors les plus récents, avancés en astronomie soutiennent la mise au point du système du monde cartésien. Il s'agit de mettre l'histoire des sciences au service d'une meilleure intelligence de la somme philosophique cartésienne.

ABSTRACT. — Three very controversial points in natural philosophy play an important role in the cartesian *Principes de la philosophie* in which Descartes is working his Physic (including his system of the world). There are the Relativity principle for the moving bodies, the nature of magnitude which later shall be named vectorial (named *determinatio* by Descartes) and the parallactic objection against heliocentric system. In this paper, it is discussed of how the scientific actuality is important for one interested in understanding the cartesian natural philosophy. It is insisted on the controversial nature of the cartesian treatise: the galilean theories have a strong influence on the modifications operated by Descartes about bodies' movement; the most performing results in astronomy in this period strenght the cartesian way to imagine a new an coherent system of the world. The main point of this paper consists in using the history of sciences in order to better understand the philosophic summa of Descartes.

MOTS-CLÉS: Descartes, Géométrie, *Principes de la philosophie*, Inertie, Relativité du mouvement, Parallaxe, *determinatio*, système du monde.

L'élaboration et l'écriture des *Principia Philosophiae* (puis la mise au point de la traduction française les *Principes de la philosophie*) s'inscrivent dans un contexte d'intense production scientifique et de multiples et profondes controverses. Le projet philosophique cartésien en est complètement imprégné et s'engage très nettement sur la plupart de ces débats. Le traité cartésien sera d'ailleurs un des textes les plus influents, les plus marquants

de la physique du XVII^e et d'une bonne partie du XVIII^e siècle, soit directement, soit par le biais de reprises et d'adaptations dont la plus célèbre est celle de Jacques Rohault. Son *Traité de physique*, publié en 1671, fut réimprimé de nombreuses fois jusque vers 1750, il fut traduit en latin puis en anglais¹.

Une caractéristique de l'intervention cartésienne sur les sujets de physique est la suivante : elle a des fondations métaphysiques stables et arrêtées alors que le traitement effectif de ces sujets, leur édification en théorie, bref l'élaboration des concepts que réclame la nouvelle science du monde visible est incertaine et paraît même inachevée ou hésitante².

Il s'agit, dans les pages qui suivent, d'examiner trois notions de grande importance pour la physique classique naissante et dont la présence est peu discutable dans les *Principes* même si elles ne sont pas nommées du nom qui les fera reconnaître dans l'histoire des sciences. Ces trois-là associent si fortement la philosophie première de Descartes à sa philosophie seconde qu'elles ont semblé devoir être choisies³. La première est le *principe d'inertie avec le principe de relativité du mouvement* (pris ensembles et on s'en expliquera) ; la seconde est la composition des mouvements, des vitesses et des accélérations dont la notion de *determinatio* est la clé cartésienne⁴ ; la troisième est la parallaxe qui constitue la plus forte objection contre le nouveau système du monde et impose que soit complètement repensée la taille du système stellaire.

Descartes s'occupe de ces sujets — en y consacrant plus ou moins de temps et de concentration — entre 1629 et 1647. Je mentionne les étapes bien connues de la genèse des *Principes*. Le 13 novembre 1629 il déclare à Mersenne avoir pour but « d'expliquer tous les phénomènes de la nature » (I, 70). Le 22 juillet 1633, « le traité est presque achevé ». On connaît bien la suite : la publication du *Dialogo* par Galilée suivie de la condamnation romaine conduit Descartes à ne pas rendre public son *Monde*⁵. Les *Essais*,

1. « On y voit un cartésien à l'œuvre, manipulant et travaillant les concepts du maître, introduisant des idées nouvelles et des faits nouveaux... en un mot, éclairant les *Principes* de Descartes par une recherche expérimentale renouvelée », Sylvain Matton, Michel Blay avec Xavier Kieft et Alain Niderst, éditeurs de Jacques Rohault, *Physique nouvelle*, S.É.H.A.-Arché, Milan, Paris, 2009, 4^e de couv.

2. Cela est moins vrai pour le système du monde où l'*hypothèse cartésienne*, telle qu'elle est développée dans *Pr. III* quoiqu'il la donne pour fausse, est solidement constituée.

3. Il y aurait d'autres notions fort intéressantes à examiner sous cet angle : la théorie des trois éléments, l'aimant, la lumière, la gravité, la chaleur et la froideur, la dureté.

4. Autrement dit, il s'agit de la *possibilité d'opérer* (au sens de réaliser des opérations algébriques ou géométriques) sur ces grandeurs, à supposer qu'on les puisse considérer comme des grandeurs.

5. Descartes a plusieurs fois déclaré que la censure du mouvement terrestre rendait impossible la publication du *Monde* (à Mersenne, fin novembre 1633, AT I, 271 ; février 1634, AT I, 281-282 ; avril 1634, AT I, 285-286). Voici comment il s'exprime dans la dernière de ces lettres : « Or je vous dirais que toutes les choses que j'expliquais en mon traité, entre lesquelles

publiés en 1637 rappellent le programme général de sa physique et avancent grandement, dans la *Dioptrique* en particulier, sur les notions dont il est question ici. Un nouvel épisode galiléen intervient avec la publication en 1638, des *Discorsi* que Descartes commente curieusement : de manière tout à la fois désinvolte et assez détaillée⁶. C'est dans ce contexte que Descartes entreprend la rédaction de ce qui deviendra les *Principia* ; l'annonce en est faite à l'automne 1640 : « Mon dessein — écrit-il — est d'écrire toute la philosophie à partir des principes⁷. » Le 31 janvier 1642, Huygens est informé que « Mon Monde se fera bientôt voir au monde [...] je veux lui faire apprendre à parler latin & je le ferai nommer Somme philosophique⁸. »

En 1643 et 1644 il termine la rédaction et publie son traité. Les compléments, l'*Épître dédicatoire* à Elisabeth de 1644, et surtout la traduction française par Picot en 1647 accompagnée de la *Lettre-préface* adressée au traducteur, parachèvent l'entreprise. Ces dix-huit années sont riches du point de vue de la transformation des doctrines physiques, réalisée non seulement par Descartes et Galilée, mais aussi par leurs contemporains ; Gassendi, Beeckman, Cavalieri, Huygens, Roberval, Pascal, Torricelli, Harvey sont les plus connus.

Le principe d'inertie et le principe de relativité

Un argument central structure cette partie du présent article ; il s'appuie sur la démonstration de l'équivalence du principe d'inertie et du principe de relativité physique (au sens restreint ou galiléen). Cette équivalence n'est, à

était aussi cette opinion du mouvement de la terre, dépendaient tellement les unes des autres, que c'est assez de savoir qu'il y en ait une qui soit fausse, pour connaître que toutes les raisons dont je me servais n'ont point de force... » (p. 285). Ainsi donc, c'est l'ensemble des explications qui est fragilisé et la cause en serait la censure romaine. Voici qui n'est pas entièrement convaincant : Descartes relève lui-même que cette censure a un statut limité et que la doctrine de Copernic continue d'avoir les faveurs de beaucoup en France et même chez des jésuites. Ne pourrait-on supposer que la fragilisation de l'ensemble de la théorie cartésienne du mouvement des corps est due, non pas d'abord à cette censure, mais au fait qu'elle a reçu, *via* le *Dialogo* des coups sévères ? On aura à revenir sur la modification de cette doctrine (et des définitions du mouvement) dans les *Principia*. Ce serait bien un épisode galiléen qui mettrait en cause la pertinence de la publication, mais pas celui qu'on croit : ce ne serait pas la décision ecclésiastique, mais plutôt l'argumentation galiléenne elle-même.

6. Pour la désinvolture, on dispose de plusieurs documents. À propos du *Dialogue* de 1632, Descartes indique l'avoir « feuilleté » et encore en partie seulement, lorsque Beeckman le lui a prêté en août 1634 (AT.I, 304). À propos des *Discours*, nous avons la lettre à Mersenne du 23 août 1638, dans laquelle il dit avoir « employé deux heures à le [le livre de Galilée] feuilletter et [y avoir] trouvé si peu de quoi remplir les marges etc. » (AT. II, 336). Les pages géniales de Galilée (de 128 à 140 EN) sur l'inertie et la chute des corps, identique pour tous dans des conditions idéalisées, etc. sont expédiées par Descartes en deux lignes : « Tout ce qu'il dit icy ne peut être déterminé sans savoir ce que c'est que la pesanteur » (AT II, 385). Le traitement de toutes les démonstrations galiléennes sur le mouvement accéléré est aussi lapidaire.

7. Sept-nov-déc., 1640.

8. A.T. III, 523.

ma connaissance, pas invoquée dans les commentateurs. Elle commande pourtant l'intelligence de la théorie cartésienne du mouvement. Il faudra donc ici justifier cette équivalence; on verra ensuite que le fond du raisonnement qui l'établit n'est pas anachronique dans les années 1640. On reviendra sur la doctrine cartésienne de l'inertie et sur les passages en rapport avec la question de la relativité physique du mouvement des corps. La tension entre la défense du principe d'inertie et ce qu'il faut bien reconnaître comme un refus de la relativité n'en sera que plus manifeste.

Voici une présentation de l'équivalence des principes d'inertie et de relativité physique des mouvements.

Le Principe d'inertie (PI) affirme qu'un corps matériel, éloigné de toute influence matérielle, n'est affecté d'aucune modification de son état de mouvement ou repos⁹.

Le Principe de relativité (PR) affirme qu'aucune expérience de physique ne permet de déterminer si un système matériel est au repos ou en mouvement rectiligne uniforme; soit, tous les repères en MRU sont équivalents pour décrire une expérience physique¹⁰.

1. PR implique PI.

Soit (non PI): un corps matériel ralentit dans un certain repère sans l'action d'aucune cause extérieure à lui-même. Dans ce repère, il passe de la vitesse v à la vitesse v' , inférieure à v .

Il est loisible de considérer un repère en MRU animé d'une vitesse intermédiaire entre v et v' . Dans ce repère, le mobile, sans action d'aucune cause, s'arrêtera et repartira en sens inverse. La nature se comporte différemment dans l'un et l'autre des repères. Les systèmes ne sont pas équivalents et PR est violé.

Donc, (non PI) implique (non PR), soit PR implique PI.

2. PI implique PR.

Soit (non PR): une cause de modification de mouvement est à l'œuvre dans un repère et ne l'est pas dans un autre repère en MRU. Autrement dit, observé dans un certain repère, un mouvement peut être modifié sans cause, ce qui est une violation de PI.

Donc, (non PR) implique (non PI), soit PI implique PR.

9. Einstein: « On sait que la loi fondamentale de la mécanique de Galilée-Newton, connue sous le nom de loi de l'inertie, est exprimée dans les termes suivants: un corps suffisamment éloigné d'autres corps persiste dans son état de repos ou de mouvement rectiligne et uniforme » (*La relativité*, p. 23).

10. Einstein le dira ainsi: « Les phénomènes de la nature se déroulent, relativement à K', conformément aux mêmes lois générales que relativement à K. Nous appelons cet énoncé « principe de relativité » (dans le sens restreint) » (E. 26).

Une confirmation partielle mais suffisante (à peu de chose près) de cette relation est fournie dans les *Principia* de Newton. Pour celui-ci, l'équivalence des repères est un corollaire démontré (le V^e) de la loi d'Inertie (Loi 1). Roger Penrose nous apprend que, dans les manuscrits newtoniens, le *principe de relativité de Galilée* était donné en quatrième loi de la nature¹¹. Autrement dit, Newton s'est convaincu que PR n'était pas seulement une adjonction nécessaire à PI, mais qu'il en était une conséquence (la réciproque étant encore plus aisée à découvrir).

Il existe quelques contestations pour refuser à Descartes la paternité du principe d'inertie. Elles me semblent sans force devant les attestations textuelles aussi nombreuses que cohérentes de la thèse opposée. Descartes enseigne à ses lecteurs que, si un corps matériel est dans un certain état de mouvement (ou de repos), et n'est pas soumis à une cause extérieure à lui-même, alors il conserve cet état de mouvement selon une direction droite. Dans le *Monde* comme dans les *Principes*, cela a le statut de loi de la nature (avec quelques variantes connues et bien analysées), et la thèse est répétée, plus clairement encore, dans la lettre à Huygens de février 1643 :

Sur quoi je considère que la nature du mouvement est telle que lorsqu'un corps a commencé à se mouvoir, cela suffit pour faire qu'il continue toujours après avec même vitesse et en même ligne droite jusqu'à ce qu'il soit arrêté ou détourné par quelque autre cause¹².

L'affaire est entendue, ce qui n'invalide pas les questions complexes qui surgissent à cette occasion : quant à l'origine métaphysique de cette loi et à son statut modal, quant à son effectivité dans un monde où, par principe, il n'existe pas de système isolé, quant à sa non-application au centre de gravité de deux corps qui se percutent, quant à la caractérisation de la ligne droite qui doit être la trajectoire du mouvement inertiel. Ces difficiles questions n'entament en rien la réalité de la présence du principe d'inertie dans la physique cartésienne. En revanche, il n'est pas possible d'y soutenir la présence du principe de relativité du mouvement, et je voudrais montrer que l'absence de ce dernier jette le trouble sur la présence du premier.

Les articles de PR II et Pr III orientent — ou désorientent — le lecteur dans deux directions qui, toutes deux, ont ceci de remarquable qu'elles nient le principe de relativité physique. La chose est soigneusement élaborée par Descartes : les deux définitions du lieu, le lieu intérieur et le lieu extérieur (II, 13 et II, 15) appellent et préparent les deux définitions du mouvement, selon l'usage et à proprement parler (II, 24 et II, 25). S'il s'agit du lieu extérieur, la porte est ouverte à la relativité la plus débridée : on peut décider

11. Roger Penrose, *The Road to Reality. A Complete Guide to the Laws of the Universe*, Jonathan Cape, 2004. Traduction française par Céline Laroche, *À la découverte des lois de l'univers*, O. Jacob, 2007, p.17.

12. AT. III, 623.

arbitrairement du lieu extérieur d'un corps comme on peut décider arbitrairement qu'il est ou non au repos. Dans le cas du lieu intérieur, la porte est complètement refermée : un corps a un lieu intérieur et un seul qui, au fond, est son attribut principal. Il est donc, soit en mouvement s'il change de voisinage, soit au repos s'il n'en change point. On constate ainsi qu'il y a là deux façons de récuser le principe de relativité physique.

Les commentateurs, et même les plus avisés, se sont parfois emmêlés dans cet écheveau, prêtant à Descartes un relativisme radical, ou alors lui déniaient toute appréhension de la relativité. D'une façon générale, ils n'explicitent pas la distinction essentielle entre la relativité géométrique et la relativité physique ou *Principe de relativité*¹³.

13. F. Alquié note à propos de II.13 : « la négation de l'espace cadre conduit Descartes à l'idée d'une relativité absolue des mouvements » (note 1, 158), formulation, au mieux maladroite sinon fautive. Dans une note sur II.29, il affirme que : « Pour Descartes géomètre, la relativité du mouvement est donc totale » (note I, 173); mais qu'en est-il pour le Descartes physicien auquel nous avons affaire dans les *Principes*? Puis, commentant II. 44, il écrit : « Autrement dit, lorsque deux mouvements sont de vitesse différente, le moins rapide est comme au repos par rapport à l'autre » (n. 1; p. 195), ce qui, dit comme cela, est un emprunt direct au *Principe de relativité*.

A. Koyré lui-même donne des signes d'hésitation en écrivant, à deux pages d'intervalle : « Les *Principes* essayent de nous donner une définition physique [du mouvement], fondée sur le principe de relativité du mouvement » (p. 337), puis « Descartes, pour lui-même, n'a jamais pris au sérieux et n'a jamais employé comme base de ses déductions la notion relativiste qu'il vient d'exposer si longuement. En effet ce n'est pas seulement avec les lois du choc que la relativité cinétique du mouvement se révèle incompatible. Elle l'est déjà avec celle de la conservation du mouvement, comprise, comme Descartes veut expressément la comprendre, comme conservation de la *quantité* de mouvement [...] » (*Études galiléennes*, p. 339).

Paul Mouy a bien raison de dire, en étudiant les règles du choc, que « la manière de considérer le mouvement y est en désaccord complet avec la relativité que Descartes lui avait attribuée en principe » (P. Mouy, *Le développement de la physique cartésienne*, p. 22); mais il n'en dit pas beaucoup plus au sujet de cette *relativité de principe*.

D. Garber conclut plus fermement en notant que « Il importait à Descartes de faire du mouvement un mode authentique du corps, un mode de la substance étendue [...] or si le mouvement est un mode authentique, le point de vue qui établit si un corps est en mouvement ou non ne peut être arbitraire; il doit y avoir une différence authentique entre mouvement et repos » (p. 331). Cela est, bien entendu, un rejet absolu du principe de relativité; mais alors *quid* des passages *physiques* où le mouvement et le repos peuvent être équivalents?

Enfin (et pour en rester à la sélection faite ici), F. de Buzon et V. Carraud commentent II.24 (p. 81) en soutenant un rapprochement plutôt audacieux : « Cela permet à Descartes d'affirmer un principe de relativité du mouvement fondé sur un exemple et un argument proches de ceux employés par Galilée, celui de la perceptibilité ou de l'imperceptibilité du mouvement d'un bateau, selon que l'observateur placé à l'intérieur considère le système avec lequel il fait corps ou l'extérieur. » C'est en effet assez audacieux de soutenir une telle *proximité*. Justement Galilée montre l'imperceptibilité du mouvement, non seulement pour l'observateur qui regarde à l'intérieur ou à l'extérieur, mais pour tout phénomène et toute expérimentation physique; et encore faut-il prendre en considération que cette imperceptibilité ne vaut que si *le mouvement est inertiel*.

L'opinion d'Alan Gabbey est plus précise à ce sujet :

A relativity principle is often attributed to Descartes. Such an attribution is misleading, if it implies a principle that mirrored the Galilean or inspired the Huygenian relativity principle¹⁴.

Le sujet qui fait problème n'est pas, en effet, la relativité cinématique ou encore géométrique. Ce n'est pas que la chose soit sans intérêt, mais elle est sans intérêt physique car elle n'a pas d'enjeu concernant la théorie du mouvement des corps matériels (personne ne songe à introduire ici des considérations qui conduiront à la théorie de la Relativité générale)¹⁵. Descartes a rejeté de la façon la plus claire la thèse d'un repère absolu (II.13), thèse des tenants de la voûte cosmique (les aristotéliens comme les coperniciens stricts), mais aussi une thèse newtonienne à laquelle le savant anglais donnera une forme complètement nouvelle. On peut certes toujours décider arbitrairement une origine des mesures topologiques et des axes ; on aura une géométrie plus ou moins complexe, mais la question n'est pas là ; la question est évidemment celle-ci : y a-t-il des conséquences physiques au choix du repère ?

Descartes reconnaît que telle est bien la question lorsque, dans l'article 24, plutôt complexe : il convoque son homme assis sur le pont d'un navire : « nous pouvons dire qu'en même temps elle [la chose et en l'occurrence l'homme assis] se meut et ne se meut point » (Alq. 169), ouvrant ainsi la voie à un relativisme du mouvement. Immédiatement, un autre point de vue est avancé :

Toutefois, à cause que sommes accoutumés de penser qu'il n'y a point de mouvement sans action, nous dirons que celui qui est ainsi assis est au repos, puisqu'il ne sent point d'action en soi, et que cela est en usage. (p. 169)

Autrement dit, si je ne sens point d'action alors je suis au repos et donc si je suis en mouvement, l'action se manifeste. À quoi peut bien songer Descartes ? Si je suis sur un tourniquet rapide en rotation, je « sens effectivement » le mouvement ; si je suis en chute libre, de même. Il semblerait donc qu'il y ait là un « vrai » critère du mouvement ou du repos. Mais ce critère ne fonctionne pas toujours — il manque de généralité — comme en atteste l'exemple de l'homme sur son bateau. Descartes ne peut ignorer qu'une cer-

14. Alan Gabbey, « New doctrines of motion », in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, D. Garber and M. Ayers, ed., CUP, 1998, p. 666.

15. Quoique je ne résiste pas au plaisir de reproduire l'argument formidable de M. A. Tonnelat attribuant à Descartes une certaine conception de l'espace et des corps qui s'y trouvent, telle qu'elle offre un cadre où est possible la relativité générale : « D'après la Relativité générale [...] les lois des phénomènes de gravitation trouvent l'interprétation la plus simple et en même temps la plus cartésienne que l'on pouvait imaginer : la réduction à l'étendue et au mouvement. » Introduction à *Les principes de la théorie électromagnétique et de la relativité*, Masson 1959, p. 7.

taine classe de mouvements échappe à ce critère, celle des mouvements qui sont rectilignes uniformes (MRU). Lui faudrait-il alors admettre que des choses en MRU sont au repos les unes par rapport aux autres, ce qui ne convient à aucune des définitions cartésiennes du mouvement (ni la première ni la seconde)? Il est pourtant vrai que l'indifférence des sensations et plus généralement l'indifférence des phénomènes n'est pas un critère suffisant de repos ou de mouvement. Cette indifférence est *seulement* un critère d'équivalence pour une classe de repères, ceux qui sont en mouvement rectiligne uniforme. Il y a des cas où le mouvement est associé à une *action*, une cause qui est une force extérieure au mobile, mais il y a des cas — ceux qu'on nommera inertiels — où le mouvement (ou le repos) sont sans cause actuelle. Ainsi, il est faux de dire « tous les repères sont équivalents », mais il est faux aussi de dire « à un certain état cinématique d'un corps correspond un repère privilégié »¹⁶; il est faux de dire « une cause n'est pas nécessaire pour qu'il y ait mouvement » si celui-ci est accéléré, mais il est faux aussi de soutenir « une cause est nécessaire pour qu'il y ait mouvement », si celui-ci est inertiel.

Or cette distinction, Descartes ne la fait pas : son marin en fait trop ou en fait trop peu : l'absence de sensation ne teste pas « certains mouvements », ceux en MRU, mais en teste certains autres, ceux qui sont accélérés. On a là une trace du principe de relativité physique, mais une trace seulement.

Comment cette remarquable découverte peut-elle avoir échappé à Descartes? On le sait (cf. n. supra), il a consulté le *Dialogue sur les deux principaux systèmes du Monde* et, même s'il prétend n'avoir fait que le « feuilleter » partiellement, le commentaire qu'il en fait est instructif, puisque, dit-il à Mersenne : « Je trouve qu'il [Galilée] philosophe assez bien du mouvement, encore qu'il n'y ait que fort peu de chose qu'il en dit, que je trouve entièrement véritable¹⁷. » Dans son survol, une page lui aurait-elle échappé¹⁸? celle, historique, où est magistralement exposé le *Principe de relativité*:

Enfermez-vous avec un ami dans la plus grande cabine, sous le pont d'un grand navire et prenez avec vous des mouches, des papillons et d'autres petites bêtes qui volent; munissez-vous aussi d'un grand récipient rempli d'eau avec de petits poissons; accrochez aussi un petit seau dont l'eau coule goutte à goutte dans un autre vase à petite ouverture placé en dessous. Quand le navire est immobile observez soigneusement comme les petites bêtes qui volent vont à la même vitesse dans toutes les directions de la cabine, on voit les poissons nager indifféremment de tous côtés, les gouttes qui tombent entrent toutes dans le vase placé en dessous; si vous lancez quelque chose à votre ami, vous n'aurez pas besoin de jeter plus fort dans une direction que dans l'autre quand

16. C'est toute une classe de repères qui conviennent pour y déployer la physique, les mêmes lois.

17. AT. I, 304.

18. A. Gabbey note ainsi: « Descartes would have noticed phenomena similar to those described in the second day of the *Dialogo*, but he seems not to have realized their significance... », *op. cit.*, p. 666.

les distances sont égales, si vous sautez à pieds joints comme on dit, vous franchirez des espaces égaux dans toutes les directions. Quand vous aurez soigneusement observé cela [...] faites aller le navire à la vitesse que vous voulez; pourvu que le mouvement soit uniforme, sans balancement dans un sens ou l'autre, vous ne remarquerez pas le moindre changement dans tous les effets qu'on vient d'indiquer; aucun ne vous permettra de vous rendre compte si le navire est en marche ou immobile [...]. Si tous ces effets se correspondent, cela vient de ce que le mouvement du navire est commun à tout ce qu'il contient aussi bien qu'à l'air». (E. N. 213, *op. cit.* p. 204-205)

La thèse de la relativité est déjà chez Giordano Bruno, dans son « Banquet des cendres » (publié à Londres en 1584), avec même un navire¹⁹, et elle est aussi dans les *Thèses jésuites* de 1624 inspirées par Grégoire de Saint-Vincent et soutenues par deux de ses élèves²⁰. Et on la trouve encore dans l'exposé que Mersenne fait des thèses de Galilée²¹. Il semble bien qu'elle emporte l'adhésion des lecteurs compétents et libérés des doctrines de l'école.

Cette théorie en voie de constitution pourrait bien être, davantage que les raisons souvent invoquées (Rome et l'immobilité de la Terre), la raison de l'hésitation cartésienne. Alexandre Koyré, comme d'autres avant lui et depuis, ont insisté sur l'argument selon lequel la relativité du mouvement est apparemment maintenue par Descartes pour « concilier l'astronomie copernicienne... avec la doctrine de l'Église²² ». Je ne crois pas à son importance pour ce qui concerne la science cartésienne; lui en accorder trop serait prendre les adversaires pour des sots ou des aveugles. Il est par exemple net que l'objection biblique la plus souvent citée, concernant l'invocation de Josué, *Soleil, arrête-toi au-dessus de Gabaon!* relève de la relativité cinématique et pas du tout physique. On observera que les formules cartésiennes sur la terre « qui se repose en son ciel » (voir seconde partie de cet article) n'offrent pas la moindre parade à cette objection biblique contre le « mouvement de la terre »; elles ne conviennent pas à l'exploit de Josué.

On peut imaginer qu'il y voit un risque, celui de ne pas pouvoir dissocier suffisamment l'action du mouvement. En effet, l'*action* est radicalement le critère des mouvements non inertiels, mais pas l'action au sens des qualités de l'école, l'action en un sens nouveau, celui de la force ou de l'accélération, concept encore mal abouti au temps où Descartes conçoit sa physique. C'est ainsi que les deux définitions du mouvement ont pour point commun de ne pas enregistrer la théorie galiléenne. L'article II.24 feignait de pouvoir prendre n'importe quel repère pour définir le mouvement d'un corps, ce qui

19. Jean Dhombres, Patricia Radelet de Grave, *Une mécanique donnée à voir*, Brepols, 2009, p. 20.

20. *Id.* La manière dont Grégoire est « une sorte de galiléen » est extraordinairement exposée, expliquée et mise en scène par les auteurs de cet ouvrage exceptionnel.

21. *Les nouvelles pensées de Galilée*, Paris, 1639, rééd. Costabel et Lerner, Paris, Vrin, 1973.

22. A. Koyré, *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, p. 339.

ruinait l'équivalence des repères en MRU; l'article II.25 prend le parti opposé, à savoir le choix d'un repère privilégié, associé à chaque corps, pour juger de son état de mouvement ou de repos. C'est une autre façon de ruiner ou de ne pas exploiter cette équivalence.

Si le mouvement est accéléré (comme quand on se met à courir) ou s'il combat la gravité (quand notre bras se lève), ou s'il s'oppose à la résistance de l'air, ou s'il tourne... alors, il y a bien une cause, une action, une force qu'il faut vaincre pour modifier l'état du mobile. En revanche, s'il s'agit d'un mouvement rectiligne uniforme, une telle *action, cause, force* est un préjugé et n'existe pas. Alors il est équivalent — du point de vue de l'action, ou de la force — de considérer le repos ou le mouvement.

L'ambiguïté de la position cartésienne est visible en (II.29) « Lorsque nous verrons que deux corps qui se touchent immédiatement seront transportés, l'un d'un côté et l'autre d'un autre, et seront séparés, nous ne ferons point difficulté de dire qu'il y a tout autant de mouvement en l'un comme en l'autre » (Alq. 173). Il y a une imprécision sur la façon dont s'éloignent les deux corps: est-ce selon un mouvement rectiligne uniforme ou non ?

Une remarque de Descartes revient sur cette idée :

Il n'y a rien d'absolu dans le mouvement que la séparation de deux corps en mouvement l'un avec l'autre, mais que l'on dise de l'un des corps qu'il est en mouvement, de l'autre qu'il est en repos, ceci n'est que relatif et dépend de notre manière de concevoir, comme c'est bien le cas de ce mouvement qui est appelé local: ainsi quand je marche sur la terre, tout ce qu'il y a d'absolu et de réel et de positif dans ce mouvement consiste dans la séparation de la surface de mes pieds d'avec la surface de la terre. (Remarques que M. Descartes semble avoir écrites sur les « Principes de la philosophie », trad. Costabel et Testard, AT IX-2362)

Il est juste de souligner qu'un dispositif cartésien, exposé en (II.30), permet de se sortir de l'arbitraire de la décision, de la considération que nous faisons: le critère est celui d'être mû en entier, dans sa totalité. Cet argument a toutefois sa limite: la contradiction (la Terre va à la fois vers l'Orient et vers l'Occident) n'est atteinte que si l'on considère comme *absolu, réel et positif* que AB et BC sont animés de mouvements contraires, ce qui n'a rien de nécessaire. Je peux considérer que AB est bien au repos, la conséquence en sera seulement que BC va *plus vite* vers l'Occident. De toute façon, cet argument ne fait pas la distinction des situations pourtant distinctes: les corps en question sont-ils en MRU ou non²³ ?

23. Une fois encore les commentateurs font parfois l'impasse sur la nature des mouvements: « Pour Descartes géomètre, la relativité du mouvement est donc totale » note F. Alquié, (Alquié, note I, 173). E. Mehl, « les propositions décrivant l'événement [...] renvoient à une même cause ou force » (p. 87) puisque justement dans le mouvement (réciproque) en MRU il n'y a ni cause ni force à l'œuvre. On notera toutefois chez E. Mehl le souci de ne pas négliger les aspects scientifiques des textes cartésiens et le recours à des informations en général solides pour en traiter.

Voyons comment ces remarques peuvent contribuer à notre lecture des règles du choc.

Les deux corps sont susceptibles de s'arrêter, de se mettre en mouvement et de changer de direction; ils ne sont donc pas en MRU durant tout l'épisode de la percussion; on ne cherchera donc pas à trouver une équivalence générale en prenant l'un des corps, puis l'autre comme repère. Il y a cependant des cas où la considération du *Principe de relativité* serait pertinente pour examiner la situation ou en comparer deux: lorsqu'un des corps ne change pas d'état de mouvement (ou de repos) avant ou après le choc, il est possible de le prendre pour repère, ou pas: de corps au repos, il peut « devenir » corps en mouvement et réciproquement. Selon le principe de relativité, les phénomènes ne devraient pas s'en trouver modifiés. Telle est la situation prévue par la troisième loi à l'article 40 lorsqu'un corps « plus gros » n'est pas perturbé par la percussion d'un plus petit. Considérant la situation n° 5 de l'article 50, il sera possible de se rapporter à la situation de cette troisième loi (art. 40) en prenant un repère en MRU de vitesse égale à celle de B. Les conséquences cartésiennes sont pourtant annoncées comme différentes: dans un cas (cas n° 5, art. 50) les deux corps « repartent ensemble »; dans un autre (équivalent selon le Principe de relativité et conformément à l'article 40), ils s'écartent l'un de l'autre. C'est à nouveau le cas pour les situations n° 2 et 7b et encore 4 et 7a respectivement. Voyons par exemple les situations 4 et 7a.

Le cas 7a est décrit dans un certain repère *R*. Décrivons-le dans un repère *R'* animé d'une vitesse *b* égale à celle qu'avait le corps B. On se retrouve dans la situation du cas n° 4 avec la même différence qualitative des effets. Les résultats cartésiens contreviennent au « principe de relativité », disons *de Galilée*.

Une remarque complémentaire est nécessaire à propos de la « force de repos ». La conception plus conforme à la définition « selon l'usage » des *Principes* était celle du *Monde*, comme on l'a vu. Il y avait, note A. Koyré une identification plus forte du « statut ontologique du mouvement et du repos²⁴ », et il s'agit, en effet, de produire une distinction entre le mouvement et le repos, si l'on veut prendre au sérieux la seconde définition du mouvement. La très délicate fin de (II.43) au sujet de la *force de repos* peut être interprétée notamment à l'aide du principe de relativité: on savait qu'un corps qui va à la rencontre d'un autre a une force de mouvement *mesurée* notamment par sa vitesse. S'il est au repos, ce ne peut plus être un paramètre valable, et c'est la vitesse de celui ou de ceux qui viennent à sa rencontre qui contribue à *mesurer* sa force de repos. Autrement dit, on obtient cette force, de mouvement ou de repos, en *changeant de point de vue*. L'article 44 dit — dans une certaine confusion — des choses du même genre. C'est ce qu'exprime clairement et *en toute simplicité* F. Alquié: « Autrement dit, lorsque

24. Koyré, *Études galiléennes*, p. 339-340.

deux mouvements sont de vitesse différente, le moins rapide est comme au repos par rapport à l'autre²⁵. » La « force de repos » ou encore la « tardivité qui participe de la nature du repos » (art. 44) et se mesure selon le mouvement de l'autre corps évoque irrésistiblement le principe d'équivalence des repères d'inertie. Il y a sans doute là une incursion cartésienne en terre relativiste physique.

Ces remarques convergent vers un diagnostic général assez net : quand le principe de relativité galiléenne est présent dans les *Principes*, c'est sous forme allusive ou alors pour être contredit.

En vertu de notre argument principal (l'équivalence des deux principes), l'affirmation cartésienne solide et assez cohérente du principe d'inertie constitue une très sérieuse objection à clore ainsi la discussion sur le traitement du principe de relativité dans ses *Principes*. Les contradictions que nous avons rencontrées en voulant tester la relativité du mouvement étaient inévitables puisque Descartes promeut le premier et ne soutient pas le second. Il faut préciser encore quelques aspects originaux et décisifs de l'inertie chez Descartes.

Comme on le sait, une forme non aboutie du principe d'inertie existe chez Galilée : les corps continuent à se mouvoir horizontalement si nulle cause supplémentaire n'intervient ; c'est précisément cet « horizontalement » qui donne à l'inertie galiléenne son caractère circulaire, circumterrestre. Beeckman lui aussi défendait la conservation du mouvement circulaire²⁶. Alexandre Koyré a donc raison de dire à propos de la thèse cartésienne que : « Jamais encore le privilège du mouvement circulaire n'avait été aussi résolument et aussi simplement nié²⁷. »

Pour comprendre cet accomplissement cartésien, il est sans doute pertinent de ne pas oublier que Descartes est, en son temps, le meilleur théoricien de la tangente à une courbe²⁸. Il sait qu'à un point donné de trajectoire (de mouvement) d'un mobile, correspond une tangente unique et une infinité de cercles dont celle-ci est tangente. Donc, la « nécessité » selon laquelle, en chaque instant, Dieu *maintient le corps en son état* ne peut être exprimée par autre chose que par la tangente. Il faudrait, sinon, qu'*Il* calcule et choisisse en chaque instant une certaine courbure, en fonction de raisons contingentes (qui inclineraient sans nécessité, dira Leibniz). Cet aspect essentiel de l'article (II.39), plus particulièrement développé dans l'analyse de la fronde se comprend donc par la *Géométrie* : « le mouvement ne se fait pas en un instant, néanmoins il est évident que tout corps qui se meut [...] est déterminé à se mouvoir [...] suivant une ligne droite, et non pas suivant une circulaire²⁹ ».

25. Alquié, n. 1 ; p. 195.

26. Cf. Koyré, *Études galiléennes* p. 327.

27. Koyré, *Études galiléennes*, p. 318-341.

28. Cf. La méthode des normales de la *Géométrie*, AT.VI, p. 413 sq.

29. *Pr. II*, 39, A.T. IX 2, p. 86.

Le même argument était déjà dans le *Monde*³⁰. À la question, comment concilier « qu'il n'y a pas de mouvement en un instant et que Dieu le conserve comme il est dans l'instant » ? la géométrie répond clairement. Soit un point M d'une trajectoire, il y a « en lui » ses coordonnées qui disent « où il est dans le mouvement » ; observons que ces mêmes coordonnées ne disent rien de ce qu'il était auparavant et de ce qu'il sera par après, ainsi il n'y « pas de mouvement en un instant ». Toutefois, il y a davantage en ce point M que ses seules coordonnées ; on y rencontre les caractéristiques de sa tangente (ou de sa normale). La résolution de ce problème est « le plus utile et le plus général, non seulement de ce que je sache, mais même que j'ai jamais désiré de savoir en Géométrie » dit Descartes en 1637³¹. La solution de la *Géométrie de 1637* sera transformée et généralisée par le calcul différentiel ; elle n'en demeure pas moins un concept cartésien : en ce point particulier M, il y a donc, isolée, sa situation, mais aussi la suite de sa trajectoire (sa tendance, car il peut être soumis à d'autres causes) ainsi que l'héritage de ce qu'il y avait avant, de ce qui l'a conduit là, en M.

Pour revenir au principe d'inertie en général, il faut bien reconnaître qu'il est toutefois mis à mal dans les *Principes* puisque Descartes ne l'applique pas au centre de gravité d'un système constitué par deux corps qui se rencontrent. Une belle découverte sera celle que fera Huygens pour appliquer le *Principe d'inertie* à l'étude de la percussion : quels que soient les chocs et les rencontres, le centre de gravité G des corps est en MRU. Il sera donc loisible de prendre G comme origine du repère ou l'« espace environnant ». Le système pourra alors être considéré comme au repos ou non.

Si v_a et v_b sont les vitesses de A et de B, et v_g celle de centre de gravité, alors, à chaque instant, $V_g = (A.v_a + B.v_b)/(A+B)$.

V_g est donc constante si et seulement si $(A.v_a + B.v_b)$ est constante. Bref, G est inertiel si et seulement si la quantité de mouvement (vectorielle ou plutôt algébrique) est conservée. On distingue facilement dans les règles du choc entre celles qui respectent l'inertie du centre de gravité (1, 5 et 7a) et les autres qui ne le respectent pas.

L'étude du mouvement des corps, et celle des rencontres selon des mouvements droits uniformes, a été consignée par Huygens dans le *De motu corporum ex percussione* (rédigé en 1656)³² et dans le *De motu corporum ex mutuo impulsu Hypothesis* de 1669³³. Le principe de relativité (dit « du bateau ») y est explicite. Fabien Chareix, dans son étude désormais classique de la physique hugonienne, soutient donc que « Huygens peut et veut fonder toute la mécanique à partir de la relativité elle-même [...] »³⁴. On notera que

30. A.T. XI, p. 46.

31. *La Géométrie*, Livre II, A.T. VI, 413.

32. Publié en 1703, O. C. XVI, p. 30-91.

33. O. C. VI, p. 336-343.

34. Fabien Chareix, *La philosophie naturelle de Christian Huygens*, Paris, Vrin, *Mathesis*, 2006. Toute la partie consacrée au « mouvement droit » expose et analyse cet acquis hugonien.

l'hypothèse de l'inertie et celle des vitesses relatives (complétée par celle des deux observateurs dans le second texte) ne sont pas explicitement données comme équivalentes.

Si mes arguments sont valables, si PI et PR sont équivalents — et il est donc illogique de trouver l'un sans l'autre chez Descartes —, ou encore, la présence de l'un (le premier) sans l'autre ne peut manquer de soulever des contradictions. Raisonner ainsi permet de tirer une leçon essentielle du texte cartésien : quand Descartes travaille à ses *Principes*, lorsqu'il élabore sa physique nouvelle, ces principes et concepts sont en cours d'élaboration, leur statut profond n'est pas établi et moins encore stabilisé ou formalisé. C'est ainsi qu'il convient d'observer les efforts cartésiens pour contrer cette équivalence entre repos et MRU, pour contrer le principe de relativité que Galilée a si nettement exprimé. Ces efforts consistent à forger un critère pour dire « en propre », ce que c'est que le mouvement : c'est le « changement de voisinage ». Si un piquet est dans un courant d'eau, pourquoi est-ce lui qui est au repos et pas l'eau ? Parce qu'ainsi, il y a « moins » de matière à mouvoir. Serait-ce un principe d'économie de mouvement qui déciderait de « ce qui est en mouvement » et de « ce qui est au repos ». Selon l'inertie ou la relativité galiléenne, il n'y a aucun critère objectif pour en décider ; la liberté est totale.

On a souvent observé l'évolution de la doctrine du mouvement entre le *Monde*³⁵ et les *Principia*. Dans le traité de 1633, la définition était quasi seulement celle de l'article 24 ; ainsi notent F. de Buzon et V. Carraud :

La définition selon l'usage commun est pour une part importante la définition de Descartes même dans le *Monde* (« Je n'en connais aucun autre que celui [...] qui fait que les corps passent d'un lieu à un autre »). La deuxième définition peut apparaître [aussi comme la rectification] de l'opinion de Descartes telle qu'elle s'exprime dans l'ouvrage de 1633³⁶.

Mais, a-t-on bien considéré que, justement, entre la date de rédaction du *Monde* et des *Principia*, il y a l'élaboration galiléenne du principe de relativité des repères en MRU ?

La *determinatio*, composition des mouvements, des vitesses et des accélérations

La notion de *determinatio* qui joue un rôle important dans le traité, (dix-huit occurrences en *Pr. II*) est, pour tous les traducteurs, un véritable casse-tête. En français, ils ont généralement opté pour le terme le plus neutre possible, *détermination* qui n'a aucune correspondance avec quelque concept de la physique classique que ce soit. Le lecteur moderne a donc bien

35. *Le monde*, chap. VII, AT XI, 39-40, Alq. 352-353.

36. Buzon-Carraud, (p. 80-81) citent et commentent le *Monde* (AT XI, 39-40 ; Alq. I, 352-353).

du mal à saisir de quoi il peut être question. On verra que la notion dont on aperçoit, selon moi, la gestation dans l'usage cartésien de la *determinatio*, à savoir la grandeur vectorielle, commence à opérer avant que le nom de la chose qu'elle annonce ne soit forgé; elle apparaît aussi dans les expressions nombreuses où il est question de corps *déterminés à se mouvoir*.

Les questions soulevées par la *determinatio* cartésienne sont intimement liées avec certains aspects du problème précédent (le mouvement et sa propriété inertielle); quand advient cette *determinatio*, il s'agit en effet toujours de décrire une chose qui est à la fois ponctuelle (du point de vue de la situation) mais qui est aussi *bien plus que ponctuelle*, une chose caractérisée par une intensité (une grandeur positive) et une direction.

L'expression la plus nette de cette nature complexe est donnée dans *Le monde*, lorsque Descartes y présente le modèle de la fronde:

Comme par exemple, si une pierre se meut dans une fronde, suivant un cercle marqué AB, et que vous la considérez précisément telle qu'elle est à l'instant qu'elle arrive au point A, vous trouvez bien qu'elle est en action pour se mouvoir, car elle ne s'y arrête pas, et pour se mouvoir vers un certain côté, car c'est là que son action est déterminée en cet instant³⁷.

Or une telle *chose* — qui mesurerait « comment est la pierre à cet instant » — n'existe pas au temps où écrit Descartes, ni en géométrie ni en physique. Elle est toutefois indispensable pour décrire et comprendre les vitesses, les forces, les accélérations; il s'agit bien de la grandeur vectorielle. La *determinatio* cartésienne n'est pas équivalente à la grandeur vectorielle (les multiples difficultés et obscurités qui lui sont associées s'en trouveraient singulièrement simplifiées) mais elle contribue à son invention; il s'agit ici de repérer comment le concept de grandeur vectorielle est approché, d'enregistrer l'étape de sa genèse qui est franchie.

La *determinatio* a d'abord à voir avec la composition (et la décomposition) des mouvements, des trajectoires. C'est pourquoi on doit avoir à l'esprit les articles II.31 et II.32 pour en saisir la nature. II.31 est là pour frapper les esprits à partir d'un exemple commun: le mouvement des aiguilles de la montre du marinier, auxquels participent maints autres mouvements (il va et vient sur le pont, le bateau vogue, etc.) qui, en quelque sorte, le constitue. II.32 est strictement géométrique et rappelle la génération, par mouvements composés, de la cycloïde³⁸, mais aussi — et c'est peut-être plus intéressant — Descartes montre qu'un mouvement rectiligne peut bien être composé de deux (et donc de plusieurs) autres mouvements (droits ou non d'ailleurs)³⁹.

37. A.T. XI, 45-46.

38. Sur la cycloïde...

39. On pourra rappeler le cas du trajet droit, composé de deux mouvements circulaires. On peut aussi évoquer la quadratrice d'Hippias.

À un second niveau, il faut considérer que ces trajectoires (composées), dès qu'elles deviennent physiques, exigent que le corps qu'elles concernent aient une vitesse. La conception cartésienne de vitesse a évolué, depuis la notion préclassique de *force du mouvement accompli* (dans les années 1620) jusqu'à celle de *vitesse ponctuelle*, ou *degré de vitesse*, bref d'une sorte d'avatar de ce que nous nommons la *vitesse instantanée*⁴⁰. C'est important puisque la vitesse *préclassique* ne laisse pas de place à la notion de *détermination*.

Il est assez raisonnable d'employer pour cet objet physique (la vitesse ponctuelle) le terme cartésien somme toute assez stable de *détermination à se mouvoir*. Quoi qu'il en soit, en 1643, la vitesse est, pour Descartes, une sorte de quantité, une caractéristique en un point de la trajectoire, ou à un instant donné du déplacement. Que les vitesses, ainsi comprises, se composent et se décomposent selon des règles analogues aux règles de décomposition du mouvement n'allait pas de soi : c'est une chose de dire que la roue du carrosse tourne et aussi avance, engendrant une cycloïde, c'en est une autre que d'analyser la vitesse d'un clou de cette roue, en chaque instant. L'article II.40 (la seconde loi de la nature) expose la pensée cartésienne sur ce point : la vitesse (ou plutôt la *tendance à se mouvoir*), elle aussi peut être jugée comme composée de deux (et donc de plusieurs) *vitesses composantes* (ou *tendances à se mouvoir*). En un sens, la situation s'en trouve simplifiée par rapport aux trajectoires composées et décomposées puisque les vitesses instantanées (ou encore, les *tendances à se mouvoir*) ne relèvent que de la ligne droite (voir ci-dessus). L'analyse de la tendance à se mouvoir ne fera apparaître que des lignes droites. C'est d'ailleurs sous cet aspect que la règle de composition peut apparaître, sous la forme dite « du parallélogramme »⁴¹.

Descartes connaît bien ces questions. Il les connaît comme géomètre, mais aussi parce qu'elles furent décisives dans l'élaboration de la *Dioptrique*⁴². C'est là une raison supplémentaire d'examiner de près la *détermination* dans les *Principes*, puisqu'elle constitue un des rares lieux proprement géométriques au sein de ce traité de philosophie naturelle. La *Dioptrique*, pas plus que la *Géométrie*, ne sont des parties de la physique cartésienne, mais voici qu'une notion venue de celles-là est nécessaire à celle-ci.

Descartes a obtenu la loi de la réfraction lumineuse par décomposition de *l'inclinaison à se mouvoir de la lumière*, pour laquelle il a expressément demandé à son lecteur d'accepter qu'elle suivait *en cela* les lois du mouvement.

car il est bien aisé de croire que l'action ou inclinaison à se mouvoir, que j'ai dit devoir être prise pour la lumière, doit suivre en ceci les mêmes lois que le mouvement. (*Dioptrique*, AT VI, p. 89)

40. Sur la notion cartésienne de vitesse, cf. Jullien, Charrak, etc.

41. Le jésuite Jan Ciermans donne, dans son cours publié en 1640, *Disciplinae mathematicae*, la première expression de la loi du parallélogramme, sous forme trigonométrique. Dhombres, De Graves, p. 118.

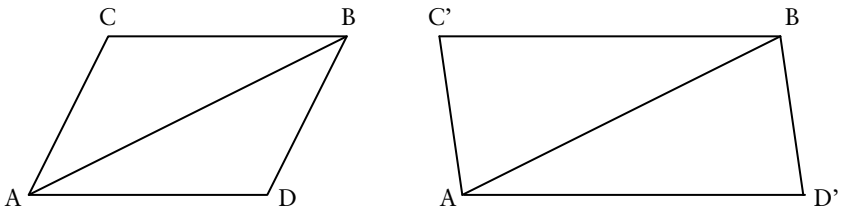
42. Il en fait un usage très performant dans les textes tardifs sur la chute des graves.

De plus, il faut remarquer que la détermination à se mouvoir vers quelque côté peut, aussi bien que le mouvement et généralement que toute autre sorte de quantité, être divisée entre toutes les parties desquelles on peut imaginer qu'elle est composée; et qu'on peut aisément imaginer que celle de la balle qui se meut d'A vers B est composée de deux autres, dont l'une la fait descendre de la ligne AF vers la ligne CE, et l'autre en même temps la fait aller de la gauche AC vers la droite FE, en sorte que ces deux, jointes ensembles, la conduisent jusqu'à B suivant la ligne droite AB (*Dioptrique*, AT VI, p. 94).

Une preuve du caractère controversé et innovant de la procédure cartésienne est fournie par les réactions extrêmement réservées de Fermat, qui n'a pas hésité à en contester la validité, sur le point précis de la composition des mouvements (ici des *inclinations à se mouvoir*). À propos de la décomposition selon les directions horizontale et normale de la lumière, sur laquelle s'appuie Descartes, Fermat objecte :

« Il n'a pris que celle qui lui peut servir pour sa conclusion; et partant, il a accommodé son médium à sa conclusion et nous en savons aussi peu qu'avant » (à Mersenne, septembre 1637).

La contestation de Fermat surprend d'ailleurs et montre assez qu'il n'est pas *entré dans l'esprit de la règle de composition*. En effet, dès lors que cette règle est adoptée, son objection tombe, car il est loisible de choisir toute décomposition en des parallélogrammes différents auxquels on ne demande que d'avoir une même diagonale.



Soit AB, l'*inclinaison à se mouvoir* résultante, elle est tout aussi bien le *résultat* de la combinaison de AC et AD que de AC' et AD', conformément à la figure ci-dessus.

Vingt ans plus tard, lors de la reprise de la polémique contre la démonstration cartésienne, le savant toulousain insiste :

L'usage de ces mouvements composés est une affaire très délicate qui ne doit être employée qu'avec de grandes précautions. Je la compare à ces médecines qui servent de poisons si elles ne sont pas bien et soigneusement préparées⁴³.

D. Garber a donc raison de supposer que la notion de *determinatio* a pu naître dans les années 1620, à propos de l'optique. Ce n'est pas une

43. À Cureau, 1657, in *Theories of Light*, Sabra, CUP, 1981, n. 21, p. 142.

notion claire et distincte mais une notion émergente que propose Descartes ; ainsi note Garber :

Il est juste de voir dans la notion cartésienne de détermination, une tentative sérieuse pour traiter quantitativement la notion de directivité du mouvement qui s'apparente à la notion moderne de *vitesse* (quantité vectorielle...) ou moment. Gabbey l'appelle « le mode directionnel de la force motrice »⁴⁴.

Le thème de la composition des mouvements, des vitesses et des forces occupe un grand nombre des savants du XVII^e siècle ; il n'est pas ici question d'en esquisser le traitement par les uns et les autres ; seulement de comprendre sa présence dans les principes et un de ses principaux enjeux : la compréhension d'un objet nouveau qui associe une grandeur positive *scalair*e et des paramètres de direction.

La mention où l'on aperçoit avec le plus de netteté la *chose* en voie de constitution se rencontre dans la lettre du 3 décembre 1653 au P. Bourdin. « [...] en parlant de la détermination vers la droite, écrit Descartes, j'entends toute la partie du mouvement qui est déterminée vers la droite »⁴⁵. La *determinatio* est ici traitée comme une des composantes du mouvement (ou plutôt de sa vitesse), c'est-à-dire comme une des pièces d'une chose qui plus tard sera nommée vecteur⁴⁶.

Le commentaire des passages concernant la *determinatio* a largement consisté à examiner aussi précisément que possible les distinctions de notions présentes. Ce fut souvent en vain pour la simple raison que les notions évoquées ne sont justement pas distinctes. Il est question de *mouvement*, droit ou circulaire, de composante ou *partie du mouvement* ; puis de *tendance au mouvement*, des *causes qui concourent à déterminer son mouvement*, de *l'action pour se mouvoir*, de *détermination à se mouvoir d'un côté*, d'*inclination à se mouvoir*, d'un *effort pour aller vers divers côtés*, de *la force du mouvement*, de *la force de son agitation*, et des *diverses parties de cette force*, de *la force de la tension pour s'éloigner du centre*⁴⁷.

Le fait est que dans le mouvement d'un corps matériel plusieurs notions et concepts cohabitent que la mécanique moderne a peu à peu clarifiés : la trajectoire elle-même (le mouvement ou équation de mouvement), la vitesse qui accompagne nécessairement tout mouvement et l'accélération qui modifie l'état de mouvement quand elle n'est pas nulle. Or l'élaboration de ces notions n'est pas du tout achevée en ce moment cartésien ; Descartes est l'un de ceux qui entrent dans ce labyrinthe.

44. Garber, *La physique métaphysique de Descartes*, p. 298.

45. AT III, 251.

46. Il faut aller voir la lettre à Hobbes-Mersenne du 21 janvier 1641, p. 288, l. 7-26. Sur l'actualité de la « composition des mouvements », puis des vitesses, etc., et la réponse de Hobbes à Mersenne du 7 février 1641 (AT III, 303). Un commentaire éclairant est donné par Damerov *et al.*, « Exploring the Limits of Preclassical Mechanics », Springer-Verlag, 1992, p. 118-120.

47. Voir notamment tout ce lexique dans le *Monde* VII et dans *Pr.* III, 57-59.

Un seul exemple quant à l'état de la question à la même époque, celui du « *traité de mécanique des poids soustenus par des puissances sur des plans inclinez à l'horizon* » de Roberval (1636). Les axiomes 1 et 2 du traité donnent les lois d'équilibre entre le poids et la réaction sur un plan incliné, le premier s'occupe des directions des forces, le second de leurs intensités. Les deux, ensemble, rendent compte de la situation par une notion très clairement vectorielle. Descartes connaissait ce traité dont il s'est d'ailleurs moqué⁴⁸.

Pour un mouvement rectiligne (par exemple lors de la chute verticale des graves), ces diverses notions se présentent très simplifiées, car elles ont toutes une commune direction. Or, même dans ce cas, les difficultés sont sérieuses, comme le prouve la mise au point laborieuse du concept de vitesse instantanée. Dès lors que la trajectoire est courbe, les choses deviennent redoutables. La vitesse n'est pas de même direction que la trajectoire (ce que Descartes élucide avec sa *tendance* tangentielle) mais l'accélération tangentielle est nulle. L'accélération, qui n'est autre que la modification instantanée de la vitesse (d'un vecteur donc) correspond à une cause, à une force (ce que Descartes voit aussi puisqu'il écrit que « la pierre qui est dans la fronde fait tendre la corde d'autant plus fort qu'on la fait tourner plus vite » (*Pr.* III, 59). Cette *force* ne peut pas être dirigée comme la vitesse; Descartes voit encore qu'elle est déterminée par le centre de rotation (mention de la force que l'on sent en faisant tourner la fronde, qui est compensée par « l'effort que fait la pierre pour s'éloigner du centre E » (*Pr.* III, 57).

D'autres problèmes sont à considérer: comment se combinent (ou se composent) ces *grandeurs* (à supposer qu'il s'agisse bien de grandeurs)? Selon la règle du parallélogramme sans doute, mais une précision capitale doit être apportée. Seules se composent les *grandeurs* qui sont du même genre: on ne compose pas ensemble une accélération avec une vitesse, pas plus qu'une vitesse avec un élément de la trajectoire. Et cependant, chacune d'elles peut être décomposée selon des directions choisies. On pourra lire la grande lettre à Huygens de février 1643 sur la trajectoire du jet d'eau pour se convaincre de la précision avec laquelle Descartes — comme Galilée, ou sous son influence — démontre la trajectoire parabolique des corps soumis à la gravité et à une vitesse initiale horizontale (ou oblique); il le fait en composant les mouvements, ou plutôt les déterminations à se mouvoir⁴⁹. Regardons les choses de plus près: que doit-on composer pour démontrer la trajectoire parabolique? Elle dérive de la coexistence d'un mouvement vertical uniformément accéléré et d'un mouvement horizontal uniforme inertiel (pour prendre une situation simple); on ne compose pas cependant une accélération (ou une force) verticale avec une vitesse horizontale, ce qui

48. On pourrait longuement mentionner les *Thèses* de Grégoire de Saint Vincent, soutenues à Louvain en 1624, où la chose vectorielle est si prégnante (voir Dhombres-Radelet 2009, P 57-58).

49. 18-19 février 1643, A.T. III, p. 619-631.

n'aurait pas de sens, mais bien deux vitesses dont l'une est constante (l'inertielle horizontale) et l'autre est modifiée à chaque instant conformément à la loi de la chute des corps. Ce sont de telles distinctions qui sont à l'œuvre sous le terme confus de *determinatio*.

En conclusion de leur chapitre *Conservation and contrariety*, Damerov et al. estiment que :

Descartes is probably the only person who ever used his concept of determination productively in physic. [...] It proved almost impossible to apply the concept of determination to cases which Descartes had not already explained. It was not an everyday tool that could be used by any competent scientist; it was an idiosyncratic instrument that could be employed only by his inventor⁵⁰.

Les articles III.58 et III.59 où le modèle de la fronde est réactivé, rendent manifestes ces difficultés. Pour mieux faire comprendre la chose à son lecteur, Descartes met en scène une fourmi qui se déplace sur une règle elle-même en rotation uniforme. Cette fourmi doit avoir un comportement bien étrange pour demeurer sur la droite notée ACG : elle doit parcourir des distances, à partir de A, qui sont données en fonction de t (t est le temps qui mesure la rotation) ; cette fonction doit être $d(t) = (1 - \cos t) / \cos t$ dont on se demande bien quel phénomène pourrait la produire. Le moins qu'on puisse dire est que le commentaire de ce mouvement est assez désinvolte à l'article III.59 qui pourtant est une explication de ce déplacement :

Je ne doute point que le mouvement de cette fourmi ne doive être très lent au commencement, et que son effort ne saurait sembler bien grand, si on le rapporte seulement à cette première motion ; mais aussi on ne peut pas dire qu'il soit tout à fait nul, et d'autant qu'il augmente à mesure qu'il produit son effet, la vitesse qu'il cause devient, en peu de temps, assez grande.

Descartes a recours à « une autre comparaison. “Que la petite boule A soit mise dans le tuyau EY, et voyons ce qui en arrivera” ».

Lorsqu'il écrit « la pierre qui est dans une fronde fait tendre la corde d'autant plus fort qu'on la fait tourner plus vite », il ne peut ignorer qu'il écrit grossièrement, car « d'autant plus fort » exprime, au propre, une proportionnalité ; ici, il n'y a pas de proportionnalité. Si t est multiplié par k , l'accélération de la fourmi ou de la bille n'est pas multipliée par k , mais par un facteur beaucoup plus compliqué et « non algébrique ». La phrase finale, « nous pouvons connaître par cette tension (qui est la réaction centrifuge à l'action centripète) quelle est la quantité de cet effort » est vraiment intéressante, elle suppose que Descartes peut calculer la modification de vitesse (c'est-à-dire la cause du changement de mouvement ou, en terme moderne, l'accélération). Or sa *Géométrie* ne prépare pas ce type de calcul, et quand bien même lui-même parvient à ce genre de résultats, il ne les qualifie pas

50. Damerov et al., « Exploring the Limits of Preclassical Mechanics », Springer-Verlag, 1992, p. 124.

de *connaissance certaine* (sinon relevant de la *certitudo morale*). En outre, le « mouvement » de A vers G, qui représenterait la composante tangentielle du mouvement n'est pas inertiel dans cette situation : on a en effet « $AM = tg.t$ ».

On comprend rétrospectivement la *luxuriance* du vocabulaire, et il est vain de chercher à y reconnaître des concepts stables. Les *tendances*, *déterminations*, *forces d'agitation*, etc., cartésiennes ne sont que des pistes, des brouillons, des anticipations des concepts d'une mécanique en gestation. On perdrait son temps à chercher à en stabiliser le contenu conceptuel, ce qui n'est pas la même chose que de chercher à comprendre et à reconstituer le cheminement difficile qui mène aux solutions classiques.

Il est déjà remarquable que Descartes ait pu dégager la notion de mouvement inertiel selon la tangente, celle de force centrifuge, et qu'il ait proposé certaines considérations décisives pour concevoir ce que seront les grandeurs vectorielles (*determinatio*, intensité)⁵¹.

P. Damerov, G. Freudenthal, P. McLaughlin et J. Renn ont parfaitement raison d'écrire :

The difference in status between scalar and vector conservation laws in classical mechanics and the philosophical relevance of this difference has, to our knowledge, never been seriously studied [...], the 17th century, the system was defined by the real and positive (i.e., scalar) magnitudes not by those that are merely modal (e.g., directional), even though the latter are necessary for calculating the trajectories of colliding particles⁵².

Un aspect essentiel de la *determinatio* est qu'elle se présente comme convenant aussi bien à une vitesse (donc à un mouvement actualisé) qu'à une accélération ou une modification de vitesse (donc à un mouvement en voie d'actualisation, à une tendance si on veut). Elle relève du *conatus* comme de l'*impetus*. Elle est comme une forme valable pour des grandeurs physiques de nature différente ; tel sera bien entendu l'outil vectoriel. Il faut toutefois reconnaître que le lexique cartésien (à l'article II.57 par exemple) n'aide pas à voir clairement cette propriété essentielle puisque la « force de son mouvement (celui de la pierre) » concerne d'abord la tangente (c'est une vitesse ponctuelle), puis, « elle (la pierre) fait effort pour s'éloigner du centre » (c'est la réaction à l'accélération centrifuge).

Des commentateurs⁵³ ont insisté sur ce qu'il est convenu d'appeler le « Principe de Clerselier », ce qui permet aux philosophes de retrouver un sol

51. À vouloir reconnaître des concepts stables, on risque l'erreur. Il n'est pas juste de dire que « en chaque point du cercle [...] s'exercent deux forces perpendiculaires [...] l'une suivant la tangente [...] l'autre suivant la normale » (bc, p. 104 dans le commentaire de III. 57). Il n'y a pas de force suivant la tangente, il y a une vitesse instantanée. On a là un exemple de composition d'une vitesse et d'une accélération (ou force).

52. Damerov *et al.*, « Exploring the Limits of Preclassical Mechanics », Springer-Verlag, 1992, p. 76.

53. Notamment D. Garber, de Buzon et Carraud.

plus assuré puisqu'il est question des modes du mouvement et apparemment pas d'une confuse notion de physique en voie de constitution. Est-ce si sûr ?

Lorsque deux corps se rencontrent, qui ont entre eux des modes incompatibles (les modes du mouvement étant la vitesse scalaire et la *determinatio*, cf. art. 41 et 44), il se doit véritablement faire quelques changements en ces modes, pour les rendre compatibles, mais ce changement est toujours le moindre qui puisse être, c'est-à-dire que, si certaine quantité de ces modes étant changée ils peuvent devenir compatibles, il ne s'en changera point une plus grande quantité⁵⁴. (p. 185)

Garber le nomme *Principe du moindre changement modal*⁵⁵ et explicite son fonctionnement en détail. Ce principe est censé fournir des conditions de résolution de certains cas de choc mais, évidemment, il ne nous enseigne pas comment quantifier la *determinatio* : deux *determinations* considérées dans ces divers cas ne peuvent être qu'identiques ou opposées et non pas mesurées par une échelle numérique. La chose est ici presque fonctionnelle car on est réduit à deux directions opposées, une sorte de situation binaire ; mais que devient le « principe de Clerselier » dans le cas des chocs obliques ?

L'histoire de la physique a enregistré un principe très général en vertu duquel une grandeur n'entre en physique que quand elle devient objet possible d'opérations. Il est certain que si la *determinatio* est seulement la direction, elle n'est pas une grandeur physique, alors que la force scalaire l'est immédiatement. C'est pourquoi il paraît difficile, impossible même, de voir dans la *determinatio* seulement la direction⁵⁶, dès lors que cette notion est candidate au statut de grandeur physique. Irrésistiblement, il y a dans la *determinatio* l'idée de la direction et aussi l'idée de quantité. Or une direction ne semble pas pouvoir être quantifiée. Quoique ! Dans une lettre à Arnauld, Leibniz exprime la *determinatio* comme la *quantité de direction* ; allant plus loin, il suggère que les *déterminations* ou les *directions* (synonymes ?) peuvent se *calculer, s'additionner* (on peut considérer la « *somme des directions ou déterminations* », etc. Il mentionne encore « *la somme des quantités de toutes les directions* ». Il apparaît donc que Leibniz lit chez Descartes, avec *determinatio*, une grandeur qui se mesure, pas seulement une direction⁵⁷.

Pierre Costabel avait nettement observé l'enjeu de ces passages lorsqu'il notait⁵⁸ :

N'est-il pas entendu que c'est à ce grand auteur que l'on doit d'avoir avancé d'un pas pour la dotation vectorielle indispensable au traitement mathématique

54. Lettre à Clerselier du 17 février 1645, AT IV 185, Alquié, III, 557.

55. D. Garber, *La physique métaphysique de Descartes*, p. 372.

56. Les notions d'estime, de repérage ou de mesure sont attachées à ce mot (voir son sens juridique où il est même l'acte de fixation des bornes).

57. « Lettre de Leibniz à Arnaud du 30 avril 1687 », *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnaud*, Vrin, 1970, p. 162.

58. Démarches originales de Descartes savant, « Essai critique... », p. 141-142.

des questions de mécanique, et cela par la reconnaissance distincte de la direction adjointe au scalaire de la vitesse ?

Costabel tentait — il était là moins convaincant sans doute — une manière de définition ou de caractérisation de la *determinatio* cartésienne qui serait « une condition géométrique de direction qui s'impose au mouvement, qu'il soit en acte ou en puissance », il ajoutait que c'est comme une condition d'actualisation du mouvement en puissance (p. 145).

Encore une fois, Damarov *et al.* voient juste lorsqu'ils notent

Determination, as he [Descartes] elsewhere makes clear (*cf.* *Dioptrics*), has a direction *and* a magnitude both of which are conserved only in absence of interactions [...] Thus, it would seem that the use of the parallelogram rule [...] is one of the essential elements of Descartes' system⁵⁹.

On trouvera un écho parfaitement net de cette interprétation de la *determinatio* cartésienne dans l'usage qu'en fait Isaac Newton⁶⁰. Celui-ci présente la méthode de Roberval pour les tangentes qui consiste en une remarquable utilisation de la composition des vitesses ponctuelles, valable pour certaines catégories de courbes⁶¹:

In the description of any Mechanical line what ever there may be found two such motions which compound or make up the motion of the point describing it and by those two motions may the motion of the point bee found [...] whose determination is in a tangent [...] to the crooked line.

Comme le Remarque Panza, « Whiteside suggère que Newton emprunte sa terminologie aux *Principia* de Descartes », et il ajoute qu'en effet, « la notion cartésienne de détermination d'un mouvement ne se réduit nullement à celle de direction de ce mouvement, cela incluant aussi la composante scalaire de la vitesse⁶² ». Plus loin, Panza juge ainsi que

Newton semble s'appuyer sur une conception [...] du mouvement, en insistant sur la double nature des propriétés qui caractérisent un mouvement particulier: d'un côté une qualité intensive, ce qui revient dans notre langage à une grandeur scalaire; de l'autre un positionnement dans l'espace, ce qui est pour nous une direction. Ce qui est nouveau chez Newton, c'est l'effort de condenser en une seule notion ces deux caractéristiques⁶³.

59. Damarov *and al.*, *id.* p. 77. On lira avec profit les pages 103-106 de cet ouvrage, où l'analyse de la *determinatio* cartésienne montre nettement les liaisons qu'elle entretient avec l'élaboration future de la grandeur vectorielle.

60. Voir en particulier sa note du 30 octobre 1665. Elle est analysée avec soin par Marco Panza, *Newton et les origines de l'analyse: 1664-1666*, Paris, Albert Blanchard, 2005, p. 360 *sq.*

61. Donner les références du dossier.

62. Panza, note 54, p. 360.

63. Panza, p. 361.

Les dimensions du système stellaire

La troisième partie des *Principes* s'ouvre sur un argument métaphysique selon lequel nous ne pouvons surestimer la grandeur, la beauté et la perfection de la création, et l'erreur viendrait d'y supposer des bornes ou des limites⁶⁴. Il faut donc s'attendre à un monde immense.

La longue série d'articles (de III.5 à III.47) au cours desquels Descartes va discuter des hypothèses astronomiques et exposer la sienne est caractérisée par la faible technicité de ces articles. Ils sont à la fois extrêmement précis et conformes aux connaissances les plus récentes⁶⁵, mais dépourvus de justifications qui relèveraient de l'astronomie professionnelle ou géométrique: pas de *modèles*, de calculs, de mesures (ou juste celles qui sont nécessaires à l'admission de son système). Il faut cependant savoir que Descartes connaît fort bien cette astronomie technique et professionnelle, de terrain et de calcul (il l'a pratiquée avec Lansbergen notamment).

C'est comme si, reprenant l'antique controverse qui a pu être présentée comme opposant un certain platonisme à Aristote sur le programme de l'astronome, il avait choisi le programme aristotélécien⁶⁶: dire les *Principes* et ne pas se contenter des modèles et systèmes géométriques qui « sauvent les phénomènes ». Il expose le pourquoi, pas le comment, du mouvement des astres (comme Aristote dans le *Traité du ciel*). Il ne s'agit pas, ici, d'exposer le contenu positif et les caractéristiques épistémologiques de l'astronomie et de la cosmologie cartésienne; il suffira de dire que Descartes forge un concept de *Monde* général et cohérent. Cette partie est si riche, si audacieuse, si prémonitoire que les jugements qui font de Descartes un astronome ou cosmologue timoré et pusillanime sont parfaitement insoutenables.

Très tôt, Descartes s'est préoccupé de la possibilité des dimensions indéfinies de l'Univers. Dans la lettre à Mersenne du 18 décembre 1629 il veut savoir « s'il n'y a rien de déterminé en la religion, touchant l'étendue des choses créées... » (AT, I, 86).

La question de la taille de notre système stellaire⁶⁷ occupe décidément une place privilégiée. On verra qu'il est crucial de faire admettre un système du monde immense qui, seul, peut justifier l'héliocentrisme. Les articles 5, 6, 7 et 8 s'occupent des dimensions possibles ou établies des objets célestes et de leurs éloignements que nous « connaissons par des raisonnements qui sont infaillibles »: en 5 il s'agit de la Terre, de la Lune et du Soleil, en 6, des

64. Voir *Pr* III. 1.

65. Voir Lerner, *Le monde des sphères*, vol. 2, Paris, Les Belles-Lettres, 1997 et Bucciantini, *Képler, Galilée*, Paris, Les Belles-Lettres, 2009.

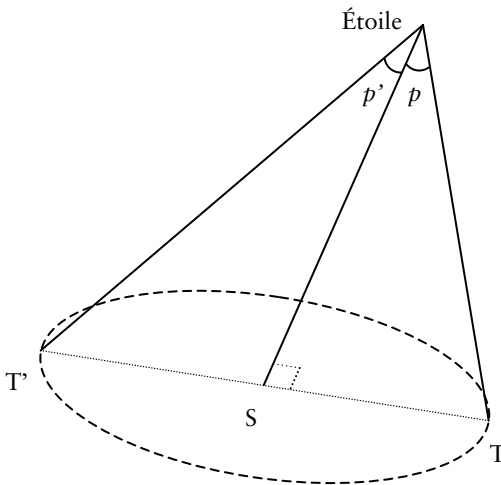
66. On pense ici aux thèses de Pierre Duhem telles qu'elles sont soutenues dans *Sauvez les phénomènes*.

67. J'appelle système stellaire l'ensemble formé par notre soleil, ses planètes et les étoiles visibles, dites fixes.

autres planètes et en 7, des fixes⁶⁸. Le cartouche de l'article 7 annonce « qu'on peut supposer les étoiles fixes autant éloignées qu'on veut » ; elle est de grande importance. Ces quatre articles et l'article 13 assimilant le Soleil à une étoile préparent les articles 20 et 23 qui reviendront sur le même sujet, et surtout les articles 40 et 41 où l'enjeu fondamental de la question est explicité.

De quoi s'agit-il ? De la très ancienne question de la parallaxe stellaire dont je donne ici un très bref aperçu. Soit conçu un cosmos dont les limites sont constituées par une « sphère des fixes ». Sa dimension sera donnée par le demi-diamètre cosmique, c'est-à-dire la distance du centre du cosmos aux étoiles. Il est connu depuis l'antiquité que le choix d'une hypothèse héliocentrique agrandit nécessairement le cosmos, et ce dans des proportions énormes.

La raison en est fort simple et se comprend par un argument géométrique élémentaire, nommé *parallaxe stellaire*.



La Terre T est en T' six mois plus tard. Les positions T et T' sont choisies de façon à ce que les angles TSE et T'SE soient droits, ce qui arrive une fois l'an. La parallaxe est la valeur de l'angle p (ou p' six mois plus tard). C'est « l'angle sous lequel on mesure la distance Terre-Soleil, à partir de l'étoile E. Il est clair que l'angle p doit varier, étant donné l'immense « circuit » accompli par la Terre autour du soleil.

Or nulle variation de la parallaxe ne put être mesurée, ni par Hipparque, Aristarque ou Ptolémée dans l'antiquité, ni par Copernic, Tycho Brahe, Képler ou Galilée à l'époque moderne. Ce qui aurait constitué un argument irrésistible en faveur de l'héliocentrisme se retourne en une objection très efficace contre ce système.

68. Une remarque : les méthodes géométriques pour évaluer la distance Terre-Lune, puis Terre-Soleil sont examinées depuis les anciens (Hipparque, Ptolémée, etc.). La méthode Terre-Lune est fiable et les 30 diamètres terrestres sont conformes.

En revanche, le raisonnement géométrique pour Terre-Soleil (appelée UA), s'il est fondé sur une « bonne idée » est tout-à-fait impraticable (la raison en est que toute imprécision sur la mesure de l'angle « Lune-Terre-Soleil » a en distance des conséquences gigantesques). L'UA de Copernic vaut 1142 rt, de Ptolémée 1200 rt, de Descartes ou Kepler 1400 rt. Elle sera reconsidérée au XVIII^e par la méthode des parallaxes solaires et des passages de Mercure et Vénus, et évaluée à 20 fois plus grande. Les valeurs sont toutes relatives. Un système vrai « à une homothétie près ».

Le problème est bien connu, et Archimède en avait fait un point central de l'organisation de son traité *L'arénaire*. La seule solution pour justifier le mouvement de la Terre autour du Soleil doit soutenir que la variation parallaxique existe bien mais qu'elle est indétectable. Si elle est indétectable, c'est parce que les étoiles sont beaucoup plus éloignées de la Terre (et du Soleil) que dans le système où elle ne se meut pas. Ainsi, le cosmos d'Aristarque de Samos était-il *immense* en comparaison des dimensions de celui d'Aristote ou de celui de Ptolémée.

Lorsque Descartes intervient, les données sont nettes: la distance Terre-étoiles acceptée traditionnellement par les géocentristes est de 0,13.109 km (on modernise les unités et les notations), et la distance soutenue par Kepler est quelque part autour de 250.109 km (elle changera, mais en devenant plutôt plus grande). Le système de Tycho Brahé échappe à l'objection parallaxique, et l'astronome danois rectifie les mesures de distances pour donner un cosmos d'un diamètre de 0,09.109 km.

Comme le montre cette troisième partie des *Principes*, le système du monde qui doit être le plus sévèrement combattu par Descartes est celui de Tycho⁶⁹. Vraisemblablement, l'explication est à chercher du côté de la Compagnie de Jésus dont plusieurs figures éminentes penchaient en faveur du système semi-héliocentrique, qu'il fût de Tycho ou encore une de ses variantes comme par exemple celle du Père Riccioli⁷⁰. Or Tycho Brahe s'était montré particulièrement sensible à l'argument parallaxique qui semble avoir été pour beaucoup dans son choix de combattre les hypothèses héliocentriques⁷¹. Non seulement, la taille formidable du cosmos keplerien lui semble « absurde », mais encore ses propres calculs et observations le conduisent-ils à réduire celui de Ptolémée jusqu'à 0,09.109 km. Une conséquence saisissante de cette controverse résulte de la simple remarque suivante: si l'on accepte de multiplier les distances par environ 2 000 (de Ptolémée à Kepler), on multiplie alors le volume du cosmos, ou le système du monde par 8 milliards, ce qui ne peut laisser d'impressionner même les imaginations les plus maîtrisées. Il va de soi que de redoutables questions gisent là derrière: par exemple ces deux-ci: les dimensions immenses suggérées sonnent le glas des sphères contiguës: le calcul de Tycho, dérivant du système de Copernic, donne entre la sphère de Saturne et les fixes un « vide » de quelque 8 millions

69. Contrairement à Galilée, du moins si l'on se conforme au titre de son livre sur *Les deux principaux systèmes...* au nombre desquels ne figure pas celui de Tycho. La réalité est sans doute plus complexe, et le poids des arguments et des activités tychoniennes sur Galilée furent considérables, comme le montre bien Bucciantini dans son livre *Kepler et Galilée*.

70. Jean Dhombres et Patricia Radelet de Graves ont montré que des milieux savants jésuites, autour de Grégoire de Saint Vincent, étaient nettement convaincus de la validité du système héliocentrique. Voir *Une mécanique donnée à voir*, Brepols, 2009, p. 101 sq.

71. Sur tout cela il y a beaucoup de bonne littérature; on mentionnera ici seulement *Le monde des sphères* II, M. Lerner, Paris, Belles-Lettres, et *Kepler et Galilée*, M. Bucciantini, trad. française, Belles-lettres, 2009.

de rayons terrestres. La discussion précédente est évidemment simplifiée, voire faussée si l'on songe que la controverse n'est pas : sphère des fixes proches contre sphère des fixes lointaines parce que souvent, pour certains protagonistes (c'est au premier chef et admirablement le cas de Descartes), la sphère des fixes elle-même cesse d'être un concept valide de la cosmologie. C'est d'ailleurs sur tous ces points qu'intervient Descartes au cours de la troisième partie des *Principes*. Au total, la question des dimensions du système est un point d'appui (le point d'appui le plus sensible peut-être) qui permet de développer l'ensemble de l'hypothèse cartésienne ; c'est ce que dira explicitement l'article 40.

Si l'on est attentif à l'état des controverses astronomiques et cosmologiques de la période, et si, en outre, on examine de près les recherches cartésiennes sur le problème, on ne peut être surpris de l'importance donnée à la parallaxe dans le traité (quoique le mot ne soit pas prononcé). Descartes a pris cette question très au sérieux, y compris du point de vue *technique*, et il rend compte d'une observation faite le 20 novembre 1642 par laquelle il a cherché si on ne pouvait pas observer le mouvement terrestre dans le fond du ciel ; c'est bien la variation de parallaxe qu'il essaie de débusquer (comme Kepler, comme Galilée, comme Newton plus tard... comme tous les astronomes jusqu'à Bessel en 1838) où il recherche explicitement une mesure de la *parallaxis* : « *ad observandum an parallaxis aliqua [...]*⁷² ». L'article III.40 « renonce » à la mesure de parallaxe, sans renoncer au système en justifiant à nouveau le caractère indétectable de cette variation angulaire par les dimensions aussi grandes qu'il le faut du système du monde. Cet article confère bel et bien un rôle stratégique à l'objection de la parallaxe :

On peut ici proposer **une** difficulté contre mon hypothèse, à savoir, etc. [...] et néanmoins on n'en a rien su encore découvrir par les observations qu'on a faites. Mais il est aisé de répondre que la grande distance qui est entre la Terre et les étoiles en est cause : car je la suppose si immense, que tout le cercle que la Terre décrit autour du Soleil, à comparaison d'elle, ne doit être compté que pour un point. Ce qui semblera peut-être incroyable à ceux qui n'ont pas accoutumé leur esprit à considérer les merveilles de Dieu, et qui pensent que la Terre est la partie principale de l'univers, parce qu'elle est la demeure de l'homme, en faveur duquel ils se persuadent sans raison que toutes choses ont été faites ; mais je suis assuré que les astronomes, qui savent déjà que la Terre, comparée au ciel, ne tient lieu que d'un point, ne le trouveront pas si étrange (Pr. III. 40).

Quelques remarques complémentaires, très succinctes mais aussi très importantes, méritent d'être avancées. Résumons-les ainsi : Descartes ne propose pas de trancher entre trois hypothèses concurrentes, de Ptolémée,

72. *Excerpta*, ATXI, 650. Ce passage est expliqué et commenté par Gaston Floquet en AT XI, p. 696-697. Les dimensions énormes sont aussi nécessaires pour rendre compte du mouvement des comètes. Tycho n'avait pas osé les faire dépasser Saturne (cf. art. 41).

de Tycho et de Copernic. Son objet est d'établir sa propre hypothèse; elle est, en un sens général, copernicienne puisqu'héliocentrique, mais elle est bien autre chose. Descartes apporte des réponses globales qui constituent, ensemble, un nouveau concept de monde; telle est la fonction des articles 20 à 29:

Art 20. Les étoiles sont très éloignées, au point que leurs distances à notre système sont au-delà des analogies d'éloignement entre choses terrestres. L'article 20 est clairement rédigé contre Tycho qui jugeait *absurdes* ces énormes distances. L'acceptation de celles-ci sera « utile à notre dessein » souligne Descartes, et c'est là un point important puisqu'il indique que le dessein en question consiste notamment à briser la voûte étoilée; cet article est aussi contre Galilée et sa conception prudente devant l'infini de l'Univers.

Articles 21 à 23. Le Soleil et les étoiles ont même nature. Le Soleil fait partie, avec les étoiles, d'un système stable au sein duquel il n'y a pas de mouvement relatif. Cela conduit à la négation de la sphère des fixes, ce qui constitue une prise de position nette dans un débat de grande actualité⁷³.

Article 24-25. Les cieux sont liquides. « En troisième lieu, pensons que la matière du ciel est liquide, aussi bien que celle qui compose le Soleil et les étoiles fixes. C'est une opinion qui est maintenant communément reçue des astronomes [...] ». Descartes note que, *pour les astronomes*, il s'agit d'une proposition instrumentaliste et non pas de principe (parce qu'ils voient qu'il

73. Copernic opte pour la finitude, quoiqu'il semble hésiter, et une de ses formules mérite d'être citée: la concavité de la sphère du monde relève de l'astronomie, sa convexité, de la théologie. Copernic examine avec beaucoup de soin la thèse de l'infini et semble *finir par la délaissier*. Il « ne paraît pas rejeter comme absurde l'idée que le ciel « fini par sa concavité intérieure » puisse être infini à l'extérieur [...] Il s'interdit de trancher, laissant cette délicate question en suspens, et son éventuelle solution aux philosophes de la nature » (Lerner, p. 99). Galilée réussit l'exploit de ne pas se prononcer nettement sur la finitude du monde. Il reste prudent sur la question de la finitude, mais, tout en soutenant qu'elle ne peut pas être tranchée rationnellement, il incline plutôt vers l'infini: « Il y a une raison qui m'est bien particulière d'incliner plutôt en faveur de l'infini que du limité, dès là que je ne connais ni ne peux imaginer l'univers ni limité, ni illimité et infini: puisque l'infini, de par sa nature propre, ne peut pas être compris par notre intellect limité [...] Mais c'est là une des questions qui se trouvent être inaccessibles aux raisonnements humains [...] » (lettre à Liceti en 1640).

« Ne savez-vous pas qu'il est encore indécidé (et je crois que cela le restera toujours pour les sciences accessibles à l'homme) si l'univers est fini ou infini? [...] ».

Kepler est « résolument finitiste, et sa position est renforcée après la publication du *Sidereus nuncius* de Galilée (en 1609). Pour Kepler, les étoiles fixes forment un firmament assez traditionnel.

Comme le dit Lerner, la question du monde comme « immense et semblable à l'infini » (Plin) est indécidable du point de vue de l'observation astronomique, et les partisans comme les adversaires du système de Copernic se partageront en deux camps. Dans le premier camp, on trouvera des coperniciens et des anticoperniciens pour défendre le maintien d'une sphère des fixes de structure classique, quelles que soient ses dimensions. Dans le deuxième camp on trouvera des adeptes de l'héliocentrisme, mais aussi des auteurs hostiles à la nouvelle cosmologie pour considérer que [...] la sphère des fixes cessait d'être évidente (d'après Lerner, p. 100-101).

est presque impossible sans cela de bien expliquer les phénomènes). La question des cieux fluides (ou, pour D., des tourbillons) va changer de statut au cours de *Pr.* III. Elle est d'abord une hypothèse très performante (« pensons que la matière du ciel est liquide », puis prend statut d'une thèse nécessaire. Il va de soi que cela est associé aux articles de la fin de *Pr.* II⁷⁴.

Articles 26-29. La Terre et les planètes sont transportées. L'important n'est pas tant que la « Terre se repose en son ciel », mais bien sûr « qu'elle ne laisse pas d'être transportée par lui » et « qu'il en est de même de toutes les planètes » (27)⁷⁵.

Simone Martinet⁷⁶ a excellemment commenté cette thèse cartésienne :

On sait en effet qu'à la suite de Tycho les astronomes avaient brisé la solidité des orbes coperniciens, pour pouvoir notamment expliquer les trajectoires des comètes. Mais alors que la liquidité des cieux n'avait été admise par Tycho que comme une condition sans laquelle on ne pouvait comprendre les phénomènes, elle devient pour Descartes le postulat grâce auquel on peut expliquer le transport des planètes [...] Alors que le système tourbillonnaire [...] devient une conséquence des principes des choses matérielles qui avaient été exposés au Livre II. [...] On voit donc que Descartes ne se borne pas à ratifier l'hypothèse de Copernic, mais l'intègre dans un système plus vaste [...] avant même de conférer à l'hypothèse ainsi modifiée l'évidence de la science parfaite. [...] Leibniz disait que « son système du monde, quel qu'imaginaire qu'il soit, est pourtant si beau qu'il peut servir de modèle à ceux qui chercheront les causes véritables » (Gerhardt, IV, p. 308) et d'Alembert écrivait, dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* : « Si l'on juge sans partialité ces tourbillons devenus aujourd'hui presque ridicules, on conviendra, j'ose le dire, qu'on ne pouvait alors imaginer rien de mieux. »

On n'a pas ici discuté des problèmes proprement épistémologiques posés par cette séquence longue et complexe, concernant le statut des hypothèses, l'intégration des résultats techniques de l'astronomie contemporaine, la quasi absence d'argumentation géométrique et mathématique dont Descartes utilise pourtant les résultats. On a voulu — comme pour les deux thèmes précédents, la relativité du mouvement et la *determinatio* — montrer à quel point les controverses scientifiques précises, l'élaboration en cours des concepts scientifiques irriguaient le traité cartésien et montrer aussi que, dans une certaine mesure, celui-ci ne se laissait vraiment comprendre qu'à la lumière d'une prise en considération aussi précise que possible de ces efforts.

74. Voir III.46 et IV.206 qui soulignent que la thèse des cieux fluides concentre « *tout ce que Descartes a supposé* » (IV, 206).

75. Cette thèse cartésienne fait écrire à Lerner (*Le monde des sphères*, II, p. 179) : « En sorte que les « cieux liquides » emporteraient la Terre considérée comme en repos [...] exactement comme auraient pu le faire les orbes « solides » traditionnels. » Le péripatéticien Liceti soutenait quelques années avant Descartes que les planètes seraient entraînées par des orbes « fluides » comme le sont l'eau et l'air (cf. note 232, p. 303).

76. AAA Copernic, Paris, Blanchard, 1975, p. 238-239.

Guerre et paix dans les *Essais* de Montaigne

Sylvia Giocanti

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007462ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007462ar>

[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

Giocanti, S. (2011). Guerre et paix dans les *Essais* de Montaigne. *Philosophiques*, 38 (2), 523-541. <https://doi.org/10.7202/1007462ar>

Résumé de l'article

D'après Montaigne, la guerre et la paix sont l'expression de deux tendances naturelles en l'homme : tendance à la destruction et à la cruauté d'une part, tendance à l'affection et à la compassion d'autre part. Y a-t-il un bon usage de la conflictualité ? Les *Essais* montrent que cette dernière n'est pas incompatible avec le lien social, et qu'elle peut même le servir, mais à condition d'élaborer des modèles de vivre ensemble dans la conflictualité, sur la base d'une éthique de la différence, et non du mythe de sa suppression. C'est dans ce cadre que l'essai ou mise à l'épreuve de soi auprès des autres par la parole permet d'envisager une fraternité laïque.

Guerre et paix dans les *Essais* de Montaigne

SYLVIA GIOCANTI

Université de Toulouse II

RÉSUMÉ. — D'après Montaigne, la guerre et la paix sont l'expression de deux tendances naturelles en l'homme : tendance à la destruction et à la cruauté d'une part, tendance à l'affection et à la compassion d'autre part. Y a-t-il un bon usage de la conflictualité ? Les *Essais* montrent que cette dernière n'est pas incompatible avec le lien social, et qu'elle peut même le servir, mais à condition d'élaborer des modèles de vivre ensemble dans la conflictualité, sur la base d'une éthique de la différence, et non du mythe de sa suppression. C'est dans ce cadre que l'essai ou mise à l'épreuve de soi auprès des autres par la parole permet d'envisager une fraternité laïque.

ABSTRACT. — According to Montaigne, war and peace reflect two natural tendencies in human nature: a tendency towards destruction and cruelty on the one hand, a tendency towards affection and compassion on the other hand. Is it possible to make good use of conflict ? Montaigne's *Essays* show that this latter can go along with social link, that sometimes it even begins to serve it, provided that we can elaborate patterns of living together among conflict, on the basis of an ethics of difference, instead of the myth of its suppression. In this frame, the essay of the self in connection with other people by words, allows to think fraternity in a non religious way.

1. La paix et la guerre : deux tendances en l'homme

La guerre et la paix ne s'opposent pas chez Montaigne au sens où l'une serait incompatible avec l'autre, où l'on pourrait se délivrer de l'une par l'autre. Elles constituent plutôt des contraires complémentaires dans les modes d'existence possibles d'un peuple, dans la mesure où elles se rattachent à l'ambivalence de dispositions passionnelles qui se manifeste par ce que Kant appellera « l'insociable sociabilité », ou par ce que Freud présentera comme la cohabitation en nous de pulsions d'agressivité et de pulsions sociales (qui reposent sur le sentiment d'amour).

L'atteste la présentation montaignienne¹ des peuples du Nouveau Monde, qui nous donne une idée de ce qu'est l'homme au plus près de la nature, par défaut des attributs de la société occidentale dite civilisée (contrat, lois, servitude, science, agriculture, parenté, propriété). Montaigne écrit en effet à leur sujet que « toute leur science éthique ne contient que ces deux articles, *de la resolution à la guerre et affection à leurs femmes*² », ce qui signifie que non seulement les hommes se font naturellement la guerre, mais encore que la guerre est constitutive de leur mode de vie, puisqu'elle

1. Voir Montaigne, *Essais*, éd. Villey, PUF, Quadrige, 1992, I, 31 (*Des cannibales*) et III, 6 (*Des coches*).

2. I, 31, p. 208. C'est moi qui souligne

forme l'un des pôles affectifs, celui de l'agressivité tournée vers les ennemis (ceux qui ne font pas partie du corps social), à l'opposé du pôle qui, par l'amitié, rapproche des siens et soude le corps social, le tout selon une dynamique passionnelle.

La guerre est extérieure, dirigée contre les nations qui sont au-delà de leurs montagnes, et n'a pas pour but de repousser des envahisseurs potentiels (guerre défensive), ni d'ailleurs de conquérir d'autres contrées, mais bien d'exalter la fermeté (c'est le sens de « résolution » ou détermination à la guerre), le courage guerrier, récompensé à l'intérieur du corps social par le mariage du guerrier auréolé de gloire avec de nombreuses épouses, qui ne sont pas jalouses, et avec lesquelles il vit en paix. Les cannibales font donc la guerre d'une manière noble et généreuse, entretenant avec leurs compagnons d'armes « la jalousie de la vertu », c'est-à-dire l'émulation dans la vaillance guerrière³. Vecteur de reconnaissance et de valorisation sociale par la mise à l'épreuve de soi sur un pied d'égalité avec autrui, la guerre développe une relation de sociabilité, engage l'identification de soi sur la base de la mise à l'épreuve du moi dans un rapport à autrui toujours potentiellement conflictuel (par rivalité). Sachant que, par ailleurs, ces hommes sont liés d'affection à leurs femmes, qu'ils ont en commun, ils tissent de proche en proche des liens réels avec l'ensemble des compatriotes. La pratique de la guerre, qui conduit à la mise à mort et à la consommation de l'ennemi étranger, va donc de pair avec une vie sociale paisible à l'intérieur de l'État. La paix et la guerre coexistent comme Eros et Thanatos, pulsion de vie et pulsion de mort.

Les rapports entre guerre et paix sont donc d'ordre anthropologique avant d'être politique : la guerre se présente d'abord comme une constante propre à notre nature, ou plutôt à notre condition⁴, c'est-à-dire à la multiplicité des formes que l'homme est susceptible de revêtir au cours de l'histoire et qui constitue l'apparaître humain. Car si l'homme naît en société et manifeste des passions spécifiques liées à sa condition sociale, cela signifie qu'il existe toujours en vertu de ses relations aux autres, et en ce sens qu'il est naturellement un être d'artifice, un être de coutume, qui partage des affects, même s'ils ne s'expriment pas de la même manière dans le temps et dans l'espace.

3. Ce en quoi Tournon fait justement remarquer que l'idéalisation de la nature en la personne du cannibale n'est qu'une première étape de la rhétorique de ce chapitre des *Essais*, puisque la suite de l'exposé l'associe à des valeurs culturelles de la civilisation européenne, et notamment, aux valeurs nobiliaires (le sens de l'honneur du chevalier médiéval, la gloire militaire des héros de l'Antiquité). Voir *Montaigne, la glose et l'essai*, Paris, H. Champion, 2000, p. 210-218. Cf. Ph. Desan, in *Les cannibales, les conquistadores*, Paris, Nizet, 1994, p. 38 : « L'ami et l'ennemi symbolisent les deux extrêmes indissociables envers qui le cannibale doit démontrer sa valeur et sa noblesse. »

4. Sur la différence entre nature et condition humaine, voir A. Tournon, *Routes par ailleurs, Le nouveau langage des Essais*, Paris, Champion, 2006, p. 133 et suiv.

En ce sens, la peinture montanienne des cannibales vaut moins comme représentation d'une nature à partir de laquelle nous serions autorisés à faire valoir des droits dont nous avons été spoliés, que pour la polémique qu'elle engage, dans une démarche comparatiste — qui conduit non pas à condamner la guerre elle-même, qui est inévitable, mais certaines pratiques guerrières — et pour sa fécondité intellectuelle, puisqu'elle permet de penser la paix à partir de la conflictualité et des différentes manières de vivre cette conflictualité en société.

2. La guerre, conséquence d'un instinct à l'inhumanité

Si la guerre est indépassable (ne peut être surmontée par la paix), c'est parce que l'homme est un loup pour l'homme, même à l'état civil où il est censé (selon Hobbes ou Rousseau) être obligé par des lois qui assurent sa pérennité sociale. La contrainte de l'État, aussi puissant soit-il, ne saurait suffire à juguler la disposition de chaque homme à nuire à son prochain, non pas comme le croit Machiavel, parce que nul ne peut résister à prendre les devants sur les infortunes qu'il redoute en s'en prenant aux biens ou à la personne d'autrui, dans un registre qui relève du calcul prudentiel, mais parce que « Nature, à ce creins-je, elle mesme attache à l'homme quelque instinct à l'inhumanité⁵ ». Pour Montaigne « il n'y a point de beste au monde tant à craindre à l'homme que l'homme ⁶ », parce qu'un penchant à l'inhumanité fait partie de notre humanité. La réversibilité des affects, de la pitié et de la cruauté, de l'amour et de la haine, du plaisir et de la douleur⁷, et même le mélange de ces contraires dans l'expérience humaine, font que l'instinct positif, qui tend à rassembler et non à détruire, à relier et non à séparer et retrancher, n'est jamais le gage de l'exclusion de l'autre tendance négative⁸, mais plutôt ce qui rend possible, et même inévitable, son renversement.

De ce fait, il ne faut pas compter sur la charité chrétienne pour congédier la guerre dans ce qu'elle peut avoir de plus vengeur. Les chrétiens, en dépit du fait qu'ils prêchent l'amour, ne font pas exception à cette ambivalence des sentiments humains, et prennent appui sur une tradition rationnelle (celle des théologiens, des prédicateurs) pour argumenter en faveur de la guerre, c'est-à-dire trouver prétexte à des pratiques cruelles qui traduisent toute la haine qu'ils éprouvent à l'égard du prochain. Les guerres de religion, dont Montaigne est le témoin, montrent comment les chrétiens se sentent autorisés à détruire les impies, au nom même de leur amour⁹. Et c'est à

5. II, 11 (*De la cruauté*), p. 433.

6. II, 19 (*De la liberté de conscience*), p. 671.

7. Dans le chapitre II, 20 (*nous ne goûtons rien de pur*), p. 674.

8. Et inversement d'ailleurs, puisqu'une vengeance victorieuse peut conduire son auteur à pleurer de chagrin, s'il lui prend de regarder les choses d'un autre biais (voir I, 30, *Comme nous pleurons et rions d'une même chose*, p. 235).

9. II, 12, p. 444 : « il n'est pas d'hostilité excellente comme la chrestienne [...]. Notre zele [...] va secondant nostre pente vers la haine, la cruauté, l'ambition, l'avarice et la destruction. »

partir du constat que Julien l'Apostat a été contraint de faire, après avoir subi la cruauté des chrétiens¹⁰, que Montaigne déclare que l'homme est la bête la plus redoutable.

Il y a donc bien dans la nature humaine en général un penchant à la contre-nature (à la dénaturation), à détruire notre nature propre — souvent en autrui mais parfois aussi en soi-même, lorsqu'on retourne ce penchant contre soi — à infliger la mort et à se réjouir de ce mal, penchant que la civilisation ne réfrène pas, mais satisfait d'une manière hypocrite, sous couvert d'arguments qui lui donnent une légitimité rationnelle en le travestissant, notamment en revêtant le manteau de la piété chrétienne qui, s'il peut parfois contribuer à la discipline sociale, ne transforme pas les pulsions destructrices de l'homme, et peut même les servir.

On ne se défait donc pas de ce penchant contre-nature (naturel mais qui s'exerce contre notre nature), attesté par le plaisir que nous ressentons au milieu de la compassion, cruauté que les enfants (qui n'ont pas eu le temps d'être corrompus) sentent aussi¹¹, et qui donc double d'un sentiment contraire le sentiment de pitié, lequel devient nécessairement ambivalent. La pitié atteste de notre penchant à l'humanité qui favorise la paix, tout en étant relié au sentiment inverse, au plaisir qu'il y a à regarder souffrir autrui et à jouir du sentiment de domination que procure le simple fait d'être soustrait à sa souffrance. Ainsi, il y a en nous un penchant radical au mal associé à cet « extrême de tous les vices ¹² » qu'est la cruauté, c'est-à-dire un désir de donner la mort au delà de « la mort simple »¹³, à inventer des raffinements dans l'administration de la mort, pour le plaisir de faire souffrir et de contempler dans ce spectacle sa puissance de nuire. La guerre, passion mauvaise avec laquelle nous sommes incessamment aux prises¹⁴, résulte nécessairement de ce goût du mal et de la cruauté qui fait que nous cherchons ensuite à nous venger, pour nous rendre justice, d'une bien mauvaise manière, qui ne répare rien du tout, mais alimente la criminalité¹⁵.

Les cannibales, parce qu'ils sont hommes, ne sont donc pas exempts de cruauté — cruauté que la victime décuple de manière ritualisée en refusant de s'avouer vaincue¹⁶ — et participent de cette barbarie

10. II, 19, p. 671 : « [...] ayant essayé par la cruauté d'aucuns Chrestiens qu'il n'y a point de beste au monde tant à craindre à l'homme que l'homme ».

11. III, 1, p. 791 : « Au milieu de la compassion, nous sentons au dedans je ne sçay quelle aigre-douce pointce de volupté maligne à voir souffrir autrui; et les enfans le sentent. »

12. II, 11 p. 429.

13. II, 27, p. 700 : « Tout ce qui est au delà de la mort simple, me semble pure cruauté. »

14. II, 12, p. 486.

15. II, 27, p. 699 : « Les premieres cruantez s'exercent pour elles mesmes: de là s'engendre la crainte d'une juste revanche, qui produit apres une enflure de nouvelles cruantez pour les estouffer les unes par les autres. »

16. Voir l'analyse de D. Quint, in *Montaigne and the Quality of Mercy, Ethical and Political Themes in the Essais*, New Jersey, Princeton University Press, 1988, chap. 3 : « The Culture That Cannot Pardon: "Des cannibales" in the larger *Essais* », p. 75-101.

humaine¹⁷. Leur violence est réelle, et non pas symbolique¹⁸. S'ils ne mangent pas les hommes pour s'en nourrir, mais « pour *représenter* une extrême vengeance¹⁹ », comme l'écrit Montaigne, cette représentation est à comprendre en un sens performatif²⁰ : elle a valeur d'accomplissement d'une passion mauvaise et sans mesure, puisqu'elle est extrême, et à ce titre ne saurait être pour Montaigne une vertu. Comme le précise très justement Michel de Certeau²¹, si la guerre cannibale peut-être lue comme obéissant à une éthique de la fidélité de la parole, c'est seulement dans la mesure où elle est considérée sous l'angle de la victime, de l'héroïsme du vaincu. Mais du point de vue du bourreau, de celui qui déploie la violence, la maladie de la guerre travaille le cannibale comme en tout homme, et est déplorable par ses excès, excès confirmés par l'acte anthropophagique, fondé sur une haine proprement dévorante²².

Dans cette perspective, Montaigne n'envisage pas de fonder le rapprochement entre les personnes ou les peuples sur la consommation de chair et de sang humain. L'atteste le récit qui, en clôture du chapitre consacré à la modération, fait état d'un dialogue entre Cortez et les ambassadeurs du roi de Mexico²³, dialogue destiné à mettre fin aux hostilités, et à partir duquel Montaigne conclut qu'il vaut mieux traiter humainement l'instinct à l'inhumanité qui est en nous par un dérivatif qui modère l'ardeur à tuer (ici en le reportant sur les oiseaux et les fruits offerts pour se faire pardonner) plutôt que de sacrifier des hommes (tuer et dévorer les cinq esclaves également offerts en pâture). Et la colère à laquelle s'abandonnent les cannibales n'est

17. Nous sommes sur ce point entièrement d'accord avec F. Brahami, qui écrit dans son article « L'horreur barbaresque », BSAM, n. 41-42, janvier-juin 2006, p. 145 : « Quant au fait qu'il situe le degré de cette horreur barbare relativement aux pratiques européennes, qu'il juge bien plus barbares, cela n'implique en rien que Montaigne ignore, ou même minore, la barbarie cannibale. Il est donc faux que Montaigne idéalise le sauvage, en passant sous silence tout ce qui pourrait horrifier les Européens. »

18. Non pas que la dimension symbolique soit absente, mais comme le fait remarquer F. Brahami, *op. cit.*, p. 146, « rien ne permet d'affirmer que Montaigne réhabilite l'anthropophagie en lui conférant un statut symbolique ».

19. *Essais*, I, 31, p. 209.

20. F. Lestringant me semble forcer le texte de Montaigne lorsque dans *Le cannibale, grandeur et décadence*, éd. Perrin Paris, 1994, chap. 8, p. 172, il s'appuie sur le verbe « représenter » une extrême vengeance pour conférer à la vengeance un sens exclusivement symbolique, comme si elle n'avait pas effectivement lieu dans le fait de se nourrir de la chair du vaincu.

21. M. de Certeau, « Le lieu de l'autre, Montaigne : Des Cannibales », in *Le racisme, mythes et sciences*, sous la dir. de M. Olender, Bruxelles, 1981, p. 194.

22. Contrairement à ce que prétend F. Lestringant, *op. cit.*, chap. 9, p. 195, les cannibales de Montaigne sont aussi concernés par ce lieu commun, repris par Cardan, selon lequel, « c'est l'*odium*, cette haine de leurs ennemis, qui explique de prime abord l'anthropophagie des Américains ». La symbolisation du cannibalisme n'exclut pas la passion destructrice (l'instinct à l'inhumanité).

23. I, 30, p. 201 : « Seigneur, voilà cinq esclaves ; si tu es un Dieu fier, qui te paisses de chair et de sang, mange les, et nous t'en amèrrons d'avantage ; si tu es un Dieu debonnaire, voilà de l'encens et des plumes ; si tu es homme, prens les oiseaux et les fructs que voicy. »

pas davantage excusée par la vengeance extrême qui leur permet de l'assouvir en tuant leurs ennemis et en les mangeant. Bien au contraire, comme l'atteste le chapitre sur la colère (II, 31), où Montaigne est indigné par le droit que les parents s'octroient de battre leurs enfants (ou les maîtres leurs domestiques) jusqu'à les mutiler gravement, le fait même de se laisser submerger par une passion qui ôte tout jugement et livre sans frein à la cruauté et à la méchanceté, sous prétexte de correction (dans le cas de l'éducation des enfants), ou de gloire (dans le cas des cannibales), alors qu'il ne s'agit que de vengeance²⁴, constitue un véritable scandale pour la communauté politique considérée. De tels actes de violence portent atteinte à la sphère publique en en rompant les membres, sans que la collectivité veuille en prendre la responsabilité²⁵. La contrepartie de la fidélité héroïque à la parole qui produit unité et continuité entre les membres de la société cannibale, hommes — d'une manière étonnante pour nous qui n'envisageons pas d'autres soudures entre les hommes que les artifices des liens juridiques²⁶ — est donc l'expression paroxystique de la passion de la vengeance qui s'exerce dans l'anthropophagie. Car il ne faut pas s'y méprendre: en tant qu'elle disloque les corps ennemis pour les consommer, elle vise aussi, symboliquement cette fois, la dislocation du corps social auquel appartient autrui, et donc tend bien à resserrer les liens de la communauté (à l'intérieur) par la destruction des liens qui soudent les autres communautés (à l'extérieur). Cela confirme que la guerre, comme « science de nous entredesfaire et entretuer, de ruiner et perdre nostre propre espece²⁷ », réalise chez le cannibale, comme chez tout homme, mais d'une manière détournée, cette disposition naturelle à l'inhumanité qui est en nous.

Mais c'est encore pire lorsque la rationalisation de la violence intervient.

3. La raison complice de la guerre et de son horreur barbaresque

Si Montaigne, comme Machiavel et Hobbes, explique la guerre à partir des passions, c'est d'une manière bien plus radicale encore, puisque les passions ne sont pas maîtrisées par la raison, pour œuvrer à la pacification sociale, mais plutôt autorisées et décuplées par elle. La raison, complice, contribue à une sorte de « boucherie universelle²⁸ », qui fait passer d'un cannibalisme exogène propre aux cannibales à proprement parler à un cannibalisme endogène²⁹, plus criminel, parce qu'il corrode le lien social à l'intérieur de

24. II, 31, p. 715: « ce n'est plus correction, c'est vengeance ».

25. II, 31, p. 714: « Et puis les [il s'agit des enfants battus] voylà stropiets, eslourdis de coups; et notre justice qui n'en fait compte, comme si ces esboitemens et eslochemens n'estoient pas des membres de nostre chose publique. »

26. Voir I, 31, p. 206, où Montaigne imagine l'étonnement de Licurgues et de Platon face à cette société qui se maintient « avec si peu d'artifice et de soudure humaine ».

27. II, 12, p. 473.

28. III, 6, p. 913.

29. III, 6, p. 913: « les guerres intestines dequoy ils se sont entremangez entre eux ».

l'État (entre concitoyens) jusqu'à la sphère privée, dans une situation de guerre de tous contre tous.

Ces combats anthropophagiques, qui sont les plus barbares, excèdent de loin les meurtres que la nécessité de guerre apporte, et qui les rendrait plus excusables, parce qu'ils pourraient s'expliquer par le besoin, tels les Gaulois dont parle Montaigne³⁰ qui, pour soutenir un siège, exécutèrent les personnes inutiles au combat³¹. On notera que, suivant ce critère, les cannibales ne sauraient être idéalisés en vertu de leur proximité avec une nature mythique en laquelle Montaigne croirait³², puisqu'ils sont situés par leurs pratiques guerrières à un niveau intermédiaire sur l'échelle de la barbarie: les cannibales sont plus barbares que les Gaulois anthropophages, soumis à la stricte nécessité naturelle de la survie, puisqu'ils mangent leurs ennemis par passion de la vengeance³³; mais ils se situent à un niveau de cruauté moindre que les Occidentaux conquérants, dans la mesure où ils ne disposent pas des artifices de la rhétorique judiciaire ni de la raison spéculative pour justifier et inventer des raffinements de cruauté, leurs ennemis étant simplement tués.

En ce sens, si, comme le dit Montaigne, les cannibales sont barbares « non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie », mais « eu esgard aux règles de la raison³⁴ », cela ne signifie pas seulement qu'ils sont moins cruels, parce qu'ils ne mangent pas les hommes vivants, mais après les avoir tués³⁵. Cela signifie aussi qu'ils sont moins déshumanisés que les Occidentaux, parce que leur culture ne va pas de pair avec les

30. I, 31, p. 209.

31. Pour cette raison, il ne semble pas justifié d'opposer, comme le fait F. Lestringant dans *Cannibale, grandeur et décadence*, *op. cit.*, p. 172 et suiv., le cannibalisme décrit par Montaigne en I, 31, qui serait symbolique et par conséquent culturellement valorisé, au cannibalisme alimentaire, pratiqué par nécessité vitale et de ce fait dévalorisé comme sauvage, animal, brutal, puisque commettre des actes cannibales par nécessité éloigne moins de la nature (des désirs naturels et nécessaires, selon la tripartition épicurienne des désirs) que de manger ses ennemis par passion de la vengeance, passion naturelle, mais non nécessaire (surtout dans cet épanchement extrême), et associée à la gloire, qui est culturelle.

32. G. Defaux écrit en effet dans « Un cannibale en haut de chausses: Montaigne, la différence et la logique de l'identité », in *Modern Language Notes*, Vol. 97, n° 4, mai 1982, p. 956, note 45: « Toute la stratégie élaborée par Montaigne dans son texte ne vise à rien d'autre qu'à lui permettre de s'abandonner une fois encore à l'expression de ses mythes. Il ne fait aucun doute que Montaigne *croit* au Bon sauvage et à sa vie heureuse. »

33. Dans cette mesure, il n'y a pas d'incohérence de la part de Montaigne à présenter dans une même page l'anthropophagie endogène et alimentaire d'une part, et celle exogène et symbolique d'autre part. L'incompatibilité naît davantage de cette typologie dressée par F. Lestringant (*op. cit.*, p. 171) à partir du contexte historique, que du texte de Montaigne dans son argumentation interne, même si cette dernière est paradoxale et difficile à restituer. Pour une étude de la composition du texte, voir A. Tournon, *La glose et l'essai*, *op. cit.*, p. 217-221.

34. I, 21, p. 210.

35. I, 31, p. 209: « Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer, par tourmens et par géènes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais

sophistications de la raison. Les raffinements de la raison n'ont pas encore pris le relais de l'affect pour donner une nouvelle impulsion au désir de se venger, en inventant de nouveaux tourments, et des arguties pour expliquer la nécessité de les subir : leur passion de la vengeance s'exprime sans détours. On peut ainsi nuancer la thèse de F. Brahami selon laquelle « Montaigne indexe strictement la barbarie à la cruauté » qui serait le signe d'une déshumanisation³⁶ : la guerre est d'autant plus déraisonnable et inhumaine que paradoxalement elle repose sur une perversion de la raison, qui se plaît dans l'orchestration de la destruction de l'homme, et développe une culture du supplice.

Alors que les lois, qu'elles soient justes ou injustes, devraient empêcher les hommes de s'entremanger les uns les autres³⁷, c'est-à-dire réfréner les passions de destruction, elles servent de prétexte (puisque c'est le respect de la loi religieuse ou le salut public qui sont invoqués), dans le cadre d'un discours argumenté, pour donner libre cours aux passions meurtrières et à la cruauté. Par exemple, l'élaboration rationnelle du concept de « guerre juste », par un tour de passe-passe dont le discours a le secret, permet de faire passer l'injustice et la méchanceté pour le juste et le vertueux³⁸.

Ainsi, la guerre se nourrit elle-même, non pas même comme dira Freud en 1915³⁹ parce que la sauvagerie, jamais supprimée, ressurgit lorsque les interdits propres à la civilisation sont provisoirement suspendus, mais parce que la civilisation elle-même, et notamment la religion, au nom de la supériorité de sa culture, assouvit notre instinct à l'inhumanité. Et la guerre civile contemporaine de Montaigne est décrite dans des termes semblables à ceux utilisés par Freud pour décrire le meurtre originel qui sera ensuite racheté par les sociétés dans le processus de civilisation⁴⁰ : à l'état de civilisation, censé consolider le lien d'affection (Eros) on se retrouve brusquement dans une situation horrible où la propension à l'inhumanité surgit sous la forme brute du meurtre anthropophage des parents, comme si les lois fondatrices (qui nous empêchent de nous manger les uns les autres) n'existaient pas.

Dans cette situation où les liens d'affection qui tenaient les hommes entre eux sont rompus, on vit dans le sentiment d'une dette arbitraire à

entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, sous prétexte de piété et de religion), que de le rostir et manger après qu'il est trespasé. »

36. Voir F. Brahami, « L'horreur barbaresque », *op. cit.*, p. 147.

37. II, 12, p. 558 : « Epicurus [d'après Plutarque] disoit des loix que les pires nous estoient si nécessaires que, sans elles, les hommes s'entremangeroient les uns les autres. »

38. III, 12, p. 1043 : « Il ne se peut imaginer un pire visage des choses qu'où la meschanceté vient à estre legitime, et prendre, avec le congé du magistrat, le manteau de la vertu. [...] L'extreme espece d'injustice, selon Platon, c'est que ce qui est injuste soit tenu pour juste. »

39. Voir *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. I- La désillusion causée par la guerre* in *Essais de Psychanalyse*, Payot, Paris, 1981.

40. III, 12, p. 1043 : « desmembrant sa mere et en donnant à ronger les pieces à ses anciens ennemis, remplissant des haines parricides les courages fraternels [...] ».

l'égard d'autrui, car l'on doit sa protection et même sa conservation, aux comportements imprévisibles de ses voisins ou de ses proches (qui peuvent nous la retirer à n'importe quel moment). Davantage qu'une régression dans la civilisation, la guerre civile est une perversion de la vie publique: non seulement les lois qui nous protégeaient des pulsions à l'inhumanité sont utilisées pour assouvir ces pulsions, mais la valeur de la parole donnée, ciment du lien social⁴¹, est sans cesse bafouée.

De la sorte, si Montaigne peut envisager une guerre compatible avec la légalité, c'est sous condition qu'elle préserve le rapport d'affection, ou au moins de confiance, qui constitue le lien social.

4. L'impuissance du politique à assurer la paix

Que peut le politique face à la guerre et à la violence barbaresque, pour que les hommes puissent néanmoins vivre en paix? Même si l'intrication entre impulsion à faire la guerre et rationalisation laisse peu d'espoir en sa régulation étatique, il convient de se poser la question, et cela d'autant plus que Montaigne admet, dans la lignée de Machiavel⁴², que l'office d'un Prince est l'action militaire, et qu'il doit détenir « la science de conduire son peuple en paix et en guerre⁴³ ».

L'une des préoccupations du politique selon Montaigne doit être, outre de préserver le public des affaires privées (et donc pour un souverain, de ne pas faire la guerre pour des intérêts personnels), de ne pas sacrifier le privé au public⁴⁴, d'autoriser chacun à épargner son parent, son ami, son hôte, son voisin, son concitoyen, quitte à reporter les passions hostiles contre l'État voisin. Montaigne admet, après Machiavel, que la guerre externe puisse être une sorte de saignée ayant pour fonction de faire sortir du corps politique ses mauvaises humeurs, de réguler le mal. S'il est injuste de quereller autrui pour notre commodité, il faut concéder qu'« une guerre étrangère est un mal bien plus doux que la civile⁴⁵ », qu'il peut y avoir un mauvais moyen (la guerre) pour une bonne fin (préserver la paix intérieure). C'est à cette condition que la guerre peut avoir une valeur publique et être compa-

41. I, 9, p. 36: « Nous sommes hommes, et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole. » Montaigne érige en principe fondamental du lien social la fidélité à la parole donnée. Sur l'ébauche d'une théorie du contrat social qui dépasse le clivage entre le public et le privé, à partir de cette fidélité à soi dans la parole, voir A. Compagnon, « Montaigne ou la parole donnée », in BSAM, 1985, p. 9-19.

42. Sur les rapports entre la politique de Montaigne et celle de Machiavel, voir D. L. Schaefer, *The political philosophy of Montaigne*, Ithica and London, 1990, et Thomas Berns, *Violence de la loi à la Renaissance. L'originaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé, 2000.

43. I, 40, p. 250. Cf. II, 21, p. 676.

44. Sur l'articulation entre le privé et le public, et le risque de la confusion entre intérêts privés et intérêts publics, voir Thomas Berns, *op. cit.*, p. 288 et suiv.

45. II, 23 (*De mauvais moyens employés à bonnes fins*), p. 683.

tible avec la paix civile : en ce qu'elle exerce une fonction de régulation de la violence sociale (à titre de dérivatif des humeurs peccantes) et préserve une cohésion sociale fondée sur la préférence naturelle accordée aux siens.

Mais il ne faut pas être dupe de cette extériorisation de la violence : la préférence accordée aux siens, qui peut fleurir dans le patriotisme, ne supprime pas notre instinct à l'inhumanité, mais l'assouvit en lui proposant un objet plus éloigné, qui en même temps alimente ce que Freud appelle le « narcissisme des petites différences⁴⁶ ». Montaigne, qui « ne recherche pas de Gascons en Sicile », repère cette attitude avec honte chez ces Français en voyage qui se réjouissent de retrouver un compatriote en Hongrie⁴⁷. Ce qui soude alors le sentiment d'appartenance procède moins d'une affection à l'égard de ses semblables que de l'hostilité à l'égard de l'étranger, considéré comme barbare. Sans cela, les prétendus compatriotes ne pourraient se recoudre ensemble, ils n'éprouveraient pas ce qui constitue le lien social. L'instinct à l'inhumanité, l'hostilité, la haine, l'intolérance, et non l'amour et la bienveillance, nourrissent le sentiment patriotique. On ne sort pas du schéma de la société cannibale : les instincts hostiles (assouvis ou non) qui portent à la vengeance extrême et à la destruction au dehors, entretiennent les liens de reconnaissance et d'affection au dedans.

Y aurait-il alors un moyen plus efficace de réguler la conflictualité à l'intérieur de l'État, que d'en passer par ce dérivatif de l'extériorisation de la violence ? Ce n'est jamais un art politique — réduit par Montaigne à « une routine », c'est-à-dire à des considérations d'usage plus que de raison — décliné comme art de la guerre, qui pourrait fonder un bon usage de la conflictualité qui est en nous. C'est encore moins la liberté d'une volonté générale, qui, après avoir constitué le lien social, choisirait de le renforcer par la décision de faire la guerre, ou au contraire de faire la paix. Il n'y a pas plus chez Montaigne d'art politique que d'art de la guerre ou de la paix, de choix de la guerre ou de la paix, parce que l'occasion d'agir vraiment, notamment sous la forme d'une intervention politique rationnelle fondatrice ou refondatrice ne se présente jamais⁴⁸. C'est la fortune, l'histoire, les coutumes, qui constituent fortuitement les liens sociaux, ensuite exprimés en loi, et non les décisions des hommes, aussi bonnes paraissent-elles *a priori*.

46. *Malaise dans la civilisation*, chap. V, PUF, 1971, p. 68.

47. III, 9, p. 985 : « J'ay honte de voir noz hommes enyvrez de cette sotte humeur de s'effaroucher des formes contraires aux leurs : il leur semble estre hors de leur element, quand ils sont hors de leur village. Où qu'ils aillent, ils se tiennent à leurs façons et abominent les estrangeres. Retrouvent ils un compatriote en Hongrie, ils festoyent cette aventure : les voilà à se raler et à se recoudre ensemble, à condamner tant de meurs barbares qu'ils voient. Pourquoi non barbares, puis qu'elles ne sont françaises ? »

48. Voir F. Brahami, « Être à soi » : la place du politique dans les *Essais*, in *Montaigne politique*, sous la dir. de Ph. Desan, Paris, H. Champion, 2006, p. 45 : « Montaigne exprime l'horreur du volontarisme politique et par suite la méfiance la plus affirmée à l'égard du rationalisme politique. »

D'ailleurs, la cohésion sociale est compatible avec une communauté d'hommes méchants. Une société de malfrats est certes plus mauvaise (moralement parlant) qu'une société d'honnêtes hommes, mais il n'est pas sûr qu'elle soit moins en paix, ni qu'elle vive moins longtemps que la première. Les vices, nécessaires à la cohésion sociale, peuvent aussi, s'ils sont prédominants, constituer une société paisible⁴⁹. Des mœurs monstrueuses en inhumanité et en déloyauté peuvent très bien se réguler au fil du temps, et prendre ensuite la forme de lois qui assureront la paix dans l'État, bien mieux que celles que nous chercherions à obtenir par une volonté de réformes qui viserait le bien ou la justice. La raison humaine est nécessairement particulière et changeante, irrésolue et capricieuse. L'utiliser à des fins politiques, c'est mettre son instabilité et sa fantaisie privée au dessus « des constitutions et observances publiques et immobiles⁵⁰ ». C'est vouloir aller à l'encontre de la réalité, comme si la raison était providentielle ; alors qu'elle est comme toute chose humaine livrée à la fortune⁵¹.

Ainsi, à moins que la fortune elle-même ne rende nécessaire et urgent que les lois soient suspendues (lorsqu'« elles ne peuvent ce qu'elles veulent⁵² »), les raisons invoquées par ce qui serait une volonté générale, ou la « raison d'État », pour justifier une politique interventionniste reviennent pour Montaigne à « donner occasion à la violence de fouler tout aux pieds⁵³ ». Même si l'on a de bonnes raisons, cela revient toujours à avoir une telle estime pour ses opinions, aussi incertaines soient-elles, que pour les établir, on n'hésite pas à renverser ou du moins mettre en péril la paix publique, réalité avérée, et à introduire la guerre civile et son cortège de vices certains et connus. La guerre civile faite délibérément, par exemple pour refonder l'État ou abattre ses ennemis, expose à nourrir ce qu'elle combat (sédition, rébellion, désobéissance), à déchaîner les tendances sanguinaires qui animent toute société, à défaire ce que l'histoire a façonné⁵⁴ : des liens sociaux qui forment l'homme à partir des lois et des coutumes et régulent en lui l'ambivalence de ses sentiments (d'agressivité et d'affection) par l'attachement.

49. III, 9, p. 956.

50. I, 23, p. 121.

51. Sur l'importance de la fortune dans les *Essais*, voir de S. Giocanti, *Penser la résolution, Trois itinéraires sceptiques*, chap. II, « Les infortunes de la raison », Paris, H. Champion, 2001, p. 141-192. Sur le caractère fortuit de la loi, voir *op. cit.*, p. 273 et suiv. le chapitre de T. Berns consacré à la démythification montaigniste du pouvoir.

52. I, 23, p. 122.

53. *Ibid.*

54. Voir pour un développement de ce point F. Brahami, *Montaigne et la politique*, BSAM, p. 28 : « Les violences de la guerre civile sont telles en effet qu'elles ne constituent pas seulement des brèches locales et ponctuelles à l'ordre social, mais qu'elles menacent de les dissoudre. »

C'est de cet attachement (amitié, affection, amour) des hommes les uns aux autres qui constitue le lien social, en dépit de l'hostilité qu'ils se portent, qu'il faut repartir pour répondre à notre question initiale: Y a-t-il un bon usage de la conflictualité?

5. Du bon usage de la conflictualité: une éthique de la différence

Là encore, il convient de revenir aux cannibales, ou plus exactement aux ressources propres au chapitre de Montaigne qui leur est consacré. Les cannibales, en effet, nous offrent faussement un modèle de société fraternelle⁵⁵ transposable à nos sociétés modernes qui, « dans le droit fil de l'éloge de l'amitié⁵⁶ » (pensée à partir de la relation de Montaigne avec la Boétie), apporterait un remède à la conflictualité, ou du moins entretiendrait une sorte d'espoir (fondé sur la nostalgie) d'une vie paisible retrouvée. Les cannibales, en effet, ne permettent pas de penser la relation sociale sur la base de la différence, de la reconnaissance de l'altérité et l'adversité, à titre de formes de la conflictualité en elle-même irréductible, précisément parce qu'ils l'annulent en l'assimilant, en l'intégrant socialement d'une manière parfaite. C'est là où la lecture symbolique du cannibalisme menée par F. Lestringant est précieuse, non pas pour servir de paradigme dans une réflexion sur le vivre en paix dans nos sociétés modernes, mais, au contraire, pour penser la pacification des mœurs au sein de la conflictualité sur d'autres bases, celle d'une philosophie de la différence.

Dans la société cannibale, en effet, l'ennemi vaincu est mangé, et donc annulé dans sa différence par son ingestion, tandis que les compatriotes, hommes ou femmes, liés les uns aux autres par un don de soi à la communauté, d'une générosité sans reste, accèdent unanimement à une fusion grâce à laquelle, selon la formule de La Boétie⁵⁷, « ils ne sont pas tant unis que tous uns ». Or le modèle de la relation sociale, de ce que Montaigne appelle « le commerce », exclut la fusion qui, annulant la distinction entre les termes de la relation (les individus), annule la différence par laquelle certes ils entrent en conflit, mais aussi par laquelle ils peuvent s'aimer, nouer des liens affectifs, non pas en dépit, mais à partir de leurs différences. En effet, contrairement à un schéma d'inspiration hégélienne selon lequel la reconnaissance de l'autre ne serait que le revers négatif d'une triomphante identité, Montaigne défend plutôt un modèle selon

55. F. Lestringant, *op. cit.*, p. 168, écrit justement au sujet des cannibales tels qu'ils sont décrits par Montaigne: « Conséquence de cette éducation communautaire: une unanimité fraternelle, tout comme au sein d'une vaste et heureuse famille ». Nous voudrions montrer que ce modèle familial ne constitue pas un modèle de relation sociale pour Montaigne, parce que la société doit se confronter à l'altérité dans ce qu'elle peut avoir de conflictuel, sans procéder à son intégration par fusion.

56. *Ibid.*, p. 187.

57. Citée par F. Lestringant, *op. cit.* dans l'analyse des p. 186-188 que nous résumons brièvement ici.

lequel, pour le dire avec les mots d'A. Tournon⁵⁸, « la conscience de l'identité n'est que l'avvers d'une confrontation permanente avec la déconcertante altérité des hommes », si bien que « loin de poser l'identité comme égalité simple avec soi, ou coïncidence avec soi, elle la fait surgir de la différence, donnée première des rapports intersubjectifs ». Comme le dit encore F. Brahami⁵⁹, « c'est la relation aux autres — le commerce — qui fabrique l'individu, et qui donc est première par rapport aux termes qu'elle détermine », sans jamais les rapprocher au point qu'ils puissent devenir indistincts.

De ce fait, si, comme le soutient le sociologue Viveiros de Castro, l'acte anthropophagique traduit, sur la base de cette vacuité intérieure de l'individu qui ouvre à l'extériorité, le désir culturel d'« absorber l'autre et par ce processus de se modifier », ce dont Montaigne aurait eu une sorte d'intuition géniale, il est moins sûr que ce dernier ait repris à son compte *l'assimilation symbolique de l'autre* comme remède à « une incomplétude ontologique essentielle: incomplétude de la socialité, et en général de l'humanité⁶⁰ ». Certes, l'homme, qui est un être social, a besoin de l'altérité pour être au monde et accéder à sa nature, si bien que la reconnaissance de l'incomplétude est la condition de possibilité de l'autonomie de l'individu. Mais la construction de l'identité implique d'assumer l'altérité, dans un mouvement perpétuel et inachevé qui ne cherche en rien à venir à bout de la différence⁶¹ par une intégration sociale parfaite qui résorberait l'individu dans un grand corps indivis. Et c'est en tirant les leçons de cette expérience de la dissemblance, comme irréductible⁶², que seule une raison critique (qui cherche à s'affranchir des préjugés de sa culture) permet de parvenir à formuler que la lecture de Montaigne peut fournir des matériaux pour penser une communauté humaine de la différence, ce qui est sans doute le meilleur rempart contre la guerre.

58. Voir *Routes par ailleurs*, op. cit., p. 172-174 où A. Tournon, critique l'article de B. Pinchard (« Montaigne, essai de lecture dialectique », in *La philosophie de Montaigne*, Montaigne studies, 2000, p. 63-73) qui soutient que le sens de l'altérité que les lecteurs naïfs attribuent à Montaigne relève d'une ruse de l'égoïsme philosophique.

59. F. Brahami, « Être à soi: la place du politique dans les *Essais* », op. cit., p. 53.

60. Viveiros de Castro, « Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage », in A. Beccuelin et A. Molinié, *Mémoire de la tradition*. Nanterre, Société d'ethnologie, p. 356-431, 1993. Cité par Celso Martin Azar Filho, « Notes sur quelques thèmes communs aux *Essais* et à la pensée des Indiens brésiliens », BSAM, n. 35-36, juillet-décembre, 2004, p. 33.

61. Ce en quoi, quel que soit le plaisir que l'on puisse trouver à broder sur les métaphores alimentaires, certes nombreuses dans les *Essais*, il me semble déplacé de prétendre, avec G. Defaux, que Montaigne, « réduit progressivement le cannibale à soi, le dévorant, l'assimilant, le transformant, en soi, se transformant en lui », op. cit., p. 954. Selon une même inspiration « anthropophage », J. M. Delacomptée, dans « De l'amitié cannibale », paru in BSAM, no 7-8, juillet-décembre 1997, fait de Montaigne un « ogre autobiographique » (p. 49), qui « rêve d'un individu absolu dégagé de toute attache aliénante » (p. 52), et érige le modèle cannibale de la fusion en modèle idéal de la société montaignienne (p. 58).

62. *Essais*, III, 13, p. 1065: « La ressemblance ne fait pas tant un comme la différence fait autre. Nature s'est obligée à ne rien faire autre, qui ne fust dissemblable. »

La confrontation avec autrui, comme rencontre avec la différence⁶³, nourrit donc une conflictualité qui ne saurait être surmontée par la réduction à l'unité. Il en résulte que, pas plus que l'accueil de l'altérité ne peut être envisagé comme un épanchement de haine d'une violence telle qu'il autoriserait à manger l'ennemi, la fidélité aux siens bien comprise ne doit pas relever du sacrifice de soi à la société, de la soumission sans jalousie des épouses aux époux autorisant ces derniers à jouir des premières sous le rapport de la possession⁶⁴. Ces attitudes ne peuvent constituer un modèle de paix, d'amitié, d'amour, et de modération, puisqu'elles annulent plutôt « tout commerce », toute relation, qui implique la distinction, l'écart, et une représentation de l'autre qui relève nécessairement d'affects ambivalents, alimentés par l'imagination dans la distance.

Quant au sacrifice ou don de soi à la communauté, il faut souligner que l'éthique de la différence montaignienne est fondatrice d'une politique de la paix, qui se situe à l'opposé de l'éthique de la fusion et du don sacrificiel de soi, toujours associés dans les *Essais* aux excès de l'engagement enthousiaste, c'est-à-dire au fanatisme⁶⁵. À ce titre, les martyrs des cannibales ne sont pas plus recommandables que les martyrs chrétiens, qui trouvent de manière dénaturée une satisfaction dans l'extrême souffrance, et attisent la violence guerrière exercée contre eux⁶⁶. Le don généreux, sans compter, et par conséquent sans reste, de soi-même, est toujours excessif, puisque la modération veut que l'on prête à autrui et que l'on ne donne qu'à soi-même, ou plus exactement qu'on se donne à autrui sans s'ôter à soi⁶⁷. Ainsi, « quand ils [on] nous ordonne d'aymer avant nous, trois, quatre, et cinquante degrez de choses ⁶⁸ », ce précepte disciplinaire ne doit pas être pris au pied de la

63. *Essais*, I, 37, p. 229 : « et, au rebours du commun, [je] reçois plus facilement la différence que la ressemblance en nous ».

64. *Essais*, III, 5, p. 880-881 : « « Apprenons aux dames à se faire valoir, à s'estimer, à nous amuser, et à nous piper. [...] Qui n'a jouissance qu'en la jouissance, qui ne gagne que du haut point, qui n'aime la chasse qu'en la prinse, il ne luy appartient pas de se mesler à nostre escole. [...] La cherté donne goust à la viande. »

65. Voir en I, 30, ce que tu dis Montaigne des sacrifices humains consentis par les victimes en I, 30, p. 201 et en II, 2, p. 347 des défis des martyrs, ou en II, 20 des excès de vertu. Montaigne se défie de ces saintes fureurs qui valorisent la violence et la cruauté. À ce titre, il me semble difficile de soutenir avec F. Lestringant, *op. cit.*, p. 200 que Montaigne préfère les cannibales aux Aztèques, parce que « la vertu d'un sacrifice librement consenti fait toute la différence ». Même lorsqu'il est consenti, le sacrifice implique la rupture de la relation sociale avec la société terrestre et retentit comme une ultime déclaration de guerre à l'encontre de la communauté à laquelle on a renoncé.

66. Voir David Quint, *op. cit.*, Préface, XII : « In a further analogy to the sectarian conflict in his France, Montaigne's cannibals, who defy their captors and are cooked and eaten, bear an unsettling resemblance to the religious martyrs of « De l'ivrognerie » (II, 2), who call upon their persecutors to roast them to a turn. »

67. Voir respectivement III, 10, p. 1003 : « il se faut prester à autrui et ne se donner qu'à soy-mesme » ; et p. 1007 : « j'ay peu [...] me donner à autrui sans m'oster à moy ».

68. *Ibid.*, p. 1006.

lettre, car il conduirait à s'asservir à autrui et à sacrifier l'amour que l'on se doit. Au lieu du sacrifice ou du don gratuit et total de soi à la communauté (politique ou religieuse), Montaigne prêche, non pas l'enfermement dans « le narcissisme des petites différences » qui alimente le sentiment du patriotisme au détriment des étrangers, mais l'apprentissage d'un « sçavoir estre à soy⁶⁹ » qui permet d'affirmer sa différence tout « en vivant à autrui »⁷⁰, sachant que « nul esprit genereux ne s'arreste en soi⁷¹ », c'est-à-dire qu'il ne peut jouir de rien sans une expansion vers autrui : « Nul plaisir n'a goust pour moy sans communication. Il ne me vient pas seulement une gaillarde pensée en l'ame qu'il ne me fache de l'avoir produite seul, et n'ayant à qui l'offrir⁷². » Parce que nous n'éprouvons pleinement nos affects qu'en les partageant, le don de soi doit se comprendre comme ce qui renforce le moi, à partir d'une séparation à l'égard d'autrui qu'il faut préserver — ce que permet l'arrière-boutique — pour ne pas avoir à pâtir du relâchement ou de la rupture du lien, lorsqu'il est inévitable.

De ce fait, une conception fusionnelle de l'amitié, dans la sphère privée ou dans la sphère publique, sur le modèle des cannibales qui « nomment les hommes moitié les uns des autres⁷³ » — sans crainte de la perte de soi, compensée par la conflictualité extrême avec l'ennemi à l'extérieur, en tant qu'elle garantit au-dedans une identité collective forte —, n'est pas envisageable, sauf si cette amitié est susceptible de préserver l'intégrité des deux pôles, leur distinction, et même leur séparation dans l'espace physique⁷⁴. Car ce qu'il faut préserver en effet, une fois le modèle de la fusion communautaire récusé et la différence acceptée au dedans — différence rejetée au dehors chez les cannibales, et même réinjectée en la figure de l'ennemi qu'il faut vaincre et faire disparaître en le mangeant — c'est précisément la conflictualité qui naît de l'écart, du face à face.

6. Essai et usage de la conflictualité : les vertus pacificatrices de la « mise en parole »

Le bon usage de la conflictualité revient alors à l'introduire dans le rapport à soi, sur le mode d'une mise à l'épreuve ou essai de soi au sein d'une relation d'émulation entretenue avec les autres, sur un pied d'égalité — ce qui

69. I, 39, p. 242 : « La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre à soy. »

70. *Ibid.*, p. 1007 : « Qui ne vit aucunement à autrui, ne vit guere à soy. »

71. III, 13, p. 1068.

72. III, 9, p. 986.

73. I, 31, p. 214.

74. Si l'amitié unique et parfaite entre Montaigne et La Boétie présente un caractère fusionnel décrit en I, 38, p. 188-194 dans les mêmes termes que la relation entre les cannibales, l'ami est présenté en III, 9, p. 975 comme plus absent lorsqu'il est présent. La séparation (l'écart), en ce qu'elle permet une meilleure communication de la pensée par l'imagination, est la condition d'une expérience de l'altérité véritable, d'une *relation* amicale à proprement parler.

en exclut le Prince ou le Souverain, parce que tous lui cèdent⁷⁵. Cet essai du jugement dans la conflictualité ne procède pas seulement de l'écriture de soi mais, comme l'indique le chapitre « Des trois commerces », de la confrontation directe avec les autres hommes et les autres femmes. À ce titre, les voyages, par lesquels on se heurte à d'autres coutumes et à d'autres mœurs, tout en laissant ouverte la possibilité du cosmopolitisme — accréditée par la déclaration de Montaigne selon laquelle il subordonne la relation nationale à la relation internationale⁷⁶ — doivent être considérés non comme un agréable évitement de la conflictualité, mais comme une mise à l'épreuve d'un narcissisme collectif et l'essai d'une fraternité de la différence⁷⁷.

Une seule relation pourrait donc servir de modèle parmi les cannibales : celle des guerriers entre eux, qui s'essaient les uns les autres, et rendent possible la valorisation sociale par l'honneur, c'est-à-dire par un lien d'estime réciproque. À la différence de la gloire, qui est vaine, parce qu'elle poursuit une valorisation posthume et imaginaire de soi auprès d'autrui, alors que le moi n'a plus aucune existence réelle au sein de cette relation sociale. L'estime incite à être fidèle à soi, c'est-à-dire à se conformer à cette identité sociale que l'on s'est construite auprès d'autrui⁷⁸, ce qui favorise la pérennité des relations et la pacification des mœurs, non pas jusqu'à la suppression de la conflictualité, mais bien dans son entretien, en ce qu'elle est également nécessaire à l'attachement. Le paradoxe n'est qu'apparent : la réversibilité, le mélange, et la solidarité dans l'usage des passions contraires d'affection et d'hostilité⁷⁹, implique que l'on ne puisse supprimer les unes sans supprimer les autres, que la relation s'inscrive dans un exercice de réajustement de l'équilibre, toujours menacé quoiqu'en même temps rendu possible par la contrariété.

Ce en quoi il ne faut pas se fier à l'exemple des épouses des guerriers cannibales — qui, totalement soumises aux maris qui les possèdent, n'ont pas de relation à proprement parler avec eux — pour élaborer le modèle d'une relation amoureuse pacifiée, quoique vivante, entre les hommes et les femmes, mais plutôt celui des amantes des livres III, 3 et III, 5, qui font

75. Voir III, 7 (*De l'incommodité de la grandeur*), p. 918 : « Il n'est à l'aventure rien plus plaisant au commerce des hommes que les essais que nous faisons les uns contre les autres, par jalousie d'honneur et de valeur, soit aux exercices du corps, ou de l'esprit, auxquels la grandeur souveraine n'a aucune vraie part. »

76. III, 9, p. 973 : « J'estime tous les hommes mes compatriotes, et embrasse un polonois comme un François, post-posant cette liaison nationale à l'universelle et commune. »

77. Montaigne converge avec celle de John Rawls sur ce point précis : « Un mérite supplémentaire du principe de différence est qu'il fournit une interprétation pour le principe de fraternité. » Voir J. Rawls, in *Théorie de la justice*, éd. du Seuil, 1997, Paris, § 17 (« La tendance à l'égalité »), p. 135.

78. III, 9, p. 980 : « Je sens ce profit inespéré de la publication de mes meurs qu'elle me sert aucunement de règle. Il me vient par fois quelque considération de ne trahir l'histoire de ma vie. Cette publique déclaration m'oblige de me tenir en ma route. »

79. II, 15, p. 613 : « La volupté mesme cherche à s'irriter par la douleur. »

l'objet d'une conquête impliquant de franchir des obstacles sans lesquels le désir érotique, qui s'accroît par la malaisance — Montaigne consacre à ce thème le chapitre II, 15 — serait sans force⁸⁰. La relation amoureuse offre davantage qu'un exemple de la nécessité de l'entretien de la conflictualité dans la relation sociale; elle en fournit le paradigme, attesté par cette déclaration du chapitre « De l'art de conférer » : « J'aime une société et familiarité forte et virile, une amitié qui se flatte en l'aspreté de la vigueur de son commerce, comme l'amour, les morsures et esgratigneures sanglantes. Elle n'est pas assez vigoureuse et genereuse si elle n'est querelleuse⁸¹. »

La conversation est la relation sociale par excellence au sein de laquelle notre puissance de juger, en quête de la concorde des opinions, ne peut se passer de la conflictualité, dans la mesure où l'expérience du heurt des jugements lui procure l'occasion de s'exercer : « Je ne sens heurter rudement ma teste que par une autre teste⁸². » Et celui qui refuserait d'élever des objections ou de résister à son interlocuteur mettrait ce dernier dans l'obligation de quémander la contradiction, à l'exemple du colérique orateur Celius : « Nie moy donc quelque chose, de par les Dieux ! fit-il, affin que nous soyons deux⁸³. » La conflictualité assure en effet le dédoublement de la pensée sans laquelle la conscience de soi face à autrui serait impossible. Ce en quoi, dans la conversation, il ne s'agit plus d'un jeu stérile (quoique plaisant) de la passion qui commanderait et parlerait à notre place, comme dans le cas des femmes têtues qui « ne se courroucent qu'affin qu'on se contre-courrouce, à l'imitation des lois de l'amour⁸⁴ ». Le heurt des deux têtes illustre au contraire que l'enjeu du dialogue, compris comme prise en charge de la conflictualité, est la reprise de la conflictualité dans l'exercice du jugement, dans sa dimension spéculaire et spéculative (par ajustement réciproque). Dans la discussion, fût-elle vive et proche de la dispute, la conflictualité est pacifiée par la parole, ne serait-ce que parce que la transformation des pointes métalliques en pointes verbales⁸⁵ initie un mouvement qui, par la réflexion, engage l'individu dans un processus qui transmue la violence et par là l'adoucît.

Cette reprise du jugement est en même temps une reprise de pouvoir de la raison sur les passions, raison qu'il faut bien distinguer d'une raison

80. L'instabilité est constitutive de la condition humaine, si bien que la vie paisible, comme vie désirable, ne saurait être une vie dont le trouble et le conflit seraient absents. Voir II, 12, p. 510, III, 3, p. 826, III, 5, p. 880, III, 8, p. 928.

81. III, 8, p. 924.

82. III, 8, p. 928.

83. II, 31, p. 718.

84. II, 31, p. 718.

85. Montaigne propose comme remède à la colère de lui laisser libre cours, et en utilisant les pointes qui blessent le plus, mais n'y employant que la langue (II, 31, p. 720). Ce chapitre sur la colère enseigne à la fois à éventer les passions agressives en les exprimant (plutôt que de se laisser ronger de l'intérieur), et ne nous autorise à blesser autrui que par la parole (en verbalisant sa rancœur), et d'une manière asynchrone, de telle sorte que la concurrence des colères ne conduise pas à en venir aux mains.

sophistique qui serait subordonnée aux passions. En effet, le discours qui, dans une société divisée où la parole est coupée, justifie la barbarie, en trouvant des raisons pour servir les passions de destruction, ne relève pas d'une parole qui engage la personne auprès des autres, mais contre les autres, et sans avoir le courage de « son dire » dans la relation avec l'autre. À ce titre, cette parole qui nourrit la conflictualité en ce qu'elle peut avoir de plus nuisible, est — pour reprendre la distinction de M. de Certeau⁸⁶ — simple énoncé, et non pas énonciation ou acte qui soutient la parole.

Mais — et c'est là où nous ne partageons pas l'analyse de M. de Certeau et n'en reprenons que les distinctions conceptuelles — cela ne signifie pas pour autant que le bon usage de la conflictualité, qui permet de resouder le corps social, de créer des liens, à partir de l'essai du jugement, est sa résorption, qui aurait pour modèle la circulation de la parole dans la société cannibale. En effet, la parole dans la société cannibale, selon l'analyse de F. Lestringant, « assure une manière de circulation linguistique qui renouvelle, d'homme à homme et de bouche en bouche, les liens de la grande famille humaine ⁸⁷ ». Or, comme nous l'avons vu, dans ce dispositif-là, la conflictualité et la relation elle-même sont abolies dans la fraternité sociale, comprise sous le mode de la fusion et de sacrifice à la communauté.

Le bon usage de la conflictualité, tel qu'on peut l'élaborer à partir de la lecture des *Essais*, consisterait alors plutôt, au sein d'une société de la différence où la conflictualité n'est pas vécue sur le mode de la guerre totale qui dissout tous les liens, ni sur le mode d'une paix totale qui la repousse au dehors (comme c'est le cas chez les cannibales), à reconnaître, contenir et exprimer la conflictualité sous une forme verbale, à la soutenir par la parole dans un acte d'énonciation qui engage courageusement face à l'autre, et l'engage à procéder de même, à la recherche d'un accord dans un affrontement/confrontation qui « fait lien » dans la différence. Il ne s'agit donc en rien d'une fraternité religieuse qui pourrait conduire à faire corps de manière mystique, ni de cette fausse fraternité religieuse qui ne tient les chrétiens que par la langue (opposée aux actes), dont l'effet serait plutôt d'inciter plutôt à la violence guerrière, c'est-à-dire à faire le contraire de ce qui est proclamé par le biais d'un énoncé qui n'engage en rien⁸⁸. Il s'agit d'une fraternité

86. « Le lien de l'autre », *op. cit.*, p. 195 : « L'épiphanie du corps sauvage n'est qu'une médiation nécessaire pour assurer le passage de l'énoncé (un discours transportable et interprétable de lieu en lieu, et surtout trompeur) à l'énonciation (acte enraciné dans le courage de dire et, de ce fait véridique). »

87. *Le cannibale. Grandeur et décadence*, *op. cit.*, p. 187.

88. *Essais*, II, 12, p. 442 : « Si ce rayon de la divinité nous touchait aucunement, il y paroîtroit par tout : non seulement nos paroles, mais encore nos operations en porteroient la lueur et le lustre. [...] Nous devrions avoir honte qu'és sectes humaines il ne fuct jamais partisan, quelque difficulté et estrangeté que maintint sa doctrine, qui n'y conformast aucunement ses deportemens et sa vie : et une si divine et celeste institution ne marque les Chrestiens que par la langue. »

conquise sur la conflictualité de la relation, en tant qu'elle est pacifiée par un acte de parole qui engage dans l'énonciation-même, par la « verbalisation » prise au sens littéral d'« une mise en parole⁸⁹ » du conflit.

Ce en quoi, là encore, si le chapitre sur les cannibales permet de poser la question de la paix à partir de la conflictualité, c'est le chapitre consacré à l'art de conférer, en ce qu'il développe en art de discourir en paix au sein de la conflictualité propre à toute conversation engagée, qui permet d'y répondre⁹⁰. Car le modèle de société proposé par les cannibales, dont les vertus guerrières sont associées à une parole de dévouement à la communauté, relève davantage de la dévotion, et donc de la relation religieuse, que de la relation sociale et politique telle que la défend Montaigne. Pour l'auteur des *Essais*, l'individu n'est jamais fondu dans le groupe, mais relié à lui par des liens ambivalents d'amour et de haine au sein desquels il ne pourra se sentir en paix que s'il se sent libre de les contester, quitte à prendre le risque du conflit avec ses proches, conflit ouvert car franc et assumé comme tel dans la parole: « Un parler ouvert ouvre un autre parler et le tire hors, comme faict le vin et l'amour ⁹¹. »

C'est ainsi que l'on vit en relation avec autrui, par qui on s'est construit une identité dans la différence, dans le sentiment d'une dette, mais d'une dette cette fois non arbitraire, car le sort qu'autrui (étranger ou intime) nous réserve n'est pas lié à la grâce qu'il pourrait nous accorder ou non, dans l'hypothèse (qui est celle de la guerre civile) où aucune loi ne le retiendrait de nous tuer. Le sentiment de la dette à l'égard d'autrui n'accable pas, car il est désormais indissociable de la jouissance loyale d'un être ensemble, qui n'est pas seulement inquiétée par la conflictualité, mais également alimentée par elle, sous la forme d'une tension (elle-même source de vigilance et d'attention) qui constitue l'assaisonnement de toutes les relations sociales.

89. Je me permets ce néologisme, parce qu'il a pour symétrique « la mise en rôle » (voir I, 8, p. 33) ou enregistrement des chimères et monstres fantasques de la pensée qui préside aux *Essais*. Cette « mise en rôle » en effet procède aussi d'une mise en parole, d'une verbalisation de l'altérité dans l'intériorité, constitutive de l'identité.

90. En réfléchissant sur la question du pardon chez Montaigne, dans *Montaigne and the Quality of Mercy*, *op. cit.*, D. Quint suit de la même manière un chemin qui le conduit de l'inflexibilité des cannibales (I, 31) dans le pur rapport de force, à l'homme mêlé et flexible de *De l'art de conférer* (III, 8), qui, grâce à l'âme à divers étages qu'il s'est forgé, cède, quand il l'estime juste.

91. *Essais*, III, 1, p. 794.

Entre monisme et dualisme Deux stratégies pour l'émergence

Olivier Sartenaer

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007463ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007463ar>

[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

Sartenaer, O. (2011). Entre monisme et dualisme : deux stratégies pour l'émergence. *Philosophiques*, 38 (2), 543–557. <https://doi.org/10.7202/1007463ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, nous nous proposons de mettre en évidence deux stratégies émergentistes possibles qui constituent une médiation intéressante entre les extrêmes classiques que sont le physicalisme réductionniste et le dualisme des substances. En distinguant trois niveaux de tension possibles entre monisme et dualisme — le niveau des substances, le niveau des propriétés causales et celui des prédicats — nous sommes amené à formuler deux positions philosophiques associées à deux concepts d'émergence distincts : l'émergence représentationnelle et l'émergence causale. Ces deux concepts s'avèrent fidèles aux intuitions des premiers émergentistes véhiculées au travers de l'étymologie même du concept d'émergence, et permettent une interprétation non triviale de la maxime classique : « Le tout est plus que la somme des parties. »

Entre monisme et dualisme

Deux stratégies pour l'émergence

OLIVIER SARTENAER

Institut supérieur de philosophie
Louvain-la-Neuve
olivier.sartenaer@uclouvain.be

RÉSUMÉ. — Dans cet article, nous nous proposons de mettre en évidence deux stratégies émergentistes possibles qui constituent une médiation intéressante entre les extrêmes classiques que sont le physicalisme réductionniste et le dualisme des substances. En distinguant trois niveaux de tension possibles entre monisme et dualisme — le niveau des substances, le niveau des propriétés causales et celui des prédicats — nous sommes amené à formuler deux positions philosophiques associées à deux concepts d'émergence distincts : l'émergence représentationnelle et l'émergence causale. Ces deux concepts s'avèrent fidèles aux intuitions des premiers émergentistes véhiculées au travers de l'étymologie même du concept d'émergence, et permettent une interprétation non triviale de la maxime classique : « Le tout est plus que la somme des parties. »

ABSTRACT. — I emphasize in this paper two possible emergentist strategies that constitute interesting middle grounds between classical views that are reductive physicalism and substance dualism. By distinguishing three levels of tension between monism and dualism — the levels of substance, causal properties and predicates — one is allowed to formulate two philosophical views that may be associated with two distinct concepts of emergence : representational emergence and causal emergence. Both concepts are faithful to the intuitions of early emergentists that are conveyed in the very etymology of the concept of emergence, and they allow a non-trivial reading of the classical maxim : “the whole is more than the sum of the parts”.

Introduction

En 1875, afin de capturer l'essence de la maxime « le tout est plus que la somme des parties », maxime inspirée notamment de l'étude de la composition des causes de John Stuart Mill¹, le penseur britannique George Henri Lewes introduit le concept d'émergence dans le monde philosophique. Ce concept, issu du latin *emergere* (sortir de), et suggérant « la discontinuité apparente et la continuité réelle² » — à la manière de l'iceberg émergeant des eaux — constitue la pierre de touche d'une philosophie naturelle nouvelle, marquée par un idéal revendiqué de conciliation entre les deux positions antithétiques que constituent, d'une part, le matérialisme moniste hérité de

1. Étude qui constitue le sixième chapitre du troisième livre (*Of Induction*) de l'ouvrage de Mill : *A System of Logic. Ratiocinative and Inductive*, paru en 1843 chez Longmans, Green, Reader, and Dyer.

2. [7], Fagot-Largeault, 2002, p. 940.

la doctrine atomiste démocratéenne et, d'autre part, les différentes déclinaisons d'un dualisme des substances d'inspiration platonicienne. En se revenant ainsi comme les défenseurs d'une voie médiane conciliatrice entre monisme et dualisme radicaux, les représentants de l'« émergentisme britannique »³ inscrivent au cœur de leur philosophie une tension fondamentale. Il s'agit en effet pour les émergentistes, en continuité avec les travaux des spiritualistes français, de proposer la thématization d'une certaine créativité naturelle *sans pour autant* sacrifier à l'idéal de scientificité des théories matérialistes; il s'agit, donc, d'élaborer une philosophie naturelle en phase avec les présuppositions monistes et déterministes de la science moderne *sans toutefois* « désenchanter » le monde, en préservant ce qui, en lui, nous apparaît comme nouveau, inédit, surprenant, ou insaisissable.

Cette tension constante, corrélative de la position médiane défendue par les premiers émergentistes, se cristallise, au tournant du xx^e siècle, dans divers avatars. Par exemple, en biologie, les émergentistes entendent se positionner, par l'entremise de l'idée d'« émergence de la vie », entre le dualisme vitaliste postulant l'existence d'un *élan vital* ou d'une *entéléchie* comme principes du vivant, et les positions mécanistes monistes héritées en droite ligne du concept cartésien d'« animal machine ». Dans le domaine des sciences de l'esprit, l'idée de l'« émergence de la conscience » autorise la prise de position intermédiaire entre le dualisme cartésien, fondé sur l'existence d'une *res cogitans* distincte et irréductible à la *res extensa*, et un monisme de type spinoziste cristallisé dans divers programmes de recherche en neurophysiologie (tels que, par exemple, la phrénologie de Gall)⁴. Sur ces différents terrains empiriques, comme sur d'autres d'ailleurs, les émergentistes entendent tirer le meilleur des positions opposées dont ils tentent de constituer la médiation; ils entendent allier *scientificité* (par l'adhésion à une forme — encore à élucider — de « monisme minimal ») à la sauvegarde d'une certaine forme d'*autonomie* des propriétés naturelles complexes (comme la vie et la conscience) au regard de l'impérialisme des sciences physiques (par l'adhésion à une forme — également à préciser — de « dualisme minimal »). La question surgit aussitôt: comment une telle position — à la fois moniste et dualiste — peut-elle s'avérer consistante? Quelle est la nature de la « discontinuité (apparente) » et de la « continuité (réelle) » en jeu dans l'émergence de propriétés naturelles telles que la vie ou la conscience?

3. Parmi lesquels on compte George Henri Lewes lui-même ainsi que, par exemple, Lloyd Morgan, Samuel Alexander ou Charlie Dunbar Broad.

4. En guise d'illustration, évoquons ici la pensée d'Alexander qui, en affirmant que « la vie est un complexe physico-chimique et, à la fois, n'est pas simplement physique et chimique » ([1], Alexander, 1927, p. 46. Notre traduction), affirme sa prise de distance avec le vitalisme de penseurs comme Barthez, Bichat ou Driesch, ainsi qu'avec la tradition mécaniste relayée — entre autres — par de La Mettrie, Malebranche ou Helmholtz. Dans une optique analogue, son assertion: « bien que le processus mental soit *aussi* neuronal, il n'est pas *simplement* neuronal » (*ibid.*, p. 6. Notre traduction. En italique dans l'original) l'introduit d'emblée dans une position médiane entre le dualisme d'un McDougall et, par exemple, un monisme d'inspiration behavioriste.

L'objectif essentiel de ce texte consiste en la formulation de deux pistes de réponse distinctes à ces interrogations interdépendantes, par l'entremise d'une élucidation des différentes tonalités sémantiques des concepts de « monisme », de « dualisme », de « réductionnisme » et d'« émergence ».

À ces deux pistes de réponse seront associées deux conceptualisations contrastées de l'émergence, relatives à deux formes d'émergentisme qu'il est important de bien distinguer. Les deux « stratégies » émergentistes ici présentées sont malheureusement fréquemment confondues dans la littérature, avec la fâcheuse conséquence d'un obscurcissement conceptuel souvent préjudiciable.

Monisme — dualisme: trois sortes de tension

Afin de comprendre comment l'émergentisme, dans ses ambitions médiatrices, permet de concilier de manière cohérente monisme et dualisme, il est intéressant de distinguer trois sortes de tension possibles entre ces positions opposées: celle qui concerne les substances, celle qui a trait aux propriétés, et celle qui concerne les prédicats⁵. Cette distinction, bien qu'assez vague et méritant de ce fait quelques raffinements, a le mérite de conduire à la mise en évidence de deux stratégies différentes de conceptualisation de l'émergence entendue comme « discontinuité sur fond de continuité ». D'autres catégorisations plus courantes sont bien souvent aveugles à cette potentielle équivocité de l'émergence. En guise d'exemple, contentons-nous d'évoquer la distinction classique entre réductionnisme ontologique et réductionnisme épistémologique qui autorise la formulation d'un unique émergentisme conciliateur (adhésion au réductionnisme ontologique et rejet du réductionnisme épistémologique) comme voie moyenne cohérente entre les extrêmes classiques radicalement réductionnistes et anti-réductionnistes⁶.

Le niveau des substances

D'une manière devenue aujourd'hui classique et presque consensuelle, la nature dans son ensemble peut être conçue sur le modèle pyramidal d'une stratification de niveaux compositionnels de complexité ou d'organisation croissante⁷. À une telle image, dont il est possible de trouver dans la littérature

5. Cette distinction s'inspire de celle proposée dans [17], Robinson, 2003.

6. Bien que l'idée de réduction ait été abondamment travaillée dans la première moitié du xx^e siècle, essentiellement sous l'influence de l'empirisme logique, la volonté de distinguer explicitement ses aspects ontologique et épistémique est plus récente. La distinction entre réductionnisme ontologique et réductionnisme épistémologique — revêtant souvent des appellations variées — est ainsi discutée, par exemple, dans l'introduction à [3], Ayala et Dobzhansky, 1974, mais aussi dans [13] Mayr, 1982; [18] Sarkar, 1992; [22] Spencer-Smith, 1995; [15] Nagel, 1998; et [26] Van Gulick, 2001.

7. Cette vision hiérarchique de la nature, souvent appelée le « modèle stratifié » (*layered model*), peut être considérée comme presque consensuelle en cela qu'elle sert de cadre conceptuel commun à partir duquel se définissent les positions opposées que sont l'émergentisme et le

des versions de plus en plus raffinées⁸, il est possible de faire correspondre deux axes de pensée opposés. On peut adhérer à l'idée selon laquelle cette hiérarchisation compositionnelle des étants naturels est purement *continue*; chaque niveau particulier regroupe des unités structurales qui, en s'agrégeant, donnent naissance aux entités peuplant le niveau directement supérieur de la hiérarchisation (une agrégation de particules élémentaires constitue un atome; un regroupement d'atomes, une molécule, *etc.*). Dans une telle perspective, il n'y a pas de place dans l'ontologie du monde étudié par la science pour des entités non naturelles ou non physiques (non constituées ultimement de particules élémentaires). Une telle position peut être qualifiée de « monisme des substances » : il n'existe qu'un type d'ingrédient naturel, qu'une substance et, dans le contexte qui nous occupe, cette substance s'identifie à la matière⁹. À l'inverse, on peut concevoir la hiérarchisation compositionnelle des étants naturels comme comportant des *discontinuités*, des « points de saut ». Dans une telle optique, il existe des entités naturelles non exclusivement composées des particules élémentaires de la physique (une illustration paradigmatique consisterait ici en un organisme vivant qui, dans une perspective vitaliste, serait constitué de particules physiques *et* d'un « souffle vital » non physique). Une telle posture constitue une version de dualisme (ou pluralisme) des substances : il existe plusieurs ingrédients fondamentaux et mutuellement irréductibles qui participent à l'ontologie du monde.

Le niveau des propriétés

À cette première hiérarchie compositionnelle il est possible de faire correspondre une stratification analogue hiérarchisant les propriétés causales manifestées par les systèmes naturels. Les différents échelons d'une telle hiérarchisation se coordonnent par l'entremise de la relation compositionnelle de réalisation, dont on peut proposer une brève caractérisation comme suit : une propriété P_2 de deuxième ordre est réalisée par une propriété P_1 de premier

réductionnisme (cf. J. Kim, « Making Sense of Downward Causation », dans [2], Andersen, Emmeche, Finnemann and Christiansen, 2000, p. 305-321).

8. Une première version consiste en celle, assez minimaliste, de l'émergentiste britannique Lloyd Morgan, présentée dans son ouvrage *Emergent Evolution* sous la forme d'une superposition des « échelons » : particules — atomes — molécules — cellules — organismes — sociétés. Les penseurs Oppenheim et Putnam l'ont ensuite étendue dans leur célèbre article de 1958 : « Unity of Science as a Working Hypothesis ». Après que Popper et Eccles eurent à nouveau élargi la hiérarchie — jusqu'à treize niveaux — en 1977 dans *The Self and Its Brain*, le scientifique américain Harold Morowitz en a proposé la version la plus complète à ce jour, articulée autour de 28 niveaux, dans *The Emergence of Everything*, paru en 2002.

9. Le monisme des substances est donc souvent associé au matérialisme. Cette association n'est toutefois pas automatique. Il est possible par exemple de concevoir d'autres déclinaisons du monisme des substances, articulées autour de principes d'unité différents de la matière (comme par exemple l'hylozoïsme fondé sur un principe vital ou le panpsychisme sur un principe psychique).

ordre si l'existence de P_1 est constitutivement suffisante pour l'existence de P_2 ¹⁰. En tenant pour acquis le principe physicaliste de l'« héritabilité des pouvoirs causaux »¹¹, il s'ensuit du fait que P_2 est réalisée par P_1 que P_2 est causalement dépendante de P_1 , c.-à-d. que les pouvoirs causaux associés à P_2 ne sont que le résultat d'une combinaison particulière des pouvoirs causaux associés à P_1 .

À nouveau, deux conceptions peuvent être soigneusement distinguées. Il est possible d'adhérer à l'idée selon laquelle la hiérarchisation des propriétés naturelles est, de part en part, *continue*. Cela implique que toute propriété naturelle est ultimement réalisée par les propriétés élémentaires de la physique, c.-à-d. que les dispositions causales associées à toute propriété naturelle ne sont fondamentalement que le résultat de combinaisons complexes de capacités associées aux propriétés « d'ordre zéro » (ou propriétés « auto-réalisées », qui ne nécessitent l'instanciation d'aucune autre propriété pour s'instancier — telles, par exemple, le spin, la masse, l'énergie, etc.). Il n'existe, dans une telle optique qualifiée de « monisme des propriétés », qu'un seul type de propriétés « authentiquement » causales (les propriétés physiques élémentaires), les autres propriétés naturelles d'ordre supérieur se réalisant par elles ultimement. À l'inverse, on peut défendre un « dualisme (ou pluralisme) des propriétés » en considérant que la hiérarchie des propriétés naturelles manifeste une ou plusieurs *discontinuités*. Dans une telle optique, il existerait des propriétés naturelles manifestant des pouvoirs causaux qui transcendent toute combinaison particulière de pouvoirs causaux associés aux propriétés physiques élémentaires. De telles propriétés, non réalisées par le physique, constitueraient le lieu d'un nouveau régime causal dissocié du régime physique classique.

Le niveau des prédicats

Outre les deux premiers niveaux de compréhension de la tension entre monisme et dualisme, relativement à la *constitution* des *substances* et à la

10. D'après [21] Shoemaker, 2007. Il peut être utile de proposer ici une courte illustration idéalisée. S'il est scientifiquement justifié de considérer que la stimulation d'un neurone N , chez un individu X , s'accompagne systématiquement d'un ressenti de douleur D , alors on peut considérer que la propriété « ressentir une douleur D » (propriété de deuxième ordre, sur le plan psychologique) est réalisée par la propriété « neurone N stimulé » (propriété de premier ordre, sur le plan physiologique). L'instanciation de la propriété « neurone N stimulé » est en effet constitutivement suffisante pour l'instanciation de la propriété « ressentir une douleur D ». Notons que cela n'exclut pas ce que l'on appelle la « réalisation multiple », c.-à-d. la propriété « ressentir une douleur D » pour être réalisée par d'autres propriétés physiologiques que celle évoquée ici, relative à la stimulation du neurone N .

11. Ce principe peut être formulé comme suit (Cf. [11] Kim, 1998, p. 54): « if a second-order property F is realized on a given occasion by a first-order property H (that is, if F is instantiated on a given occasion in virtue of the fact that one of its realizers, H , is instantiated on that occasion), then the causal powers of this particular instance of F are identical with (or are a subset of) the causal powers of H (or of this instance of H) ».

réalisation des *propriétés causales*, il est possible de définir une troisième hiérarchisation relative aux *prédicats* du langage employés pour référer aux propriétés naturelles (et conçus comme unités élémentaires des théories scientifiques, dans une optique purement syntaxique). Contrairement aux deux premières hiérarchies proposées qui, dans une perspective réaliste critique, participent du domaine de l'ontologie et de la constitution concrète des étants naturels, cette troisième stratification s'inscrit dans une dimension proprement épistémologique, relative à nos modalités représentationnelles des systèmes naturels. À la relation de composition *ontologique* des propriétés causales (la réalisation) se substitue ici une relation de composition *épistémique* des prédicats qui y réfèrent au sein des propositions de la science (constitutives des théories). Cette relation entre prédicats d'ordres successifs peut être (grossièrement) conçue comme *interdéfinissabilité*. Par suite, si tous les prédicats d'ordre n peuvent être définis à l'aide de combinaisons logiques de prédicats d'ordre $n^* < n$, les propositions invoquant des prédicats d'ordre n sont dérivables logiquement d'un ensemble de propositions contenant des prédicats d'ordre $n^* < n$ ¹².

Il est à nouveau possible de dissocier deux positions antagonistes. D'une part, on peut adhérer à l'idée moniste selon laquelle tous les prédicats de la science sont définissables en termes de prédicats de premier ordre, ou prédicats de genres naturels physiques (par extension, toute proposition de la science est déductible des lois scientifiques fondamentales, faisant office d'axiomes du langage scientifique. Dans cette optique, la hiérarchie des prédicats est *continue*). D'autre part, on peut adhérer à l'idée d'une échelle conceptuelle discontinue (dualisme ou pluralisme des prédicats); on peut concevoir le fait qu'il existe des prédicats qui ne peuvent se définir par l'entremise de prédicats de genres naturels physiques (et, par extension, qu'il existe des propositions scientifiques non déductibles des lois scientifiques fondamentales)¹³.

12. Cette conception simplifiée de la relation entre prédicats (et lois) de théories scientifiques distinctes s'apparente à la manière dont Ernst Nagel conçoit la réduction inter-théorique (cf. [14], Nagel, 1979, chapitre XI). Pour reprendre une illustration classique, Nagel affirme par exemple que la proposition $P=nkT$ (loi de Boyle-Charles) est réductible aux axiomes de la mécanique statistique si une telle loi est dérivable à partir de ces axiomes. Une condition préalable nécessaire pour une telle dérivation, appelée par Nagel « condition de connectabilité », consiste en la formulation de lois de correspondance conceptuelle entre les prédicats thermodynamiques P (pression) et T (température) et des prédicats mécaniques. De telles lois prennent ici la forme des propositions $P=2/3nE$ et $E=3/2kT$, qui définissent respectivement les prédicats « pression » et « température » sur base du prédicat mécanique d'ordre inférieur « énergie cinétique moyenne ».

13. En guise d'illustration, contentons-nous d'évoquer ici l'exemple classique, attribué à Fodor, du prédicat économique « échange monétaire » qui, en vertu de la réalisation multiple de la propriété à laquelle ce prédicat réfère, ne peut être correctement défini à l'aide de prédicats physiques (Cf. [8] Fodor, 1974). Corrélativement, les lois économiques dans lesquelles figure le prédicat « échange monétaire » ne peuvent être déduites de lois physiques. Les sciences économiques sont ainsi, selon Fodor, « autonomes ».

Deux stratégies pour l'émergentisme

Variétés de pluralisme

En tenant pour acquis certains rapports d'implication entre les positions définies ci-dessus — à savoir : le monisme des prédicats implique le monisme des propriétés, qui implique le monisme des substances et, par contraposition, le dualisme des substances implique le dualisme des propriétés, qui implique le dualisme des prédicats — il est possible de définir quatre postures métaphysiques distinctes rationnellement défendables : (A) le monisme des prédicats (et donc des propriétés et des substances); (B) le monisme des propriétés conjoint au dualisme des prédicats; (C) le monisme des substances conjoint au dualisme des propriétés, (D) le dualisme des substances (et donc des propriétés et des prédicats)¹⁴.

Parmi ces quatre positions philosophiques, nous pouvons d'emblée écarter les deux extrêmes — (A) et (D) — qui ne peuvent par principe constituer des lieux possibles pour une thématization intéressante ou non triviale de l'émergence, en phase avec les intuitions véhiculées par l'étymologie même du concept et l'idéal médiateur qui l'accompagne. En effet, la position (A) ne ménage aucune place pour une éventuelle forme de *discontinuité* (substantielle, causale ou représentationnelle). Relativement à la terminologie que nous évoquions précédemment, la position (A) s'avère ontologiquement *et* épistémologiquement réductionniste. La position (D), quant à elle, constitue la négation de toute forme de *continuité* (substantielle, causale ou représentationnelle); elle constitue une position ontologiquement *et* épistémologiquement antiréductionniste.

Il reste dès lors les deux positions intermédiaires — (B) et (C) — qui pourraient convenir aux émergentistes dans leur recherche d'une conciliation possible entre monisme et dualisme, entre idéal de scientificité et d'autonomie. Ces deux positions permettent de définir deux concepts d'émergence distincts, conférant tous deux un sens fécond et non trivial à la maxime classique : « Le tout est plus que la somme des parties », en cohérence avec l'idée d'une « discontinuité apparente et d'une continuité réelle » : l'émergence

14. Contentons-nous ici de citer quelques auteurs constituant de bons représentants de ces diverses positions. Le monisme des prédicats peut être associé, dans sa version la plus radicale, aux penseurs de l'empirisme logique, à l'instar de Carnap ou Hempel, selon lesquels chaque prédicat des sciences spéciales peut se traduire en termes de prédicats physiques. La position (B) est instanciée par exemple par les partisans du physicalisme des *tokens* (tel Fodor) ou du fonctionnalisme (tel Putnam), selon lesquels la réalisation multiple rend impossible l'établissement d'identités entre types spéciaux et types physiques. La position (C) peut s'exemplifier chez les partisans de l'existence des *qualia* (comme propriétés phénoménales non physiquement réalisées qui caractérisent « ce que cela fait d'être dans un état donné »), dont David Chalmers constitue aujourd'hui l'un des plus ardents défenseurs. Enfin, le dualisme des substances trouve une formulation particulièrement explicite dans les *Méditations* de Descartes, et il trouve encore quelques rares défenseurs aujourd'hui, tel par exemple John Foster.

représentationnelle ou *explicative* (correspondant à la position [B]) et l'émergence *causale* ou *constitutive* (correspondant à la position [C])¹⁵.

Émergences représentationnelle et causale

Les considérations qui viennent d'être développées nous autorisent à présent à proposer une réponse à la question de la consistance de la position émergentiste, que nous pouvons exprimer à nouveau sous la forme: comment est-il possible de défendre une position intermédiaire entre monisme et dualisme, entre idéal de rigueur scientifique et volonté de sauvegarder l'autonomie de certains phénomènes naturels (comme la vie ou la conscience)? Deux réponses s'avèrent envisageables, eu égard aux concepts distincts d'émergence représentationnelle et d'émergence causale.

- L'émergence représentationnelle constitue le concept médiateur entre le monisme des propriétés et le dualisme des prédicats. Affirmer qu'il existe des entités *représentationnellement émergentes*, c'est adhérer à une forme de monisme causal en phase avec les présuppositions fondamentales de la science moderne *tout en acceptant* l'autonomie, de type explicative, de certaines entités naturelles. L'émergence représentationnelle traduit ainsi un idéal de *continuité causale* réelle et de *discontinuité explicative* apparente, où les épithètes « réelle » et « apparente » sont à concevoir comme relatives, respectivement, à la réalité — ontologique, pourrait-on dire — et à la nature subjective ou relative de nos modalités représentationnelles de cette réalité. Dans cette perspective, la nature est foncièrement unitaire (monisme des substances et des propriétés causales) mais la science (nos descriptions de cette nature) est plurielle (pluralisme des prédicats). « Le tout est plus que la somme des parties » est à interpréter dans ce contexte comme: « Le comportement du tout, bien que causalement déterminé par celui de ses parties, n'est pas nécessairement explicable et prédictible sur la base d'une connaissance, fût-elle complète, du comportement des parties. » Notons ici que sont traditionnellement distingués divers degrés d'émergence représentationnelle, dont les deux plus courants et usités consistent dans les émergences représentationnelles *faible* et *forte*. Cette distinction s'associe à la nature de l'inexplicabilité (et

15. Ces deux formes d'émergence sont souvent également qualifiées d'*épistémologique* ou d'*ontologique*. Nous ne recourons pas ici — à dessein — à ces appellations afin d'éviter toute confusion, notamment avec la distinction usuelle entre réductionnisme *épistémologique* et réductionnisme *ontologique*, qui ne constituent pas exactement les contrepoints de l'émergence représentationnelle et de l'émergence causale. Dans notre modèle simplifié, il est à noter que l'émergence représentationnelle, articulée au pluralisme des prédicats tel qu'il a été défini, est synonyme d'émergence *explicative* pour autant que l'on se limite à considérer l'explication scientifique sur le modèle déductivo-nomologique de Hempel-Oppenheim.

de l'imprédictibilité) en jeu — selon que celle-ci est purement *pratique* ou *relative* (liée par exemple aux limitations contingentes des capacités de nos meilleurs instruments), ou de *principe* ou *absolue* (non liée à la finitude de nos instruments et capacités cognitives)¹⁶.

- L'émergence causale constitue le concept médiateur entre le monisme des substances et le dualisme des propriétés. Affirmer qu'il existe des entités *causalement émergentes*, c'est adhérer à l'idée selon laquelle la nature n'est constituée que d'un seul ingrédient (dans le cas qui nous occupe, la matière; il n'existe donc pas d'entité magique, mystique, dite *supernaturelle*, entendue au sens d'*immatérielle*), mais est le théâtre de régimes causaux fondamentaux et distincts qui régissent la succession des événements dans le temps. L'émergence causale capture ainsi l'idée d'une *continuité matérielle* réelle et d'une *discontinuité causale* apparente, où l'épithète « apparente » nous mène ici, dans la perspective d'un réalisme causal, à une certaine difficulté d'interprétation, sur laquelle nous ne nous attardons pas ici¹⁷. Dans cette perspective, la nature n'est pas fondamentalement unitaire (monisme des substances, mais pluralisme des propriétés) et, corrélativement, nous ne pouvons la décrire que de manière plurielle (pluralisme des prédicats). « Le tout est plus que la somme des parties » est à comprendre ici dans le sens: « Le tout, bien que n'étant que l'agrégat de ses parties, manifeste un comportement qui ne consiste pas en une combinaison, aussi complexe soit-elle, des comportements de ses parties. »

Définitions eu égard à une topologie de la causation

Existe-t-il des systèmes naturels concrets (des molécules, des cellules, des cerveaux, des sociétés, etc.) qui manifestent l'une ou l'autre des deux formes d'émergence que nous venons de décrire? Pouvons-nous raisonnablement affirmer que la vie ou la conscience constituent des entités *représentationnellement émergentes* (c.-à-d. qu'on ne peut expliquer la vie ou la conscience en des termes purement physiques) ou *causalement émergentes* (c.-à-d. que la vie ou la conscience peuvent être associées à des pouvoirs causaux nouveaux qui transcendent la causation physique)? Afin de répondre à ces interrogations

16. Pour plus de détails relativement aux différentes variétés d'émergences représentationnelles, cf. [20], Sartenaer, 2010b.

17. Le réalisme causal peut en effet se résumer de manière lapidaire à ce que Jaegwon Kim appelle le *dictum* de Samuel Alexander (un représentant de l'émergentisme britannique) qui dit: « être réel, c'est avoir un pouvoir causal » (cf. [12] Kim, 1992, p. 135). Dans un tel contexte, la discontinuité causale en jeu dans l'émergence causale est bel et bien *réelle* (et non apparente). C'est précisément cet aspect réel qu'entend capturer le concept de « causalité descendante » proposé comme arme émergentiste à l'encontre de l'épiphénoménisme (cf. section 2.3 où nous préférons le terme de « causation descendante » à celui de « causalité descendante »).

— qui nous poussent à tester les concepts d'émergence représentationnelle et d'émergence causale sur le terrain empirique — il est indispensable de proposer une définition plus précise des deux concepts, définition qui fait transparaître explicitement la frontière qui les sépare. Ainsi, nous pouvons introduire¹⁸ :

- Une propriété P est *représentationnellement émergente* si et seulement si (1) P est réalisée par un ensemble de propriétés de base B_i et si (2) P influence sa propre base de réalisation B_i en constituant la condition de possibilité de l'action sur B_i d'un mécanisme de *contrainte descendante*.

La première condition définitoire de l'émergence représentationnelle constitue, comme nous l'avons vu, le réquisit d'un monisme causal minimal. P est une propriété nouvelle qui s'identifie à une combinaison de propriétés causales sous-jacentes pré-existantes (les B_i). La deuxième condition garantit l'irréductibilité explicative de P : les propriétés B_i ne peuvent suffire à expliquer P dans le cas où l'existence même de P s'accompagne d'une mise en relation des B_i avec un faisceau de contraintes qui, en influençant les B_i , possède un poids épistémologique dont on ne peut faire l'économie pour expliquer P . Ces contraintes peuvent être de deux types : *externes*, lorsque, par P , le système portant P s'ouvre à un environnement qui interagit avec les B_i ¹⁹ ; *internes*, lorsque, par P , le système devient le théâtre de mécanismes de rétroaction qui influencent le comportement des B_i ²⁰. Le concept de contrainte descendante traduit l'idée essentielle selon laquelle, dans un système naturel, un poids épistémologique doit être accordé aux constituants du système et à leurs capacités propres, *mais aussi* au mode d'organisation de ces constituants qui les contraignent (par exemple en activant des dispositions causales jusqu'alors latentes).

- Une propriété P est *causalement émergente* si et seulement si (1) P est instanciée dans un système S exclusivement constitué de particules physiques et si (2) P constitue une nouvelle propriété qui agit causalement sur les constituants de S (*causation descendante*).

18. Ces définitions constituent des aménagements de celles proposées par exemple dans [16] O'Connor, 1994 ; [10] Kim, 1999 ; [24] Stephan, 1999 ; [6] Crane, 2001 ; et [25] Van Gulick, 2007. En ce qui concerne une définition de l'émergence représentationnelle, on peut se référer à [19] Sartenaer, 2010a.

19. L'exemple le plus paradigmatique de ce type de contrainte descendante rendue opérante par l'existence même de P est sans aucun doute celui issu de [5] Campbell, 1974. Un organisme (chez Campbell, une termite), par le fait même d'être vivant, est soumis à une contrainte sélective qui influence causalement la base de réalisation (en ce qui concerne le génotype) des diverses propriétés de l'organisme (en ce qui concerne le phénotype). On ne peut faire l'économie de cette contrainte externe descendante pour expliquer, par exemple, pourquoi les soldats termites possèdent des mandibules spécialisées pour le combat.

20. Ce type de mécanisme interne peut s'exemplifier dans les phénomènes auto-organisés comme, par exemple, les cellules de Bénard (Cf. [4] Bishop, 2008).

Le premier réquisit de l'émergence causale constitue, comme nous l'avons déjà précisé, la condition minimale du monisme des substances. La propriété *P* n'est attachée à aucune entité immatérielle sur laquelle la science n'aurait pas de prise. La deuxième condition constitue quant à elle l'homologue positif de l'irréductibilité causale; l'avènement au monde de la propriété *P* marque l'apparition d'un nouveau régime causal qui ne se réduit pas au régime causal physique classique. En particulier — et en ceci les émergentistes entendent éviter les écueils des théories parallélistes — la propriété émergente *P* peut interagir causalement, de manière directe et interne, avec sa propre base d'émergence. Cette idée est capturée par l'entremise du concept de *causation descendante*, dont l'un des plus grands défenseurs, souvent considéré comme le successeur des émergentistes britanniques, n'est autre que le médecin nobélisé Roger Sperry²¹.

La ligne de partage

Les considérations précédentes nous conduisent naturellement à identifier la ligne de démarcation autorisant la distinction entre émergence représentationnelle et émergence causale. La démarcation ressortit au contraste qu'il y a lieu d'opérer entre *contrainte* descendante et *causation* descendante. Sans entrer ici dans le détail de considérations techniques relatives à la problématique philosophique de la causalité qui nous mèneraient bien au-delà des ambitions de cet article, nous pouvons nous contenter de développer les considérations suivantes :

- La *causation* est traditionnellement conçue — et ce depuis que la science moderne a explicitement embrassé l'héritage atomiste de l'école de Démocrite — sur le mode de la causalité *efficiente*. Elle s'associe ainsi à l'idée d'une séquence temporelle entre deux événements (cause et effet) qui, selon la théorie adoptée, se succèdent régulièrement, échantent une marque, sont les lieux de transfert d'une certaine quantité physique, etc. L'image d'Épinal associée à cette idée consiste en la bille de billard en mouvement qui, en frappant une autre bille — jusqu'alors immobile — *cause* la mise en mouvement de celle-ci (par exemple, dans l'optique d'une théorie du transfert, la relation ici en question est causale, car la cause putative [première bille] transfère une certaine quantité [ici l'impulsion ou l'énergie cinétique] à son effet [seconde bille]). Dans une telle perspective, la causation descendante s'associe à l'idée selon laquelle les propriétés émergentes d'un système agissent de manière efficiente sur leur propre base d'émergence.

Ce concept de causation descendante est doublement problématique. D'une part, malgré les diverses tentatives des défenseurs de ce concept d'en

21. Cf. [23] Sperry, 1986.

prodiguer un support empirique concret, aucun mécanisme réaliste de causation descendante n'a pu, à ce jour, être mis en évidence de manière précise²². D'autre part, la cohérence philosophique du concept de causation descendante est elle-même questionnable. La raison essentielle en est certainement que l'idée de causation descendante s'associe à une forme de circularité particulièrement gênante²³.

- La *contrainte* est à concevoir, non sur le mode de la cause efficiente qui « pousse » ou qui « modifie », mais sur le mode de la « cause formelle » ou « fonctionnelle », qui procède par *sélection* et *activation* de dispositions ou capacités toujours-déjà présentes au système — en latence. La contrainte descendante associée à une propriété représentationnellement émergente *P* correspond ainsi — non pas à un mécanisme *modificateur* ou *altérateur* — mais à un mécanisme *révéléateur* de capacités contenues dans les constituants du système manifestant *P*.

À l'inverse de la causation descendante, le concept de contrainte descendante n'est pas foncièrement problématique. Divers exemples illustratifs ont déjà été esquissés (issus essentiellement des sciences de la complexité, relatives aux phénomènes dits « auto-organisés »), qui constituent une assise empirique stable à même de fournir une justification rationnelle au concept d'émergence représentationnelle. En outre, la contrainte descendante est tout à fait compatible avec le physicalisme contemporain.

Si l'on prend au sérieux les précédentes considérations qui, de manière concise, mettent en évidence le fait que, dans les systèmes naturels, « les propriétés d'ordre supérieur agissent par l'*activation sélective* de pouvoirs physiques et non par leur *altération*²⁴ », il ressort que, des deux positions émergentistes (B) et (C) décrites plus haut, seule la position (B) — le monisme des propriétés conjoint au pluralisme des prédicats — s'avère à la fois *philosophiquement* cohérente et *scientifiquement* pertinente. Les présupposés physicalistes de la science moderne (comme par exemple le principe de com-

22. L'exemple de Roger Sperry, relatif à la roue qui, en tournant, *cause* la mise en mouvement des molécules qui la composent, constitue un artifice masquant une illustration triviale de détermination holistique. Le concept de causalité descendante tel qu'il a été introduit par Campbell lui-même en 1974 s'identifie quant à lui au concept de *contrainte* descendante dont il est question dans cet article.

23. Le plus grand sceptique quant à la cohérence philosophique de positions articulées autour du concept de causation descendante est très certainement Jaegwon Kim. Le scepticisme de Kim se fonde dans son célèbre argument dit de l'« exclusion causale », selon lequel la réalisation physique (ou survenance) de propriétés naturelles est incompatible avec l'irréductibilité de leurs pouvoirs causaux (cf. à ce sujet, par exemple : [9] Kim, 2005, chapitre II). Cet argument — incontournable aujourd'hui dans les débats relatifs à la tension entre émergence et réduction — constitue la source d'une abondante littérature, essentiellement dans le domaine de la philosophie de l'esprit.

24. [25] Van Gulick, 2007, p. 83. Notre traduction. En italique dans le texte.

plétude du monde physique) ne tolèrent en effet pas l'idée de l'émergence d'un nouveau régime causal irréductible à la causation en jeu aux niveaux les plus élémentaires de la matière. En acceptant de jouer le jeu de la conciliation avec une forme de dualisme, la seule concession que la science moderne physicaliste semble autoriser est celle associée à l'idée d'une émergence représentationnelle, traduisant l'existence de propriétés, comme la vie ou la conscience, capables d'*émerger* d'un substrat naturel en *révélant* sous un nouveau jour ce qui, de toute éternité, était déjà contenu, de manière immanente, dans ce substrat. Si discontinuité il doit exister, celle-ci ne peut être, sous le regard de la science, *qu'*épistémologique, c.-à-d. relative à nos représentations de la nature, et non ontologique, entendue comme une rupture dans la manière dont se composent entre eux les pouvoirs causaux naturels.

Conclusion

À l'inverse de catégorisations classiques — comme celle entre réductionnisme épistémologique et réductionnisme ontologique que nous avons évoquée dans cet article — la distinction de Robinson entre ce qui concerne les substances, les propriétés et les prédicats, relativement à la tension entre monisme et dualisme, nous a autorisé à distinguer deux stratégies possibles et distinctes de conceptualisation non triviale de l'émergence. Ces deux stratégies, associées aux concepts d'émergence représentationnelle et d'émergence causale, s'avèrent compatibles avec les ambitions médiatrices des premiers émergentistes, dans leur volonté de proposer une solution de remplacement positive aux opposés classiques que sont le monisme et le dualisme radicaux. Bien que les concepts d'émergence représentationnelle et d'émergence causale soient *a priori* consistants, il s'avère que seul le plus faible d'entre eux — l'émergence représentationnelle — semble compatible avec les exigences physicalistes des sciences naturelles contemporaines. La raison en est sans doute, comme nous l'avons évoqué, que le réquisit définitionnel de l'émergence causale, la causation descendante, constitue un concept fortement chargé métaphysiquement et qui ne possède pas à ce jour d'exemplification empirique satisfaisante.

Remerciements

Je tiens à remercier Marie-Françoise Meurisse, Marie-Noëlle Maes ainsi que deux relecteurs anonymes de la revue pour leurs précieux conseils ou corrections sur une première version de cet article. Je remercie également les participants du *HPS Philosophy Workshop* de l'Université de Cambridge ainsi que ceux du colloque « Que soit ! L'idée de création comme don à la pensée » organisé à Namur (Belgique) pour leurs pertinentes remarques et questions relatives à ce texte. Cet article s'inscrit dans le cadre de recherches en philosophie des sciences financées par le Fond national belge de la recherche scientifique (FNRS).

Bibliographie

- [1] Alexander, S. *Space, Time, and Deity*, vol. II, London, MacMillan and Co, 1927.
- [2] Andersen, P. B., C. Emmeche, N.O. Finnemann and P.V. Christiansen (eds.). *Downward Causation: Minds, Bodies and Matter*, Aarhus, Aarhus University Press, 2000.
- [3] Ayala, F. J. and T. Dobzhansky. *Studies in the Philosophy of Biology*, Berkeley, University of California Press, 1974.
- [4] Bishop, R. C. « Downward Causation in Fluid Convection », in *Synthese*, n° 160, 2008, p. 229-248.
- [5] Campbell, D. T. « "Downward Causation" in Hierarchically Organised Biological Systems », in *Studies in the Philosophy of Biology*, F. J. Ayala and T. Dobzhansky, Berkeley, University of California Press, 1974, p. 179-204.
- [6] Crane, T. « The Significance of Emergence », in *Physicalism and its Discontents*, C. Gillett and B. Loewer (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 207-224.
- [7] Fagot-Largeault, A. « L'émergence », dans *Philosophie des sciences*, tome II, D. Andler, A. Fagot-Largeault et B. Saint-Sernin (dir.), Paris, Gallimard, 2002, p. 939-1048.
- [8] Fodor, J. A. « Special Sciences (or the Disunity of Science as a Working Hypothesis) », in *Synthese*, n° 28, 1974, p. 97-115.
- [9] Kim, J. *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- [10] ——. « Making Sense of Emergence », in *Philosophical Studies*, n° 95, 1999, p. 3-36.
- [11] ——. *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1998.
- [12] ——. « "Downward Causation" in Emergentism and Nonreductive Physicalism », in *Emergence or Reduction? Essays on the Prospect of Nonreductive Physicalism*, A. Beckermann, H. Flohr and J. Kim (eds.), Berlin, de Gruyter, 1992, p. 119-138.
- [13] Mayr, E. *The Growth of Biological Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982.
- [14] Nagel, E. *The Structure of Science*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979.
- [15] Nagel, T. « Reductionism and Antireductionism », in *The Limits of Reductionism in Biology*, G. R. Bock and J. A. Goode (eds.), Chichester, John Wiley & Sons, 1998, p. 3-10.
- [16] O'Connor, T. « Emergent Properties », in *American Philosophical Quarterly*, n° 31 1994, p. 91-104.
- [17] Robinson, H. « Dualism », in *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, S. P. Stich and T. A. Warfield, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, p. 85-101.
- [18] Sarkar, S. « Models of Reduction and Categories of Reductionism », in *Synthese*, n° 91, 1992, p. 167-194.
- [19] Sartenaer, O. « Définir l'émergence », in *Revue des questions scientifiques*, n° 181-3 2010a, p. 374-404.
- [20] ——. « Vers une taxonomie des concepts d'émergence », in *Revue des questions scientifiques*, n° 181-4, 2010b, p. 503-512.
- [21] Shoemaker, S. *Physical Realization*, New York, Oxford University Press, 2007.

- [22] Spencer-Smith, R. « Reductionism and Emergent Properties », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 95, 1995, p. 113-129.
- [23] Sperry, R. « Discussion: Macro- versus Micro-Determinism », in *Philosophy of Science*, n° 53, 1986, p. 265-270.
- [24] Stephan, A. « Varieties of Emergentism », in *Evolution and Cognition*, n° 5, 1999, p. 49-59.
- [25] Van Gulick. « Who's In Charge Here? And Who's Doing All the Work? », in *Evolution and Emergence: Systems, Organisms, Persons*, N. Murphy and W. R. Stoeger (eds.), New York, Oxford University Press, 2007.
- [26] Van Gulick, R. « Reduction, Emergence and Other Recent Options on the Mind-Body Problem: A Philosophic Overview », in *Journal of Consciousness Studies*, n° 8, 2001, p. 1-34.

La genèse de l'affectivité : tendance, pulsion et sentiment chez Fichte à l'époque d'Iéna

Augustin Dumont

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007464ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007464ar>

[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. (2011). La genèse de l'affectivité : tendance, pulsion et sentiment chez Fichte à l'époque d'Iéna. *Philosophiques*, 38 (2), 559–578.
<https://doi.org/10.7202/1007464ar>

Résumé de l'article

À partir d'une discussion critique des traductions françaises usuelles du premier Fichte, cet article voudrait déployer à nouveaux frais chacune des étapes qui constituent la genèse transcendante de l'affectivité chez cet auteur, essentiellement à partir de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) et de la *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796-99). Les concepts de *Tendenz*, *Trieb* et *Gefühl* sont disséqués, analysés en profondeur, et inscrits dans la dynamique générale de l'imagination transcendante.

La genèse de l'affectivité: tendance, pulsion et sentiment chez Fichte à l'époque d'Iéna

AUGUSTIN DUMONT

Docteur en philosophie

Assistant chargé d'enseignement aux

Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles

augustin.dumont@fusl.ac.be

RÉSUMÉ. — À partir d'une discussion critique des traductions françaises usuelles du premier Fichte, cet article voudrait déployer à nouveaux frais chacune des étapes qui constituent la genèse transcendante de l'affectivité chez cet auteur, essentiellement à partir de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) et de la *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796-99). Les concepts de *Tendenz*, *Trieb* et *Gefühl* sont disséqués, analysés en profondeur, et inscrits dans la dynamique générale de l'imagination transcendante.

ABSTRACT. — From a critical discussion of the usual french traductions of the first Fichte, this paper aims at questioning radically and stage by stage the transcendental genesis of affectivity in Fichte, particularly through the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) and the *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796-99). The concepts of *Tendenz*, *Trieb*, and *Gefühl* are dissected, in depth analysed, and attached to the general structure of the transcendental imagination

Introduction

Dans un beau fragment de l'*Allgemeine Brouillon*, Novalis notait avec force: « La perspective est pour ainsi dire la théorie de la traduction¹. » Le poète romantique n'avait assurément pas tort. Si la perspective est déjà la traduction de la faculté universelle de voir dans une vue singularisée, il faut dire que toute traduction institue une perspective neuve et irréductible sur le texte, et déjà sur le monde, générant des problèmes authentiquement philosophiques. L'un d'entre eux est tout à fait remarquable dans le cadre des études fichtéennes de langue française. En effet, en rendant indifféremment *Tendenz* et *Trieb* par « tendance », les premières traductions de Fichte proposées par Alexis Philonenko, et les diverses traductions ultérieures qui lui ont emboîté le pas, ont d'une part rendu « continue » la dimension d'aspiration ou d'effort pratique du moi, évitant d'instaurer des coupures à l'intérieur d'un agir que Fichte a toujours dit « un », mais, d'autre part, elles ont assurément réduit l'épaisseur du texte allemand — ces travaux n'en demeurant pas moins précieux par ailleurs. La présente recherche part ainsi d'une

1. Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe*, herausgegeben von Hans-Joachim Mähl, Richard Samuel und Hans-Jürgen Balmes, München/Wien, Carl Hanser Verlag, 3 Bde, 1978-1987. Band II, 606.

volonté de complexifier la compréhension que l'on peut avoir de la conceptualité évoquée. Toutefois, il ne suffit pas d'indiquer une autre traduction possible, encore faut-il assumer la lecture renouvelée qu'elle rend possible. C'est pourquoi nous voudrions interroger à nouveaux frais, en la reconstruisant, la genèse fichtéenne de l'affectivité dans son ensemble — du moins au départ des textes d'Iéna (1794-1799).

D'où partir lorsque l'on veut cerner une thématique aussi complexe, et à quels éléments doit-on ou peut-on se limiter ? Il n'est pas aisé de bien délimiter le domaine de l'affectivité dans la première période de Fichte. Dans le *corpus* iénaen, le concept d'*Affekt*, qui deviendra particulièrement significatif par la suite, notamment dans l'*Anweisung* de 1806, est encore discret. En revanche, divers concepts connexes sont omniprésents, et ce sont eux qu'il faut interroger. Les concepts de *Tendenz*, *Trieb* et *Gefühl*, que nous rendons respectivement par tendance, pulsion et sentiment, sont peut-être à cet égard les plus caractéristiques. Étroitement liés entre eux, ils forment à notre avis les trois strates *principales* de ce qui *ensemble* constitue la dynamique de l'affectivité dans l'agir du moi. À l'évidence, le propos pourrait ou devrait être élargi. Ainsi, l'on pourrait par exemple inclure dans notre analyse la sensation (*Empfindung*) du *Grundriss* de 1795. En outre, dans la mesure où le moi s'affecte, littéralement, de l'espace et du temps à travers le corps propre et le corps d'autrui, il faudrait également mettre en évidence ces éléments, auxquels Fichte consacre de belles déductions dans la continuité des concepts que nous proposons à titre de point de départ. Nous nous en tiendrons toutefois à ces derniers, dont on peut penser qu'ils forment l'architecture de l'affectivité.

Bien que nous nous autorisions des allées et venues entre les grands écrits iénaens, notre libre reconstruction privilégie cependant la stratégie mise en place par le philosophe dès 1796, qui libère totalement l'agir pratique et achève de lui inféoder la représentation. Précisément, notre lecture devra s'arrêter, après l'avoir rendue possible, avant la déduction de l'intuition sensible, qui a pour résultat la *Vorstellung* ou encore le *Bild*. Nous nous tiendrons ici en deçà de l'image, tout en conservant celle-ci en ligne de mire, car c'est l'ouverture imaginative du monde qui est en définitive visée et soutenue par l'affect. Le moi fini n'acquiert de représentation du monde que dans la mesure où celle-ci est supportée par le complexe du *sentir*, dont Fichte propose une genèse réflexive originale qu'il vaut la peine d'isoler et d'envisager ici en tant que telle.

1. Tendance et vouloir pur

On sait que la *Wissenschaftslehre* part de l'identité originare du sujet et de l'objet à l'intérieur d'un principe *un*. Par la performance du « je suis », pour le dire dans les termes de la *Grundlage* (1794), le philosophe *réalise* l'auto-position du moi, la coïncidence absolue de l'agissant et de l'agi. L'agir est pur et absolu retour sur soi de l'acte même de se poser, il est, dans les termes

de la *Nova Methodo* (1796-1799) cette fois, *passage* (*Übergehen*), c'est-à-dire autodétermination de l'acte. En se posant lui-même, le philosophe découvre le moi comme arrachement à l'inertie, activité de passer et de s'engendrer soi-même, dont l'inertie n'est ni l'origine ni la raison — le moi s'arrache parce qu'il s'arrache. C'est là ce que Fichte explique clairement à ses étudiants :

le moi effectue un passage parce qu'il effectue un passage ; il se détermine parce qu'il se détermine ; ce passage s'effectue par un acte d'absolue liberté qui se fonde lui-même. C'est une création à partir de rien, la production de quelque chose qui n'était pas encore, un commencement absolu².

L'intuition intellectuelle (*intellektuelle Anschauung*) est le nom que l'on donne à la saisie par le moi fini, c'est-à-dire à la *conscience* de l'auto-position infinie du moi au moment où ce dernier réalise l'autoposition. Le moi ne peut accomplir l'identité originaire et se découvrir comme pure activité de passer ou de s'engendrer soi-même sans mesurer la finitude de sa performance : poser l'identité, c'est admettre immédiatement une non-identité, la présence d'un repos par lequel seul l'agir a pu apparaître et se révéler comme agir pur. Pour qu'il y ait conscience, et par suite détermination, d'un acte auto-déterminé, c'est-à-dire déterminé par rien en dehors de lui, il faut une scission dans l'agir. Le passage est la réflexivité originaire en tant que telle, il est, autrement dit, l'activité *réelle* qui se tient au fondement de la conscience, dont la révélation à travers l'intuition intellectuelle est strictement contemporaine d'un écart *interne* à l'agir, d'une fracture entre l'agissant et l'agi. Comme l'écrit Fichte en ouverture du *Système de l'éthique* :

Cette identité absolue du sujet et de l'objet dans le moi peut seulement être conclue, mais non pas montrée immédiatement à titre de fait (*Thatsache*) de la conscience réelle. Quand naît une conscience réelle, ne serait-ce que la conscience de nous-mêmes, la séparation se produit. C'est seulement dans la mesure où je me distingue, en tant qu'être conscient, de moi comme objet de cette conscience que je suis conscient de moi-même. *Sur les divers aspects de cette séparation du subjectif et de l'objectif, et inversement, de leur réunion, repose tout le mécanisme de la conscience*³.

2. Nous renvoyons systématiquement à l'édition de référence suivante : Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von Reinhard Lauth u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Fromann und G. Holzboog, 1962-. (Citée GA, suivi du tome, du volume et de la page). Nous renvoyons en outre aux traductions françaises, que nous modifions toutefois librement : *Assise fondamentale de la Doctrine de la science* (citée A), trad. par Alexis Philonenko sous le titre *Principes de la Doctrine de la science*, in Johann Gottlieb Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1999 ; Id., *Doctrine de la science Nova Methodo* (citée NM), trad. par Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Le Livre de poche, 2000 ; Id., *Système de l'éthique selon les principes de la Doctrine de la science* (citée SE), trad. par Paul Naulin, Paris, Presses Universitaires de France, 1986 ; Id., *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie* (citée Esprit), trad. par Luc Ferry dans *Essais philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1999. Pour la présente citation : GA, IV, 3, 360. NM, p. III-III.

3. GA, I, 5, 21. SE, p. 7.

Pur arrachement à l'inertie, le passage à l'acte *réel* est intuitionné *idéalement* par le philosophe comme ce qu'il a nécessairement dû présupposer pour pouvoir s'arracher et se déterminer. Voilà qui libère le contenu positif du moi, à savoir sa *volonté*. Trouver le moi comme agir originaire, c'est déjà trouver une activité de vouloir-être-soi comme autoposition. On ne peut trouver le moi comme arrachement absolu sans s'arracher soi-même idéalement au passage originaire, sans repousser dans l'*à-venir* une absolue assumption de soi que nous ne pouvons que vouloir. L'autoposition est effective, car sans elle le moi n'aurait pu dire « je suis », mais en disant « je suis », il se réalise déjà comme *volonté* d'autoposition, car il a repoussé cette dernière au-devant de soi et peut librement la désirer. Observons à présent le « je suis » ouvrir progressivement le monde qu'il prétend générer à partir de son exigence de réalisation de soi par le vouloir.

Le vouloir peut être d'abord découvert comme objectivité, c'est-à-dire comme ce qui est *pensé* dans la pensée de soi. C'est là ce que propose d'entrée de jeu, par exemple, le *Système de l'éthique*. Le philosophe peut alors caractériser cette objectivité comme quelque chose de formellement subsistant, de fixé, et matériellement comme le fondement du vouloir, de sorte qu'elle soit en fait une « *tendance absolue à l'absolu*⁴ ». Cette tendance est la première *expression* du passage réel, ce qui subsiste lorsque l'on abstrait le moi de tout ce à quoi il se rapporte et qu'on l'isole comme rien que pensé. L'irruption de la *Tendenz* à ce stade primordial de la réflexion est remarquable. Cette tendance absolument pure doit se comprendre comme une tendance à l'auto-activité pour l'auto-activité, un effort ou un désir (*Streben*) qui vise l'arrachement à toute détermination. Le moi se veut lui-même comme pure autonomie, autrement dit, il est activité de vouloir totalement orientée par elle-même, par sa source absolument réflexive, celle-là même qu'il perd chaque fois qu'il l'actualise dans les divers actes de la conscience qu'il produit. Si tous les actes manifestent la sujet-objectivité, tous stabilisent et fixent simultanément l'agir inconditionné, dès lors reconduit en un repos que la tendance ne saurait souffrir. Forme primordiale du vouloir, la tendance est cette force réelle qui cherche à s'arracher à la finitude de la séparation pour se tenir dans l'arrachement absolu du moi originaire. Toute visée particulière lui rappelle son effectivité autant qu'elle dessert son objectif, et c'est pourquoi, considérée isolément, elle ne vise rien d'autre qu'elle-même comme agir saturé de soi, indépendant de tout objet autre que soi à titre de sujet-objet. Prise au sens strict, cependant, la tendance n'est pas même sensible à ce qui vient l'anéantir, elle n'est que ce qu'elle est parce qu'elle l'est.

Le moi de la tendance ne doit pas être pris pour un objet ou un être : son caractère subsistant tient au fait qu'il est *considéré* objectivement par le moi réfléchissant (le philosophe, qui a volontairement dit : « moi », afin d'en-

4. GA, I, 5, 45. SE, p. 33.

gendrer les lois de la conscience), et c'est en ce sens que la tendance est dite « réelle ». Elle est « tendance » à la volonté, mais n'a strictement aucune efficacité, n'étant encore que le surgissement de la réflexivité réelle. Cette dernière, le philosophe la possède bien mais ne la sait pas. Pour la savoir, il doit en révéler le pôle subjectif. Or « ce n'est possible que si la simple réflexion devient l'objet d'une nouvelle réflexion⁵ ». Le vouloir réel a été démontré dès lors que le subjectif-réfléchissant, c'est-à-dire l'agir, s'est distingué, en un seul et même moi, de l'objectif-réfléchi, de l'agi, et s'est concentré sur ce dernier en le comprenant comme simple subsistance. Ce moi trouvé par le philosophe réeffectuant l'intuition intellectuelle n'est pas tout le moi, il est seulement l'*apparition* (*Erscheinung*) à soi du passage originaire dans sa déception, c'est-à-dire la simple conscience de la volonté comme d'un donné. Traduction du passage originaire dans le milieu du vouloir, il est une tendance à l'activité pour l'activité.

En réfléchissant le pôle subjectif, nous rendons la tendance définitivement solidaire de l'intelligence, c'est-à-dire du concept. En effet, il n'y a de tendance que quant au moi *considéré* comme être subsistant. Dès que le moi se pose comme posé par soi — lorsqu'il dit « je suis » ou bien « moi » —, il est savoir de son être. En règle générale, si le moi est savoir d'un être (d'un non-moi), il se tient hors de celui-ci. Mais, dans le cas présent, le savoir coïncide exactement avec ce qui est su, dans la mesure où le moi est lui-même originairement savoir de soi. Quand le moi intelligent pose la tendance absolue comme soi-même, comme identique à soi, il la pose sous la domination du concept. Car *ce qui a réfléchi a réfléchi en vue de quelque chose*. L'intelligence se saisit comme pouvoir de viser, *c'est-à-dire de produire un concept de fin à son activité*. La force agissante capable d'intuitionner la tendance ne peut se poser comme libre que parce qu'elle s'attribue de la causalité du fait même du concept de fin qu'elle engendre. L'intelligence s'oppose à la subsistance tendancielle par sa position même, et lui attribue de la sorte une détermination. Elle se distingue ainsi de la tendance qu'elle conditionne — dont elle a conscience —, elle est la *faculté* de s'auto-déterminer par la production idéale d'un concept de fin. Nous ne pouvons découvrir le fond désirant de la tendance, la poussée autarcique de la volonté, qu'en mobilisant la loi qui lui donne son orientation. Pour pouvoir penser, nous devons agir spontanément selon la tendance à l'activité; pour pouvoir agir, nous devons conférer une fin à notre action, posée avant l'agir. Il y a là deux auto-déterminations (la tendance et l'intelligence) également autorisées par le passage originaire en sa réflexion.

En disant « moi », le philosophe institue et simultanément brise la clôture du moi absolu. Il révèle ainsi une poussée purement immanente qu'accompagne une exigence de normativité: la tendance comme vouloir de soi, d'une part, l'intelligence comme assignation d'un concept préalable à l'agir,

5. GA, I, 5, 47. SE, p. 36.

d'autre part, l'une et l'autre n'étant que les deux versants d'une seule et même activité.

Cette conscience originaire est-elle donc constituée autrement que celle que nous venons de produire en nous, en tant que philosophes ? Mais comment le pourrait-elle, puisqu'elle doit avoir le même terme pour objet et que le philosophe comme tel ne possède certes pas non plus une autre forme subjective de pensée que la forme commune et originaire qui est celle de toute raison⁶ ?

Et Fichte ajoute : « Dès lors, pourquoi cherchons-nous donc ce que nous avons déjà ? C'est parce que nous l'avons sans le savoir et, à présent, nous voulons simplement en produire en nous le savoir⁷. » Nous ne pouvons intuitionner la tendance à la spontanéité qu'en nous posant comme faculté d'une causalité libre par la simple production d'un concept. Il n'y a de tendance qu'avec l'intelligence, et il n'y a d'intelligence qu'avec la tendance.

Le passage originaire à l'activité est passage de la déterminabilité à la détermination, puisque le moi se détermine toujours à quelque chose, en l'occurrence à revenir vers soi. Telle est la réflexivité absolue en laquelle le moi s'enracine. En disant « moi », nous répétons ce passage, mais non sans ouvrir une « schize » interne à l'agir. L'activité de se diriger consiste à se déterminer par un concept. Cependant, le déterminable d'où nous nous arrachons est cette subsistance objective que l'on nomme la tendance. L'irréductibilité l'une à l'autre de l'intelligence et de la tendance est incompréhensible si tant est qu'elles ne forment qu'une seule et même activité. Or tel est le cas, et cela se produit à l'intérieur du moi, avant même que le regard de celui-ci ne porte sur quoi que ce soit. Nous n'assistons pas ici à l'affirmation d'un moi composé de deux morceaux ou segments chargés de se rejoindre, mais bien à l'exposition d'une coïncidence à soi absolument dense qui, une fois affirmée, se révèle dans la fracture inexplicable qu'elle génère. Dire « moi », c'est dire l'extrême difficulté qu'il y a à se constituer comme futur moi, chez Fichte.

Pourquoi parlons-nous de schize ? C'est que, à première vue, la réflexion du passage nous mène à une impasse. Car, si l'Un est identiquement subjectif et objectif, et s'il doit être l'un pour être l'autre, comment comprendre l'exclusion réciproque des deux instances, consécutive à la performance de l'Un ? Tendance et intelligence pures semblent impossibles. Nous ne pouvons *penser* l'Un et pourtant nous devons penser le moi comme réunion du subjectif et l'objectif. En déterminant un pôle par l'autre, suivant la méthode synthétique, nous devons accorder que le moi est illimitation, bien que le caractère pensable de celle-ci soit soumis à la position d'une limite par le concept. Plus précisément : un *concept de fin* est présent avant l'agir, pour que celui-ci soit possible, mais la tendance doit à son tour précéder la construction du concept, lequel présuppose en effet l'existence du

6. GA, I, 5, 47. SE, p. 35-36.

7. GA, I, 5, 47. SE, p. 36.

vouloir. Si nous poussons jusqu'au bout ce raisonnement, nous devons dire ceci : le moi peut se penser uniquement suivant un *concept* de la pensée pure, mais il doit s'agir du concept de *tendance* absolue comme telle (en soi a-conceptuelle), car l'activité est une. La tendance à la spontanéité pour la spontanéité doit donc consister en l'auto-détermination suivant une loi pure, et la faculté des concepts, quant à elle, doit produire la loi de l'agir absolument auto-déterminé. L'identité du subjectif et de l'objectif signifie que la liberté n'est pensable que sous une loi, qu'elle doit être elle-même. Elle est, autrement dit, volonté d'autonomie totale, sans reste, coïncidence absolue de la liberté et de la limite, ce que, dans la *Nova Methodo*, Fichte nomme le *vouloir pur* (*reines Wollen*), c'est-à-dire le vouloir du vouloir, le vouloir illimité qui est pour lui-même son impossible limite. L'agir doit n'être libre, dans le moi, que s'il s'auto-limite, se détermine. Certes, la stratégie fichtéenne, ici, ne rend pas l'Un pensable, elle détaille la seule manière acceptable de *penser* son impensabilité, ce qui signifie rendre la sujet-objectivité *vivante*. Puisqu'il ne peut être pensé, en effet, l'Un doit être *pratiqué*, et c'est là au fond ce qu'exprime le vouloir pur.

Gardons bien à l'esprit qu'il n'y a jusqu'ici rien de sensible. Il ne faudrait pas penser la scission interne au moi, la schize qui nous occupe, ou plus simplement le conflit, de la tendance et de l'intelligence, comme l'opposition d'une pensée pure, qui va à l'infini, et de l'être ou du monde qui vient faire obstacle à cette pensée. La limite est donc aussi interne que l'indéterminabilité, ou l'illimitation, de la tendance originaire. L'engendrement à venir du monde — nous aurons à montrer qu'il est « possible » — est d'abord tributaire d'un conflit totalement intérieur. Le moi est le lieu d'un agir un mais contradictoire. Originairement position « brute » de soi par soi (« moi = moi »), le geste primordial de l'agir consiste en une pleine et compacte affirmation de la vie (ou réflexivité), la dimension de manque apparaissant après coup⁸. Car l'affirmation, l'expression ou la traduction du moi dans le savoir (c'est-à-dire absolument *dans* le moi) fracture une absoluité qu'il ne reste plus qu'à ek-sister, à manifester, c'est-à-dire à fexprimer comme quelque chose qui, pour être impossible, n'en exige pas moins à chaque instant d'être possible. Il n'y a d'absolu que pour le savoir et, pour le savoir, l'absolu est impossible comme pensée. L'absolu et son existence ne forment ainsi qu'une seule *Tätigkeit*, devant toujours conquérir son retard sur elle-même, c'est-à-dire son retard par rapport à l'autoposition, puisque l'existence est distincte de soi dans l'exacte mesure où elle est présente à soi. C'est ce que nous avons découvert en disant « je suis ».

Limite et absence de limite sont une seule et même chose, rigoureusement impensable dans son unité — car la réflexion finitise la réflexivité

8. « Le commencement de la conscience peut-il donc être *négation* et une conscience peut-elle jamais être *négation* ? », lit-on au § 16 de la *Nova Methodo*. GA, IV, 3, 465-466. NM, p. 256.

infinie — mais pas inutilisable si, plutôt que de chercher à se récupérer comme ob-jet de connaissance, la réflexion s'exclut d'elle-même comme force et, sans asseoir désespérément l'infini dans la limite, accepte de le repousser éternellement au devant d'elle-même, comme ce qu'elle *veut* inconditionnellement, comme ce qu'elle *doit* être, bref si elle le *réalise* progressivement en l'effectuant toujours et encore — en l'agissant, à travers chacun des actes de la conscience. Un agir est possible dans la mesure où la conscience se désire d'abord elle-même, *a à être* le passage originaire qu'elle vise. Elle ne peut penser ou finitiser le « je suis » sans le fracturer, et ne peut donc faire de l'objet de son désir un objet. Que l'autodétermination du vouloir pur soit *suprasensible*, voilà qui ne renvoie à aucun arrière-monde : cela signifie simplement qu'il ne vaut que parce qu'il est exclu, parce que le moi pro-jette l'infini de sa réflexivité comme ce qu'il *doit* être, et préserve ainsi son inconditionnalité, sans cesser de *constituer effectivement* l'absolu dans son agir pratique. Il importe, à cet égard, de souligner que le concept de fin *pur* visé ici s'apparente pour Fichte à un *modèle*, c'est-à-dire, si l'on s'en tient rigoureusement à l'allemand, à quelque chose qui vient avant l'image (*Vor-bild*). Le vouloir pur exprime la dynamique par laquelle le moi, prenant conscience de l'agir inconditionné qu'il est, et se sachant conditionné par cette saisie elle-même, doit, pour se maintenir dans l'ordre de l'agir, se vouloir lui-même comme acte pur :

L'être raisonnable, *considéré comme tel*, est absolu, autonome, il est en toute rigueur le fondement de soi-même. A l'origine, c'est-à-dire sans intervention de sa part, il *n'est* absolument rien : il doit se faire lui-même ce qu'il doit *devenir*, par son propre agir⁹,

écrit Fichte dans le *Système de l'éthique*. L'apparition d'un clivage interne au moi ne peut être résorbé que par un processus de projection à l'infini. La fracture entre soi et soi est trop inouïe pour être maintenue *en soi* sans possibilité de résolution. À vrai dire, elle va être conservée en soi — comment pourrait-il en être autrement ? — mais de telle sorte que la limite, à défaut d'être compatible avec l'illimitation pure, puisse tout au moins lui être compossible. Et elle l'est si l'illimité exige de lui-même, pour se maintenir comme illimitation, une limite. Sans sa limitation dans le concept de fin, l'illimité ne serait pas su et ne serait donc rien. Inversement, un savoir qui ne révélerait aucune tendance absolue se détruirait comme savoir. Penser, et donc finitiser l'infini, non comme un objet représentable, mais comme ce que nous devons faire être non-objet, comme un infini réflexif irréprésentable à *produire* toujours et encore, c'est penser l'infini avec une limite elle-même pure et ainsi le révéler plutôt que le supprimer. Le concept de fin est donc en premier lieu suprasensible, et il ne participe de la conscience qu'en tant qu'il ne peut entrer en elle comme savoir représentable : il *pousse* la

9. GA, I, 5, 62. SE, p. 52-53.

conscience en la renvoyant à une identité à soi rigoureusement inatteignable *si une vie doit être possible*.

Pour devenir ce qu'il est, le moi doit s'émanciper de soi comme duplicité pour se gagner comme unité. Dans cette explication, il faut ajouter que l'on suppose ici une altérité pure, qui ne renvoie à aucune chair — il n'y a encore rien de sensible à ce stade — mais qui doit être posée comme condition du « je suis ». Lorsque nous performons le moi, nous nous arrachons à l'arrachement. Nous avons dit que ce processus culminait dans la projection de l'identité absolue à l'infini de soi. Or cette extra-position de la réflexivité infinie signifie aussi bien que le moi reconnaît le caractère universel de la tendance pure qu'il est et qu'il a en partage, mais dont sa réflexion singulière le distingue. En disant « moi », et en excluant l'identité originaire impensable, le moi se spécifie comme individu et s'arrache de la sorte à un *alter ego*, certes encore abstrait à ce niveau, mais déjà parfaitement structurant. L'affirmation d'un « je suis » est donc strictement contemporaine d'une position de soi comme sujet de la volonté infinie, comme *individu*, comme limite singulière révélatrice de l'illimité. Pour poser dans l'à-venir la loi du « je suis » et nous déterminer par son affirmation elle-même, nous avons dû nous arracher d'un déterminable qui, finalement, doit se comprendre comme sphère pure des êtres raisonnables, un monde intelligible que nous reconnaissons comme matrice de notre individuation. Nous n'avons pu nous déterminer vers nous-même et nous poser comme ce que nous avons encore *à être* qu'en nous arrachant et en nous spécifiant par rapport à un monde purement intelligible, celui des êtres raisonnables, c'est-à-dire animés par un savoir de soi de la tendance. Le vouloir pur signifie que le moi s'émancipe de soi en s'enlevant sur l'autre absolument, cherchant à l'infini à s'accomplir dans une loi qui lui est trop proche pour lui être accessible: cette loi est en effet sa volonté elle-même en tant qu'elle doit s'accorder avec l'universel pouvoir de vouloir.

2. La pulsion

Si le vouloir pur se trouve ainsi à la racine de la conscience, à proprement parler, il n'est rien, et ne vaut que comme construction nécessaire à l'élaboration d'un système transcendantal complet. Il s'agit, d'après Fichte, d'une structure vide permettant d'expliquer le mouvement téléologique propre à l'agir. Si le philosophe doit construire une volonté abstraite capable de se viser elle-même absolument, c'est pour se préserver d'un réalisme qui, d'une manière ou d'une autre, trouvant l'extérieur déjà là, serait contraint d'expliquer la volonté à partir des objets mondains. Cela dit, un tel réalisme n'aurait qu'à moitié tort, et une volonté qui ne serait pas aux prises avec le monde est impensable. Mais c'est là une situation très exactement justifiée et expliquée par l'idéalisme fichtéen: l'Un, pour n'être pas pensable, n'en a pas moins une réalité dans l'ordre de l'acte, à laquelle tout vouloir empirique est logiquement subordonné. Aussitôt pure, la volonté — en tant

qu'elle se réalise — est déjà empirique. Et s'il en est ainsi c'est dans la mesure où, plutôt que d'expliquer le vouloir à *partir* des objets, il faut le comprendre avec eux. À la question de savoir pourquoi le raisonnement doit en passer par une faculté vide de la liberté, Fichte répond ceci :

la pensée abstraite en philosophie, pensée dont la possibilité est elle-même conditionnée par l'expérience antérieure (nous ne commençons pas notre vie par l'activité spéculative, mais nous la commençons précisément par la vie elle-même) est une chose; la pensée originaire et déterminée qui se place au point de vue de l'expérience en est une autre [...] C'est de ce dernier état, en tant qu'il est un état du moi *originaire*, non du moi *philosophique*, qu'il est question ici, et notre opinion est la suivante: tu ne peux pas te *trouver* libre, sans trouver simultanément, dans la même conscience, un objet auquel doive s'appliquer ta liberté¹⁰.

Comment lester d'un monde le passage que nous réfléchissons depuis le début? Si tout passage est passage d'un *déterminable* à un *déterminé*, le repos, la déterminabilité, doivent en fait recevoir deux définitions: un sens intelligible, strictement interne à l'activité même d'être une conscience, et le caractère du non-moi, de ce que nous devons nous opposer — ou plutôt poser à nouveau *dans le moi*, mais à titre d'hétérogénéité — au moment où nous passons à l'acte, et où nous découvrons que quelque chose ne « passe » pas, n'a pas, du moins, le caractère réflexif que nous pouvons attribuer à notre pouvoir irréductible de « passer ». En disant « moi », nous avons certes abouti à un vouloir pur, exigeant de résorber la fracture interne à la pensée de soi, mais nous avons également découvert la pensée de quelque chose qui n'est pas moi. À vrai dire, le vouloir pur est la loi du vouloir empirique, mais sa réalité formelle est elle-même indissociable d'un processus de *sensibilisation* (*Versinnlichung*) qui appartient à l'imagination productrice (*produktive Einbildungskraft*): « Le monde de l'expérience est construit sur le monde intelligible, tous deux sont ensemble, l'un n'est pas sans l'autre, ils entretiennent, dans l'esprit, une relation réciproque¹¹. »

Nous ne pouvons évidemment suivre jusqu'au bout le travail de l'imagination transcendante, dans la mesure où celui-ci va jusqu'à la production de l'image, avant laquelle nous nous arrêterons, ainsi que nous l'avons annoncé. Le travail de l'imagination transcendante, défini de manière minimale ici, consiste à reproduire et à imiter le cercle exposé précédemment, en comprenant cette fois l'infini comme vouloir pur et le fini comme limite sensible, ou intentionnalité, c'est-à-dire désir d'objet. Autrement dit, il ne faut pas perdre de vue le fait que, dès lors qu'il s'agit de sensibiliser le cercle de la limite et de l'illimité, c'est déjà l'imagination que nous voyons à la tâche. L'imagination est la plus laborieuse des instances du moi, et sans

10. GA, I, 5, 85. SE, p. 79.

11. GA, IV, 3, 446. NM, p. 230.

doute la faculté essentielle: elle a pour tâche l'ouverture d'un monde par et dans l'autodétermination, dès lors impure, mêlée, et finalement irrésolue. Si le *Zweckbegriff* change de nature avec l'imagination, s'il n'est plus un *Vorbild* mais bien un *Nachbild*, c'est-à-dire une copie ou une reproduction, il reste un et même. En fait, nous ne faisons à présent que considérer la *matière* du concept de fin. Sa forme demeure celle du moi pur, mais le déterminable qui nous occupe à présent va devoir se comprendre graduellement comme monde. Il s'agit bien — c'est ce qu'indique la *Versinnlichung* allemande — d'un processus, d'une dynamique. Pour *répéter* un conflit qui la précède logiquement, cette dynamique n'en est pas moins, à tout instant, radicalement *créatrice*, sans quoi, elle cesse tout simplement d'être.

Dès lors que nous avons dit « moi », nous avons découvert que le moi n'est pas tout, sans quoi il n'aurait pu avoir été dit, et la performance aurait enveloppé toute différence — elle n'aurait rien réalisé. La réflexion découvre en elle une distance par rapport à l'identité originaire, écart ou retard devenant à présent sensible: « Le sensible, dit la *Nova Methodo*, n'advient que dans l'assujettissement, qui consiste à ne pouvoir *réfléchir* que sur des parties et uniquement sur telles parties. Voilà indiqué ici le trait d'union entre monde sensible et suprasensible¹². » Le vouloir *pur* consistait à préserver l'unité sans reste du moi en l'extériorisant hors de toute représentation. Condition de possibilité d'une représentation ou d'une image qui doit encore venir, cette projection pousse le moi vers l'infini. Elle n'a jamais « eu lieu »: elle a toujours lieu, et *sous*-tient chaque désir sensible qu'elle conditionne, et sans lequel elle n'est rien elle-même. Le vouloir est *sensible* lorsque le moi ne se détermine plus à partir d'un déterminable suprasensible, tout entier exclu hors de lui afin de se spécifier comme individu. Il est sensible, autrement dit, lorsque le moi, justement parce qu'il s'est en premier lieu — logiquement s'entend — pro-jeté comme individu à venir compose avec un nouveau déterminable compris comme *divers*, c'est-à-dire morceaux ou parties. En admettant une compossibilité de la limite et de l'illimité à l'infini de son agir, le moi se libère pour le sensible, et permet à un divers divisible à l'infini, ou du moins à ce qui se présente d'abord à lui comme morceaux et fragments sensibles, d'occuper la place vide de la limite suprasensible. Tout le problème est de comprendre comment un seul et même déterminable peut se présenter sous l'un ou l'autre aspect. Particulièrement subtil, le passage d'un déterminable à l'autre doit être montré génétiquement.

Si vouloir pur et vouloir empirique ne se confondent pas, il reste que le premier imprime sa forme au second. Tout vouloir devra rendre compossibles vouloir illimité et savoir limité. Parce que le moi s'exige absolument lui-même, il ne pourra constituer une connaissance d'objet sans être vouloir d'objet, c'est-à-dire vouloir de soi à travers l'objet, et il ne pourra se poser comme vouloir sans limiter ou savoir l'objet. Voyons comment se dessine

12. GA, IV, 3, 451. NM, p. 237.

lui-même ce cercle, et reprenons au point où nous en étions. Tâchons de saisir, autrement dit, comment doit se sensibiliser le concept de fin, et observons l'imagination dans son atelier.

Avec la réflexion sur la réflexion, et la découverte du non-moi comme déterminable, la tendance reçoit un nouveau statut et devient, comme l'a rigoureusement démontré Jean-Christophe Goddard, *pulsion* (*Trieb*)¹³. Il s'agit toujours de l'activité considérée objectivement, mais recouverte du savoir de soi que l'intelligence apporte. En soulignant que nous ne pouvons être volonté qu'en étant production de concept, donc intelligence, nous découvrons certes la tendance, mais uniquement dans la mesure où nous lui ajoutons la pensée. Lestée de la pensée, la tendance n'est déjà plus pure et simple poussée vers l'infini, puisqu'elle est révélée dans le geste même de la production d'un concept de fin à l'activité. Dès qu'il y a agir, celui-ci *cherche* à se normer, et une telle fin est nécessaire à la survie de la tendance comme subsistance, ainsi que nous l'avons caractérisée plus haut. Le moi ne peut être tendance *pour soi* qu'en devenant, par le concept, intelligence. Or, en réfléchissant ce qui était déjà une réflexion sur le moi objectif comme donné réel, nous avons obtenu une telle tendance pour soi : la pulsion, concept que Fichte introduit véritablement — avec Schiller — dans la philosophie allemande¹⁴.

Cela ne détermine encore en rien le monde sensible, mais s'il y a *Trieb*, la possibilité d'un tel monde est engagée. Dans la *Grundlage*, qui expose d'abord la représentation théorique avant le *Trieb* pratique, on voit bien comment l'introduction du contre-effort (*Gegenstreben*) du non-moi (§6) signe justement le passage de la tendance à la pulsion. La tendance est effort autarcique porté vers lui-même, incapable d'exercer la moindre causalité, et n'ayant pas le pouvoir, quoi qu'il en soit, de désirer un tel exercice. La pulsion, pour sa part, arrimage de la tendance à l'intelligence, tend à faire de la première une *cause* et cherche à rendre son activité effective. Bien qu'aucun objet mondain ne soit encore constitué — on ne peut même, *stricto sensu*, concevoir ce que serait un tel objet à ce niveau —, le *Trieb*, qui est la tendance réfléchie et donc nécessairement acquise à une finalité, est une véritable poussée (*Treiben*) dirigée vers un *Etwas*, certes encore invisible. Réfléchie comme cause, la tendance devient pul-

13. Cf. Jean-Christophe Goddard, « Pulsions et réflexion chez Fichte. Une éthique pulsionnelle », in *La pulsion*, Jean-Christophe Goddard (dir.), Paris, Vrin, 2006. Cette dernière recherche est cruciale pour notre propos, car elle est l'une des seules à insister sur ce qui oppose les concepts allemands de *Tendenz* et de *Trieb* plutôt que sur ce qui les réunit. On lira également avec profit l'étude de Jean-Marie Vaysse, « Dynamique et subjectivité selon Fichte : effort, pulsion, aspiration », *Revue germanique internationale*, 2002, n° 18.

14. Cf. à ce sujet, outre la présentation du volume par Myriam Bienenstock, la contribution de Claudio Cesa, « Sensibilité et conscience. Remarques sur la théorie des *Triebe* chez Fichte », *Revue germanique internationale*, 2002, n° 18, ainsi que celle de Luca Fommesu, « Entre *Aufklärung* et idéalisme : l'anthropologie de Fichte », *ibid.*

sion. Jean-Christophe Goddard a bien montré l'enjeu de cette redécouverte de la pulsion :

Le sentiment de la pulsion, écrit-il, n'est pas pour Fichte le sentiment d'une poussée vers l'inconnu *comme tel*, il est le sentiment d'une poussée vers *un objet quelconque inconnu* qui n'est *pas encore* senti ni intuitionné — n'est *pas encore* l'objet d'une conscience d'objet —, mais est seulement produit idéalement comme une modification intérieure du moi¹⁵.

Tout l'intérêt de la pulsion est là, dans ce décalage, plutôt que décemment, qu'elle introduit par rapport au moi absolu, auquel pourtant elle reste soumise par l'intermédiaire de la tendance, celle-ci exigeant de la pulsion qu'elle supporte son auto-accomplissement. La pulsion ne sait pas encore l'objet, mais, parce qu'elle est le produit d'une réflexion seconde et est travaillée de l'intérieur par la production d'une finalité, elle doit se *risquer* à la visée et s'aventurer sans connaître le dehors qu'elle cherche. Autrement dit, la pulsion doit vouloir de la mondanité « à l'aveugle », sans disposer d'un quelconque horizon mondain préexistant pour produire de la représentation — ce à quoi elle *aspire* pourtant. La pulsion ne peut supprimer la tendance à l'absolu mais elle est sommée de canaliser cette force interne en la dirigeant, en la poussant vers le dehors, *sans que celui-ci lui soit présumé*. De sorte que « la pulsion est essentiellement *pratique*; elle pousse à former la représentation d'un monde encore inexistant et à *agir* pour la production de ce monde. Elle est désir de monde¹⁶. » Mais l'on ne peut rabattre ce désir sur le monde qu'il cherche justement à in-former, comme l'écrit Fichte à Schiller dans l'essai épistolaire intitulé *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie*:

Or la seule chose en l'homme qui soit indépendante et tout à fait inapte à une quelconque détermination de l'extérieur, nous la nommons pulsion. Elle et elle seule est le principe suprême et unique de l'auto-activité en nous, elle seule est ce qui fait de nous des êtres autonomes, observants et agissants¹⁷.

Et plus loin :

L'auto-activité en l'homme, qui constitue son caractère, le distingue de la nature tout entière et le situe hors des limites de celles-ci, doit se fonder sur quelque chose qui lui est propre; et ce quelque chose est précisément la pulsion. C'est par la pulsion que l'homme est l'homme [...] C'est seulement par la pulsion que l'homme est un être doué de représentations¹⁸.

15. Jean-Christophe Goddard, « Pulsion et réflexion chez Fichte. Une éthique pulsionnelle », p. 40.

16. *Ibid.*, p. 48.

17. GA, I, 6, 340. *Esprit*, p. 89.

18. GA, I, 6, 340. *Esprit*, p. 89. À la lecture de ces passages, le choix de Luc Ferry de traduire le concept de *Trieb* par « instinct » (une fois n'est pas coutume), nous semble plus problématique encore que la traduction par « tendance » chez Philonenko.

Premier véritable appel à une fonction d'imager, de représenter, c'est-à-dire de construire un monde, la pulsion est cela même qui en signe la précarité à venir. L'image devra hériter du tâtonnement vital de la pulsion — et c'est pourquoi, dans le moi, une perception ne peut survenir qu'après avoir renoncé à la garantie absolue de sa stabilité. L'image conserve le caractère déstabilisant de la pulsion qui, en effet, ne sait pas où elle va. Dès que nous avons dit « moi », nous avons limité le moi. En découvrant cette limitation, nous révélons une tendance à l'illimité, tendance à réfléchir absolument sur soi indépendamment de ce qui opère la limitation. En réfléchissant la tendance, nous rendons cette dernière indissociable de la loi qui l'oriente, et nous en faisons une pulsion.

La pulsion est ainsi la manifestation *idéale* de la tendance — au sens que l'idéalité prend dans la partie pratique de l'*Assise fondamentale de la Doctrine de la science*, comme cette réflexion chargée de combler l'écart entre l'activité objective et l'activité infinie, se donnant donc comme effort ou raison pratique, visant, à *même l'extériorisation de sa puissance*, à annuler toute différence, là où la série idéale théorique devait se contenter, comme activité objective infinie, et donc force centripète, de poser au-delà du choc de nouvelles limites, indépendantes du non-moi. À ceci près, néanmoins, que recompris au départ des textes postérieurs à 1794, ce mouvement est exposé ici dans l'autre sens : la pulsion, réflexive, génère elle-même l'écart qu'elle doit recouvrir. Tirailée dans deux sens opposés, elle est au service de l'activité infinie dans la mesure où elle exerce sa poussée vers l'activité objective qui contredit pourtant la première. On comprend d'autant mieux ce passage essentiel (§ 10) du texte de 1794, qui traite du moi actif en lui-même *idealiter* :

Il s'agit du moi poussé par une impulsion (*Antrieb*) qui se trouve en lui-même, et partant sans libre arbitre, ni spontanéité. — Or cette activité du moi se dirige vers un objet, que le moi ne peut *réaliser* en tant que chose, et qu'il ne peut pas non plus *présenter* (*darstellen*) par l'activité idéale. Il s'agit donc d'une activité *qui n'a pas d'objet*, mais qui, cependant, *se dirige, irrésistiblement poussée* (*getrieben*), *vers un objet*, et qui n'est que *sentie* (*gefühl*). On nomme une telle détermination dans le Moi une *aspiration* (*Sehnen*) ; une pulsion (*Trieb*) vers quelque chose d'absolument inconnu, qui ne se manifeste que par un *besoin* (*Bedürfnis*), que par un *malaise* (*Misbehagen*), que par un *vide* (*Leere*) qui cherche le remplissement (*Ausfüllung*) et qui n'indique pas à partir de quoi (*woher?*). Le moi ressent en soi une aspiration ; il se sent dans le besoin (*bedürftig*)¹⁹.

Creusée par une insoutenable volonté de remplissement, la pulsion s'érige sur un vide et se fait par là désir de vision : la volonté *se* cherche en se dirigeant *vers* un monde absent dont elle exige la représentation, même si

19. GA, I, 2, 430-431. A, p. 161-162.

elle ne peut rien présenter. Fichte parle à cet égard de « pulsion à la représentation » (*Vorstellungstrieb*)²⁰.

3. Le sentiment

Quel est ce « monde », vers lequel la pulsion tâtonne, pour nous qui n'avons fait que nous penser nous-mêmes ? On l'a lu : la pulsion n'est que sentie. C'est le *sentiment* (*Gefühl*) de la pulsion qui est sentir d'une poussée prospective, guidée par un ne-pas-encore aussi précaire que paradoxalement structurant, par son déséquilibre ou son malaise même. Non seulement, il n'y a de pulsion que sentie, mais en outre, avec le sentiment se déploie enfin un véritable horizon de monde. Comment comprendre cela ? Le § 6 de la seconde *Wissenschaftslehre* de l'époque d'Iéna, comme les § 6-8, pour l'essentiel, du *Système de l'éthique*, ou les § 7-11 de l'*Assise* précisent avec rigueur ce qu'il faut entendre par sentiment.

Parler du monde — même absent — que désire la pulsion n'a pas de sens si on l'isole du pouvoir de sentir. Dire « moi », c'est découvrir, en même temps que le moi, quelque chose incapable d'être moi, quelque chose qui, parce que nous nous posons et au moment où nous nous posons, se manifeste du fait même qu'il ne se pose pas. À ce propos, nous pouvons lire ceci dans la *Nova Methodo* :

on ne peut poser l'activité déterminée sans poser également l'activité opposée, de laquelle le déterminé est tiré. On ne peut comprendre l'autoposition sans poser en même temps un « ne pas se poser soi-même ». [...] Dès lors, l'activité qu'il nous fallait poser comme déterminable en général pour obtenir le postulat [l'autoposition], est posée comme non-moi ; elle vise le contraire du moi. De même que le moi doit être posé, on doit poser en même temps un non-moi²¹.

La pulsion consiste en l'effort de se maintenir et de conserver sa puissance, mais uniquement pour autant qu'elle cherche à avoir de la causalité, sans quoi elle n'est qu'une tendance qui ne se sait pas. Vouloir, pour remplir l'infinité, avoir de la causalité, signifie nécessairement qu'une résistance (*Widerstand*) vient contredire l'agir de la pulsion, sinon elle resterait tendance pure a-causale. En recouvrant la tendance du savoir de soi, nous nous découvrons aussi bien comme savoir de quelque chose qui n'est pas soi et qui fait obstacle, qui entrave l'agir du moi : un non-moi.

Le déterminable doit se comprendre comme un divers divisible à l'infini, sans quoi il n'y aurait pas *libre* choix pour la détermination. Dans l'infiniment possible du déterminable doit se trouver ce qui, par la détermination, peut devenir effectif et venir matérialiser pour ainsi dire la liberté. Cela dit, le déterminable n'est qu'une sphère — celle de *mon* agir réel —

20. GA, I, 2, 424. A, p. 155.

21. GA, IV, 3, 352. NM, p. 100.

contenant cependant une infinité d'éléments, car ceux-ci sont toujours divisibles. La difficulté est là : n'étant justement *que* divisible, le déterminable n'a à première vue aucun caractère contraignant. Mais s'il n'y avait effectivement aucune contrainte, le moi aurait exclu pour rien son identité hors de lui, afin de la garder en ligne de mire : ce qui viendrait l'anéantir, ce serait moins l'impossibilité de sa tendance et d'une limite pure que le chaos de la limite sensible, la profusion des « morceaux » et son morcellement propre en eux. Nous ne pouvons réfléchir idéalement le moi pur, en vue d'un concept de fin entendu comme reproduction, que si la matière que nous nous opposons, que nous rencontrons nécessairement en revenant sur l'agir, est pour sa part réelle, et conçue de telle sorte qu'elle puisse « fixer » l'idéal. Dans le vouloir pur, l'infini réel et la loi idéale coïncident déjà, mais d'une manière que nous ne pouvons pas penser puisque par la fixation de la pensée nous perdons le vouloir en question, pur et incessant mouvement. Or pour qu'un monde apparaisse, il faut bien que l'idéalité coïncide également avec le réel, mais de telle sorte que la pensée soit justement possible. Il faut donc que réel et idéal coïncident, non en s'échappant par la projection, mais en se retenant l'un l'autre — ce qui semble difficile à concevoir à première vue, car le divers absolument divisible n'offre aucune « prise ».

La solution fichtéenne consiste à avancer ceci : la divisibilité infinie du déterminable doit l'être uniquement *quantitativement*. D'un point de vue strictement *qualitatif*, il faut conclure que la matière déterminable est « une ». Autrement dit, le déterminable est l'ensemble unifié *des* choix possibles pour la détermination du moi, à comprendre comme unité dans la multiplicité :

il devrait donc y avoir des états d'esprit, dit la *Nova Methodo*, qui, en un seul et même état, ne soient qu'unité et identité et non multiplicité. Il doit y avoir des propriétés fondamentales du déterminable, qui ne peuvent pas être décomposées, et donc un être de ce déterminable²².

Pour se déterminer, le moi doit disposer d'un *pur pouvoir d'être affecté*, qui est le système de la sensibilité lui-même, unité sur laquelle une multiplicité d'affects peuvent venir se déposer. Ce pouvoir apparaît réflexivement au moi comme *conscience* de sa pulsion, c'est-à-dire sentiment. Le *Trieb*, en effet, cherche, en in-formant ce qui est encore pour lui un dehors *gestaltlos*, à s'accomplir dans la réflexivité originiaire, mû par la tendance dont il est la révélation déjà réflexive. Or le sentiment consiste justement à *sentir* la résistance et l'entrave à travers le prisme de la pulsion, et donc à faire apparaître cela même que cherche la pulsion. L'acosmisme de la pulsion lui étant insupportable, elle doit se faire sentiment.

Pour pouvoir agir, l'intelligence doit avoir la connaissance des possibilités d'action qui sont les siennes. Or tout ce dont dispose le moi afin de

22. GA, IV, 3, 374-375. NM, p. 133-134.

construire la finalité de son action, c'est la finitude de sa pulsion, c'est-à-dire de son effort à réfléchir sur soi. Le *Trieb*, en effet, est lui-même limité, n'étant que la tendance réfléchie et donc finie — orientée vers une fin. La réflexion de la pulsion et la position de celle-ci en soi donnent le sentiment comme pouvoir radical d'être affecté. On lit, dans l'*Assise* de 1794, le passage suivant (que la traduction de Philonenko rend inaccessible) :

Le moi s'efforce (*strebt*) à remplir l'infinité ; en même temps, il a la loi et la tendance (*Tendenz*) à réfléchir sur lui-même. Il ne peut réfléchir sur lui-même sans être limité, et en l'occurrence sans être limité par rapport à la *pulsion* (*Trieb*), par une relation à la pulsion. Posez que la pulsion soit limitée au point C. Alors, la *tendance à la réflexion* (*Tendenz zur Reflexion*) est *satisfaite* en C, cependant que la *pulsion suivant l'activité réelle est limitée*. Ainsi, le moi se limite lui-même et est posé en relation réciproque avec lui-même : par la pulsion, il est poussé au-delà de lui-même (*weiter hinausgetrieben*) ; par la réflexion, il est retenu (*angehalten*) et se retient lui-même²³.

Le moi a tendance à réfléchir sur soi absolument, mais cela, il ne le peut qu'en se limitant lui-même dans la pulsion. La tendance à réfléchir trouve de la satisfaction dans l'acte de réfléchir, mais toute complaisance de la tendance avec elle-même est empêchée par la pulsion, qui cherche à sortir de soi, à ouvrir et générer une opposition réelle. La pulsion se présente donc comme une force brisée, inquiète, aveugle, poussée vers l'inconnu dans et par la contrainte (*Zwang*). Son effort, autrement dit, ne se produit que dans la mesure où le moi est traversé par un non-pouvoir ou un impouvoir (*Nichtkönnen*). Fichte peut alors écrire :

La manifestation du non-pouvoir dans le moi se nomme *un sentiment* (*Gefühl*). En lui, se réunissent intimement *activité* — je sens, je suis le sentant, et cette activité est celle de la réflexion — et *limitation* — je *sens*, je suis passif et non actif ; une contrainte est donnée. Cette limitation présuppose nécessairement une pulsion à aller au-delà²⁴.

Le sentiment arrime réel et idéal, il est lui-même la rencontre active de l'activité et d'un non-pouvoir qui le freine. Tout l'enjeu est là : pour que la représentation — appelée par la pulsion — soit bien une activité et non une pure et simple passivité, il faut montrer comment le moi engendre lui-même le choc (*Anstoß*) du non-moi, et par là le détermine. Le sentiment est ainsi la manifestation *active* du *Nichtkönnen*. De ce fait, il ne détermine pas non plus l'activité réelle du moi — en d'autres termes, il n'autorise aucune causalité effective sur le non-moi —, mais détermine l'activité idéale et ouvre à la *représentation* à venir de ce que l'objet *devrait* être. « L'activité idéale est par conséquent poussée au dehors et pose quelque chose comme objet de la pulsion, comme étant ce que la pulsion produirait si elle avait

23. GA, I, 2, 419. A, p. 151.

24. GA, I, 2, 419. A, p. 152.

de la causalité²⁵ », écrit Fichte. À la fin du § 8 de la *Grundlage*, nous trouvons déjà, formulée sous forme d'une composition synthétique, la coïncidence du réel et de l'idéal exigée tout à l'heure par la *Nova Methodo*:

aucune pulsion ne peut être sentie, si l'activité idéale ne se dirige pas sur l'objet de celle-ci; et l'activité idéale ne peut se diriger vers l'objet si l'activité réelle n'est pas limitée. Les deux moments composés donnent la réflexion du moi sur lui-même comme *limité*. Étant donné, cependant, que le moi ne devient pas conscient de lui-même en cette réflexion, celle-ci n'est qu'un simple *sentiment*²⁶.

La limitation réelle *est* la détermination projective idéale, l'union de l'un et l'autre constituant ainsi le sentir de la pulsion, le sentiment du moi d'être limité, de ne pas pouvoir, c'est-à-dire de vouloir pouvoir. Le sentiment est toujours sentir de l'entrave aussi bien que de l'effort à surmonter l'obstacle, l'un par l'autre.

Sentir la pulsion, ainsi, c'est faire l'épreuve active de ce qui entrave l'activité, c'est-à-dire faire l'épreuve de soi-même comme agir limité par soi — et nous nous limitons nous-mêmes précisément dans la mesure où nous exigeons la libération de la pulsion dans le monde. Le sentiment est ainsi d'abord et avant tout sentir de soi, activité de sentir le non-pouvoir. Nous nous sentons nous-mêmes, mais déjà, le monde est là. Plus précisément,

dans le sentiment, le moi et le non-moi surgissent ensemble, et cela non pas uniquement à la suite d'une autodétermination, mais dans un sentiment. Dans le sentiment, activité et passivité sont réunies. Dans la mesure où il y a activité, le sentiment se réfère au moi; dans la mesure où il y a passivité, le sentiment se réfère au non-moi, lequel cependant se trouve dans le moi. Le sentiment est factuellement ce qui est premier et originaire. On voit déjà ici comment tout ce qui arrive n'arrive que dans le moi et combien il n'est nul besoin d'en sortir. Il nous suffirait simplement d'admettre une diversité de sentiments et nous verrions aisément de quelle manière nous pourrions en déduire les représentations du monde²⁷.

Nous sentons notre propre système de la sensibilité, comme auto-affection primordiale, c'est-à-dire réflexion, dans sa persévérance:

Dans cette explication, on suppose un système de la sensibilité en général qui doit purement et simplement exister avant toute expérience; ce système n'est pas immédiatement senti en tant que tel, mais c'est par sa médiation, et en relation à lui, qu'est senti tout sentiment particulier qui peut être senti. Le sentiment particulier est une modification de l'état permanent et uniforme du système de la sensibilité²⁸,

25. GA, I, 2, 425. A, p. 157.

26. GA, I, 2, 426. A, p. 157.

27. GA, IV, 3, 377. NM, p. 137.

28. GA, IV, 3, 379. NM, p. 139. C'est la radicale *singularité* des événements mondains qui joue ici le rôle de révélateur de l'auto-affection du moi. On lit au § 10 de l'*Assise*: « Tout déterminé est nécessairement *particulier* s'il est vrai qu'il doit se donner à la conscience » (GA, I, 2, 439. A, p. 169).

lequel se précisera comme *corps* (*Leib*). « S'il doit y avoir des sentiments pour nous, alors il faut présupposer *a priori* le système de tous les sentiments²⁹ », note encore Fichte. Ce que nous sentons, c'est l'incapacité d'être un pur et absolu sentir — dans lequel plus rien, à vrai dire, ne pourrait être senti — puisque c'est la singularité des affections qui révèle le corps à soi, et par là, ce qu'il a lui-même ouvert activement dans son pàtir : la possibilité d'une intuition.

Conclusion

Il nous semble que cette relecture de Fichte apporte quelques éclairages par rapport à la manière dont l'ouverture au monde se déploie réflexivement. Loin de se fondre l'un dans l'autre, *Tendenz* et *Trieb* s'opposent bien plutôt tout en se retenant l'un l'autre en vertu d'une exigence d'unité. Cette dernière n'existe qu'à travers l'exigence pulsionnelle de causalité, et par suite de monde. C'est cela que le *Gefühl* prend alors en charge. Parce qu'il se sent lui-même comme contrarié, le sentiment est sentir de la limitation réelle, sentir du corps comme organisateur du monde. Le travail de l'intuition (*Anschauung*) est aisément compréhensible depuis ce point. Pour être possible, l'intuition devra chercher à régénérer l'activité en elle-même, c'est-à-dire préserver son pouvoir de s'arracher en excluant dans le dehors ce qu'elle *sent* n'être pas elle. Il faut que l'agir puisse exclure hors de soi ce qui, en regard de ce pur *continuum* d'activité que constitue le système de la sensibilité, apparaît comme inertie, du moins comme n'ayant pas le caractère de l'agir réflexif de celui qui dit « moi ». Ainsi peut se constituer complètement, par une nouvelle réflexion, celle que l'*intuition* (*Anschauung*) exerce sur le sentiment, un non-moi. On peut lire dans la *Nova Methodo* :

Je me sens limité mais je m'arrache à cette limitation. L'acte de sentir, l'arrachement au sentiment se produisent au même moment indivis. L'activité idéale ne peut être limitée; mais si l'activité réelle est limitée, l'activité idéale reste seule; cet agir isolé est l'acte d'intuitionner. Par cet arrachement, mon état est modifié; je deviens libre et actif, alors que j'étais passif dans le sentiment; mais la passivité demeure, elle devient un objet. Sa transformation en ce « quelque chose » doit s'expliquer simplement par ma liberté dans l'intuition³⁰.

Pour avoir conscience de soi, le moi doit assigner un concept de fin *sensible* à une activité sensibilisée du même coup, bien que déduite et rattachée à l'activité pure. Cette production d'un *Nachbild* suppose un divers déterminable donné dans le sentiment. L'intuition consistera alors en un arrachement idéal au sentiment lui permettant d'avoir un ob-jet hors d'elle, à l'inverse de ce qui se passe pour le sentiment, qui est pour lui-même, dans l'intimité de son pouvoir de sentir, son objectivité propre et inextricable. La

29. GA, IV, 3, 379. NM, p. 140.

30. GA, IV, 3, 389. NM, p. 153.

réflexivité idéale doit donc exclure le non-moi en s'extériorisant elle-même du sentiment dès que l'activité réelle est limitée. Et l'activité réelle est limitée chaque fois que survient un sentiment particulier, capable de la lier et de la fixer à l'idéal. Par suite, l'intelligence s'arrache systématiquement au sentiment lorsque quelque chose est senti. Sans qu'il soit même besoin d'approfondir la notion d'intuition, ici, on voit combien la vulgate d'un solipsisme fichtéen est entièrement infondée. Si elle n'est pas encore déduite, le lecteur de Fichte comprend déjà que ce qui est vital pour l'intuition, c'est de réaliser et d'actualiser constamment le voir, de faire en sorte que celui-ci soit accroché et retenu par toutes les arêtes d'un monde sensible vers lequel il s'efforce d'aller depuis son apparition à soi dans l'affect, dont la tripartition tendance, pulsion et sentiment est l'architecture.

Philosophiques

philosophiques

Sens et neurosciences

Étude critique de Paul Thagard, *The Brain and the Meaning of Life*, Princeton University Press, 2010, 274 pages

Jean-Frédéric de Pasquale

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007465ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007465ar>

[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

de Pasquale, J.-F. (2011). Sens et neurosciences / Étude critique de Paul Thagard, *The Brain and the Meaning of Life*, Princeton University Press, 2010, 274 pages. *Philosophiques*, 38 (2), 579–595. <https://doi.org/10.7202/1007465ar>

Étude critique

Sens et neurosciences

Étude critique de Paul Thagard, *The Brain and the Meaning of Life*,
Princeton University Press, 2010, 274 pages.

JEAN-FRÉDÉRIC DE PASQUALE

Université du Québec à Montréal

jfdepasquale@yahoo.com

*La troisième objection est la suivante : vous recevez d'une main ce que vous donnez de l'autre ; c'est-à-dire qu'au fond les valeurs ne sont pas sérieuses, puisque vous les choisissez. À cela je réponds que je suis bien fâché qu'il en soit ainsi ; mais si j'ai supprimé Dieu le père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs. Il faut prendre les choses comme elles sont. Et par ailleurs, dire que nous inventons les valeurs ne signifie pas autre chose que ceci : la vie n'a pas de sens a priori. Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez. (J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, dans Nagel, 1970, p. 89-90)*

Sartre se trompait : nous ne créons pas le sens, et pas non plus les valeurs. Le sens et les valeurs trouvent leur source dans notre neurobiologie. Une philosophie informée par les neurosciences permet de répondre aux questions fondamentales de la philosophie traditionnelle : Quel est le sens de la vie ? Qu'est-ce que la réalité ? Comment la connaissons-nous ? Qu'est-ce qui rend une action bonne ou mauvaise ?

C'est la thèse que défend Paul Thagard dans *The Brain and The Meaning of Life*¹. S'il n'est pas le premier à approcher la question du sens de la vie dans un cadre analytique ou naturaliste, il nous offre quelque chose qui est relativement rare de nos jours : un livre qui résume l'essentiel de la pensée philosophique de l'auteur sur les principaux problèmes de la philosophie en un *système*, ou quelque chose qui y ressemble beaucoup. « Les systèmes complets de philosophie ne sont plus à la mode, mais j'essaie de montrer comment s'agencent, les unes avec les autres, mes conclusions à propos du réalisme, de la cohérence, des conséquences morales, et des multiples dimensions du sens de la vie » (p. 111). La vision du monde développée dans le livre de Thagard constitue un système au moins au sens suivant : 1) elle touche à la plupart des domaines importants de la philosophie ; 2) elle est raisonnée et utilise une méthodologie unifiée (ici un naturalisme cohérentiste et neural) ; 3) ses parties « s'agencent les unes avec les autres ». Le tout forme selon Thagard un « argument étendu » (*extended argument*, p. xii)

1. Thagard, cependant, ne discute pas Sartre, mais Camus.

pour démontrer la pertinence des neurosciences dans les domaines traditionnels de la philosophie².

En conséquence de ce qui précède, les trois principaux buts de la présente étude critique seront les suivants. Premièrement, nous évaluerons les solutions, souvent neuroscientifiques, aux problèmes traditionnels abordés par Thagard. Deuxièmement, nous essaierons de faire ressortir cet aspect (quasi-) systématique dans la description de l'ouvrage; et troisièmement, nous évaluerons à quel point le développement du système démontre la pertinence de la méthode du naturalisme neural.

Ceci est l'évaluation d'un système de philosophie dont la méthodologie est un naturalisme *neural*; c'est pourquoi la priorité ira ici à la discussion de l'aspect neuroscientifique des arguments, même si d'autres niveaux d'explication sont examinés dans le livre (en accord avec le pluralisme de l'auteur). De plus, c'est un *système* de philosophie naturaliste: se concentrer sur l'analyse d'un seul argument serait manquer le but de l'ouvrage. Ne vous surprenez donc pas si des facettes variées du système sont abordées. La tâche de l'analyste est évidemment plus facile que celle du penseur synthétique, et c'est en toute modestie qu'elle est entreprise ici.

Le livre de Thagard touche à presque tous les grands domaines de la philosophie, de l'épistémologie à la philosophie politique en passant par la philosophie de l'esprit, la morale et la théorie de la décision. Nous essaierons de donner une idée des sujets traités dans chaque chapitre, en nous concentrant sur ceux qui nous semblent les plus importants pour son projet d'un système basé sur le naturalisme neural.

Le premier chapitre s'ouvre sur le constat posé par Camus selon lequel le point de départ de la philosophie est la question du suicide, qui à son tour peut être vue comme la question de savoir si la vie a un sens et si oui, lequel. Thagard se propose de répondre à cette question ainsi qu'à d'autres questions essentielles: Qu'est-ce que la réalité? Comment la connaissons-nous? Qu'est-ce qui fait qu'une action est bonne ou mauvaise? La connaissance des choses importantes (Quelles sont-elles? Pourquoi sont-elles importantes? Et comment les réaliser?) est ce qu'il appelle la sagesse. La philosophie peut apporter de la sagesse, mais elle doit suivre une méthode particulière, le naturalisme neural.

Contrairement à Camus, Thagard considère que les problèmes liés à la connaissance doivent être résolus avant qu'on puisse répondre à la question du sens de la vie. Par conséquent, le second chapitre traite de la nature de la connaissance, en particulier de l'opposition entre la science et la foi; l'arbitraire de la foi y est contrasté avec les contrôles rigoureux de la méthode scientifique, et celle-ci est illustrée par une intéressante discussion de la

2. Thagard n'est évidemment pas le seul à espérer que les neurosciences renouvellent la philosophie, quoique le caractère systématique de l'entreprise et l'intérêt pour les questions traditionnelles soient un trait remarquable de son ouvrage.

médecine basée sur les données (*evidence-based medicine*). La plupart des lecteurs familiers avec son œuvre ne seront pas surpris de voir Thagard rejeter la foi. Mais sans la religion (et sans l'âme, rejetée au chapitre suivant), il faudra se demander ce qui donnera sens à la vie, puisque ce ne peut être la promesse d'une vie éternelle. La position que Thagard adopte sur la connaissance est peut-être plus controversée à cause de son réalisme : la connaissance est basée sur l'inférence à la meilleure explication, qui maximise la cohérence explicative avec les données (cela entre en contradiction avec, par exemple, l'empirisme constructif de van Fraassen). C'est entre autres parce que les entités de la foi ne sont pas nécessaires pour expliquer les données du monde observable que la religion doit être rejetée.

Il est important de décrire la notion de cohérence développée par Thagard. C'est important parce que c'est une partie de la méthodologie philosophique utilisée, mais aussi parce que le « cerveau » du titre est celui des neurosciences *théoriques* autant que celui des neurosciences *empiriques*³. Les premières fournissent des modèles de la manière dont les processus cognitifs, perceptuels ou émotionnels peuvent être produits par des réseaux de neurones ; les secondes fournissent les données sur les structures du cerveau impliquées dans ces processus. Le cerveau, pour Thagard, est une machine qui produit de la satisfaction parallèle de contraintes, c'est-à-dire une machine à résoudre des problèmes de cohérence — ce qui est en même temps la meilleure façon de connaître la réalité ou de prendre des décisions. Pour mieux comprendre, voyons un exemple (tiré du chapitre II).

Soit un patient qui se présente chez son médecin avec deux symptômes : le symptôme E₁, un mal de ventre, et le symptôme E₂, une fièvre. Le patient admet avoir mangé de la nourriture exotique la veille. Le médecin propose deux hypothèses, l'hypothèse H₁ selon laquelle le patient a une infection bactérienne, hypothèse elle-même expliquée par l'hypothèse H₃ selon laquelle le patient a mangé de la nourriture contaminée ; et l'hypothèse H₂ selon laquelle le patient a un ulcère⁴. L'hypothèse H₁ et l'hypothèse H₂ étant en conflit, il s'agit de déterminer laquelle est la meilleure explication. L'hypothèse H₁ explique la présence de fièvre et de mal de ventre, alors que l'hypothèse H₂ n'explique que le mal de ventre. De plus l'hypothèse H₁ a elle-même une explication. Dans ces conditions, on peut penser que le médecin sera porté à privilégier l'hypothèse H₁.

Notons qu'on peut formaliser complètement le problème sous la forme d'un graphe. H₁ a des liens explicatifs positifs avec E₁ et E₂, alors que H₂

3. On fait parfois une distinction entre connexionnisme et neurosciences théoriques ; il suffira ici de dire que les récents travaux de Thagard sur la cohérence font le pont entre les deux.

4. L'exemple du chapitre II est évidemment délibérément simplifié. Comme Thagard a déjà écrit sur le sujet, on ne peut lui reprocher d'ignorer que les ulcères sont causés par une bactérie.

n'en a qu'avec E1. H3 a un lien explicatif positif avec H2. Et H1 et H2 étant en conflit pour l'explication des mêmes données, elles ont un lien explicatif négatif. Pour résoudre le problème, il faut *maximiser la cohérence*, c'est-à-dire que si deux éléments ont un lien positif — une contrainte positive —, ils doivent autant que possible être acceptés ou refusés en même temps, et inversement pour les contraintes négatives. Les données ont dans ce cadre une priorité que n'ont pas les hypothèses. Faute d'espace suffisant pour présenter la théorie formelle de la cohérence (consulter Thagard 2000 à ce sujet), nous dirons simplement que le formalisme des graphes se traduit directement dans celui des réseaux de neurones connexionnistes récurrents — les propositions devenant des neurones, les contraintes des connexions — et que ceux-ci forment une heuristique efficace pour solutionner le problème de cohérence associé. Thagard en a fait la démonstration en appliquant un tel réseau à des problèmes de cohérence explicative tirés de l'histoire des sciences (modèle ECHO; Thagard 1992) et a montré qu'on pouvait étendre le formalisme à d'autres types de problèmes comme la décision (Thagard 2000). Comme on le verra, Thagard lui a apporté certaines améliorations cruciales dernièrement.

Revenons à l'évaluation des différentes méthodes faite par Thagard au chapitre II. Une des propositions radicales de ce chapitre est le rejet des méthodes philosophiques traditionnelles. Les vieilles méthodes de l'apriorisme ou de l'analyse conceptuelle sont impuissantes; la nécessité supposément révélée par les expériences de pensée est une illusion. Ce qui est important, c'est de produire de meilleurs concepts, pas de les analyser. On peut penser que le rejet des expériences de pensée et de l'analyse conceptuelle est exagéré. Certes, on ne peut qu'être embarrassé devant certains abus des expériences de pensée; qu'on songe seulement à celle de la chambre chinoise, où une expérience de pensée faisant appel à nos préjugés est supposée nous révéler des faits importants sur le monde ou sur les concepts appropriés de représentation et de compréhension que doivent utiliser les sciences cognitives⁵. Cette expérience de pensée a malheureusement été prise très au sérieux par les psychologues, ce qui montre que le philosophe doit être prudent. Cependant, il n'est pas nécessaire de souscrire à l'idée que les

5. On peut trouver que cette caractérisation de l'expérience de pensée de Searle est radicale; mais l'auteur de ces lignes doit avouer qu'il ne voit aucune raison de la rétracter. Selon les deux possibilités viables et intéressantes d'applications du résultat (un fait du monde ou le concept de compréhension approprié aux sciences cognitives) les intuitions en question ne sont que des préjugés (on pourrait limiter l'application de l'expérience au concept populaire de compréhension, mais il n'y a aucune raison pour que ce concept soit celui qui soit approprié à une science de l'esprit). Bien que la position de Thagard lui-même soit moins définitive sur ce cas précis, les motifs de sa condamnation des expériences de pensée semblent parfaitement s'y appliquer. Voir (Poirier et Payette 2007) pour la question de la révision des concepts naïfs par le processus scientifique et (Ladyman et Ross 2007, chapitre I) pour un rejet du rôle joué par les intuitions en philosophie.

expériences de pensée nous donnent accès à des vérités nécessaires pour penser qu'elles jouent un rôle important dans des domaines scientifiques. En biologie, par exemple, la théorie de la sélection naturelle valide les raisonnements d'optimalité et l'utilisation du formalisme de la génétique des populations contraint fortement les raisonnements sur les situations hypothétiques. Les expériences de pensée permettent aussi parfois de clarifier certaines distinctions conceptuelles — par exemple entre hérédité et déterminisme génétique, voir (Lewontin 1974) — sans préjuger de leur nécessité. On accordera sans problème à Thagard que les philosophes se doivent surtout de proposer de meilleurs concepts et non simplement de décrire l'usage courant ; mais si les concepts sont des conventions, et les analyses conceptuelles des tentatives d'établir des conventions (Brandon, 2005), il faut pour qu'elles soient adoptées, qu'elles soient au moins aussi cohérentes que possible avec l'usage, c'est-à-dire qu'elles soient, comme disait Carnap, des « explications » des anciens concepts.

On a vu que Thagard rejetait les entités de la religion parce que la science permettait d'en faire l'économie dans l'explication des données empiriques. Une de ces entités est l'âme ; si on veut pouvoir résoudre empiriquement la question du sens de la vie, il faut que l'esprit puisse être étudié scientifiquement, ce qui est impossible s'il est un objet surnaturel. Le troisième chapitre se penche sur la relation entre les esprits et les cerveaux, relation d'identité pour Thagard. Ici, le lecteur déjà naturaliste ne découvrira rien qui le convaincra davantage dans les arguments contre le dualisme — et le lecteur wittgensteinien, s'il n'a pas déjà jeté le livre au bout de ses bras, devra suspendre son scepticisme⁶. Thagard reconnaît un seul argument convainquant pour le dualisme, la difficulté d'expliquer la conscience, une faiblesse qu'il tentera de surmonter au chapitre V.

L'identification des esprits aux cerveaux pourrait causer un problème pour la philosophie naturaliste de Thagard : en effet, et si nos connaissances du cerveau étaient incompatibles avec la possibilité pour le cerveau d'atteindre une connaissance objective de la nature ? Le chapitre IV présente la manière dont les cerveaux parviennent à connaître la réalité. Thagard défend ici un réalisme constructif. Réalisme, car la réalité existe indépendamment de l'esprit — même les couleurs, selon une idée que Thagard reprend à Churchland, ont une existence objective, comme propriétés de réflexion de la lumière —, mais réalisme constructif, car nos connaissances neuroscientifiques ne permettent pas un réalisme naïf. En effet, de la perception à la production de théorie, notre connaissance de la réalité est basée sur un grand nombre d'inférences — et l'inférence est encore ici décrite comme un processus de satisfaction de contraintes, sur le plan tant perceptuel que propositionnel. Les représentations de l'esprit sont encodées dans des popula-

6. Il peut aussi lire Poirier et Payette (2007), qui le convaincront peut-être que ses doutes sont infondés.

tions de neurones distribuées à travers différentes modalités, incluant des composantes perceptuelles, linguistiques ou émotionnelles.

Tout en décrivant les processus cognitifs à l'œuvre, l'auteur donne une meilleure idée du type de conception de l'esprit qu'il défend et montre que les réseaux de neurones connexionnistes qui servaient d'heuristiques dans les premières versions de la théorie de la cohérence explicative ont fait du chemin. Par le passé, au moins trois grands problèmes avaient été notés en ce concerne ces réseaux : l'absence de structure compositionnelle des propositions-neurones du réseau, l'absence de plausibilité biologique et la dépendance à une formulation particulière du problème en termes de réseau de cohérence, en l'absence de règles d'encodage unifiées. Il ne semble pas y avoir de progrès en ce qui a trait au troisième de ces problèmes, mais cela n'est guère surprenant : c'est une trivialité en intelligence artificielle de dire que la résolution correcte d'un problème dépend de la représentation de ce problème. Quant aux deux autres, de grands progrès ont été faits. Le problème de la compositionnalité est réglé par la méthode d'Eliasmith utilisant les représentations holographiques réduites (HRR) de Plate. Ces représentations peuvent encoder des propositions structurées du type « A cause B, et C cause D, etc. » dans un vecteur unique. On peut encoder de tels vecteurs dans une population de neurones et construire un réseau de neurones qui, confronté à « B », appliquera à ces représentations une opération équivalant à poser la question « Qu'est-ce qui cause B ? », laquelle produit comme réponse la solution « A ». De cette manière, un modèle de l'abduction a pu être développé (Thagard et Litt, 2008). Thagard présente aussi une solution au problème du réalisme biologique. Celui-ci est évident dans les réseaux tels qu'ECHO : connexions bidirectionnelles entre neurones, représentations locales, connexions à la fois excitatrices et inhibitrices. En plus de la rapide présentation qu'il fait dans ce chapitre, Thagard a développé (Thagard et Aubie, 2008) un modèle nommé NECO où une population d'un millier de neurones encode collectivement la totalité des valeurs d'acceptation des propositions par leurs patterns d'impulsions, et où une connexion du modèle initial se transforme en de multiples connexions entre les neurones de la population, éliminant la nécessité de connexions bidirectionnelles directes entre deux neurones, ou de connexions à la fois excitatrices et inhibitrices partant d'un neurone. On peut dire que, même si Thagard ne dispose pas d'une théorie complète de la cohérence neurale, les pièces essentielles sont là, et il ne reste qu'à les assembler.

Thagard applique sa méthodologie de manière peut-être trop impérialiste lorsqu'il cherche à lier inextricablement notre concept de causalité et nos représentations sensorimotrices. Il se fonde sur des expériences montrant que notre traitement de l'information causale est probablement lié en partie à nos représentations sensorimotrices de manipulation ou à des mécanismes sensoriels innés de détection de la causalité, tels que démontrés par la surprise de très jeunes enfants lorsqu'on leur montre des séquences causa-

lement « impossibles » (par exemple : un objet roulant cogne sur un autre objet roulant, mais le second ne bouge pas). Mais une théorie de la causalité comme manipulation peut être développée sans appel à ces bases sensorimotrices (voir Craver 2007). De plus, les résultats des expériences sur les enfants et les singes pourraient aisément se voir donner l'interprétation suivante : nous avons des détecteurs, probablement innés, de la conservation du momentum. Ils sont imparfaits, et peuvent sans doute être déjoués, mais on pourrait en dire autant de nos détecteurs de lumière. Thagard soutiendrait-il que toute théorie de la lumière est « inéliminablement » sensorimotrice ? Le comportement de la lumière dans la théorie de la relativité ou dans la mécanique quantique est particulièrement étrange — si des résidus de nos concepts naturels jouent encore un rôle dans nos calculs, ils y font sans doute plus de mal que de bien. On voit difficilement pourquoi on devrait soutenir que les représentations sensori-motrices sont un trait inéliminable de l'un de ces concepts et non de l'autre. On pourrait accommoder une notion de causalité qui ne soit pas sensorimotrice en acceptant des concepts amodaux, mais il n'est pas sûr que Thagard, qui fait grand cas de la multimodalité, leur laisse une place dans sa théorie des concepts (p. 76-81). Beaucoup de philosophes pensent que les données neuroscientifiques sont incompatibles avec l'existence de concepts amodaux ; ce n'est pas le cas, bien que la théorie multimodale ait effectivement été favorisée récemment (voir Mahon et Caramazza 2008 pour une critique).

En utilisant son réalisme constructif, Thagard rejette l'idée que la réalité (et/ou la science) est une construction sociale. La démonstration est peut-être convaincante si on accepte une définition extrême de cette position telle que défendue autrefois par les tenants du « programme fort », mais le réalisme constructif pourrait être cohérent avec une position un peu plus forte que la seule qu'il accepte, à savoir la trivialité que la science est une entreprise sociale. Il est possible à la fois de considérer que la science nous permet de connaître une réalité indépendante de l'esprit — les connaissances qu'elle nous apporte ne sont pas une illusion — *et* que la science contribue à créer, dans certains cas, sa propre réalité. Considérons la position nuancée de Cordelia Fine sur les différences entre les sexes dans les tâches cognitives, émotionnelles, et dans les choix de carrière. Les femmes, en tant que groupe, ont souvent de moins bonnes performances sur les tests d'aptitudes mathématiques, ce qui peut causer des choix de carrières différents. Ces différences sont ensuite rapportées par les scientifiques et diffusées dans la culture populaire, confirmant le stéréotype courant. Le problème, c'est que ce stéréotype a une efficacité causale. En effet, on sait (grâce notamment aux travaux du psychologue Claude Steele sur la « menace du stéréotype ») qu'on peut faire disparaître ces différences dans des tests d'aptitudes mathématiques en manipulant la manière dont les tests sont présentés (Fine 2010, p. 30-31). Si on prend un groupe tel que les hommes testés ont, en moyenne, reçu les mêmes notes en classe que les femmes testées, et si on leur dit qu'il

n'y a pas de différence entre les sexes pour ce test, les femmes réussiront en moyenne mieux que les hommes, confirmant que le stéréotype agissait hors du laboratoire (elles réussiront aussi mieux que les femmes à qui on a dit que le test servait à comprendre pourquoi certaines personnes étaient meilleures que d'autres en mathématiques, ce qui est une situation de « menace du stéréotype »). Voilà pourquoi Fine soutient que les scientifiques œuvrant dans ce domaine doivent être prudents lorsqu'ils rapportent leurs conclusions. Un tel lien est très indirect, mais il existe une boucle causale où la science joue un rôle, pas du tout mystérieux ou « postmoderne », dans la construction de la réalité qu'elle découvre.

Nous avons vu que, pour Thagard, les représentations de l'esprit sont multimodales et comprennent parfois une composante d'évaluation émotionnelle. Le cinquième chapitre développe une théorie des émotions. C'est celui où les deux faces des neurosciences, théoriques et empiriques, sont le plus intimement liées. Comment le cerveau peut-il ressentir les émotions? La théorie de la conscience émotionnelle de Thagard (EMOCON) combine à la fois la théorie de l'émotion comme sensation corporelle et celle de l'émotion comme évaluation cognitive, posant une influence bidirectionnelle du cerveau et du corps. L'évaluation émotionnelle d'une situation se fait par un processus de cohérence impliquant à la fois des zones sensorielles et cognitives, avec de multiples boucles de rétroactions entre la plupart des zones du modèle — par exemple entre le thalamus, qui joue un rôle dans la perception et même dans la production des réactions corporelles (par l'intermédiaire de l'hypothalamus), et le cortex préfrontal, qui produit une évaluation cognitive. Grâce à cette théorie des émotions Thagard complète sa démonstration de l'identité esprit-cerveau, en montrant que sa théorie permet d'expliquer des caractéristiques importantes de la conscience des émotions, et ancre la notion de but dans les neurosciences, ce qui sera important pour la théorie de la décision.

En effet, un but est une représentation neurale d'une situation possible qui comprend une composante émotionnelle. La décision, étudiée au chapitre VI, est un processus d'inférence au meilleur plan, qui sélectionne les plans satisfaisant le mieux nos buts — toujours par un processus de cohérence, cette fois entre les données du problème, les actions possibles et les buts fixés. Parmi les systèmes en jeu, le système dopaminergique de récompense joue un rôle important, entre autres comme un mécanisme d'apprentissage par renforcement. Thagard explique le processus de révision de buts et décrit les causes des mauvaises décisions selon la recherche courante. Il reconnaît que le libre arbitre est rendu impossible par l'identité esprit-cerveau et la présence de processus inconscients dans la prise de décision, mais considère néanmoins que cette vision de la décision nous laisse, pour reprendre une expression de Dennett, « les sortes de liberté qui valent la peine qu'on les veuille » : « Nous pouvons encore avoir beaucoup des attributs désirables du libre-arbitre, y compris le contrôle de soi, l'expression de

soi, l'individualité, la capacité à réagir aux raisons, la délibération rationnelle, la responsabilité, et une sorte importante d'autonomie discutée au chapitre VII » (p. 139). Malgré le défi que pose le rejet de la notion de libre-arbitre à celle de responsabilité, nos vies peuvent être morales, comme l'auteur le montrera au chapitre IX, et même être douées de sens, en poursuivant une certaine catégorie de buts, comme on le verra à l'instant.

Car les buts que se fixe le cerveau humain ne sont pas tous égaux : certains sont de simples désirs arbitraires, et d'autres dotent la vie de signification en répondant à des besoins vitaux. Les chapitres VII et VIII forment le cœur de l'ouvrage et abordent le thème qui lui donne son titre. Dans le chapitre VII, Thagard avance que le sens de la vie a plusieurs dimensions, dont l'amour (incluant l'amitié et la famille), le travail et le jeu (incluant les sports et les arts). Il refuse le nihilisme et promet de montrer comment la plupart des gens peuvent trouver un sens à leur vie. Il refuse également d'associer le sens et le bonheur : on peut avoir l'un sans l'autre, comme le montre l'exemple des drogués (à qui la drogue fournit un bonheur éphémère mais dénué de sens) et des jeunes parents (moins heureux que ceux qui n'ont plus à prendre soin de leurs enfants, mais dont l'expérience est riche de sens). Cependant, le fait que des gens trouvent important de poursuivre certains buts qui par ailleurs ne leur apportent pas nécessairement du bonheur n'est pas suffisant pour dire que leur vie est vraiment dotée de sens. Fournissant une analyse conceptuelle, Thagard dit qu'une vie est sensée si : 1) « vous avez des buts [...] ; 2) certains de vos buts ont été atteints à un certain degré ; 3) vous avez d'autres buts, pas encore atteints, mais que vous avez une chance raisonnable d'atteindre ; 4) vos buts sont cohérents les uns avec les autres ; et 5) vos buts ont une valeur objective » (p. 151). Ce sont là des conditions souples, qui peuvent être plus ou moins satisfaites. Le chapitre VII, dans lequel Thagard fait un travail surtout descriptif, se concentre surtout sur les genres de buts que les gens considèrent comme importants ; il décrit par exemple à quel point l'amour au sens large est important, et pour quelles raisons neuroscientifiques (entre autres l'implication du système dopaminergique chez les personnes amoureuses, la représentation neurale de la douleur lorsque nos sentiments sont heurtés, l'augmentation du taux d'ocytocine menant à une plus grande confiance entre pairs). Il traite aussi du travail et du jeu, mais plus superficiellement, du moins sur le plan neuroscientifique. Le chapitre VIII montre que ces domaines satisfont de plus des besoins psychologiques, au sens technique de ce qui nous permet de prospérer et dont la privation nous fait du tort. Ces besoins, suivant la théorie de l'auto-détermination de Deci et Ryan, sont le besoin d'entrer en relation (*relatedness*), le besoin de compétence, et le besoin d'autonomie ; on se passera ici des définitions, les noms étant suffisamment descriptifs. Ces besoins ont été postulés, puis identifiés et validés par de multiples tests empiriques (Deci et Ryan 2000). À l'appui de ces besoins, Thagard apporte des données psychologiques mais aussi neuroscientifiques. Par exemple, les données pour le

besoin d'entrer en relation sont en partie les mêmes que celles décrites au sujet de l'amour au chapitre précédent, et le besoin de compétence trouve une base neurale dans l'existence d'un système de récompense dépendant de l'effort: un plus grand effort mène à une plus grande récompense sous la forme d'une activité accrue du système dopaminergique (p. 173).

Puisque le meilleur moyen de satisfaire ces besoins vitaux est de poursuivre des buts dans les domaines de l'amour, du travail et du jeu, les buts dans ces trois domaines ont une valeur objective — ce qui satisfait la condition (5) ci-dessus pour une vie sensée. Thagard, cependant, considère cette justification comme spéculative, car les données en faveur des domaines du sens sont plus fortes que celles en faveur des besoins. Et il semble ambivalent sur l'innéisme des besoins: d'une part il écrit que leur caractère inné n'est pas suffisamment prouvé et qu'il suffit qu'ils soient des besoins au sens technique (p. 171); d'autre part il écrit qu'ils sont indépendants de la culture et de l'expérience (p. 172) et les qualifie de « biologiques » (p. 182). Une interprétation charitable de ces hésitations serait que les trois besoins sont hautement canalisés par les contraintes environnementales communes et la biologie humaine.

Des éléments dans la liste des besoins vitaux et dans celle des domaines du sens semblent manquer. Étrangement, malgré le soin apporté dans le livre à fournir une vision du monde naturaliste compréhensive et l'importance évidente que l'auteur donne à la connaissance, il faut attendre la fin du livre pour que celui-ci accorde, dans un court passage de quatre lignes, le statut de besoin objectif à la vérité et à l'explication (p. 210). Une autre omission est également assez grave: bien que l'auteur ne fasse pas mystère de ses sympathies politiques, l'appartenance politique, culturelle ou nationale ne joue aucun rôle dans sa théorie du sens. Le traitement de l'art comme jeu est peut-être le signe d'un biais méthodologique individualiste dans le naturalisme neural; si l'art est important, c'est au moins en partie en tant que vecteur de valeurs et d'appartenance (notre réaction à un hymne patriotique ou aux *Sorcières de Salem* n'est pas basée uniquement sur leurs qualités formelles). Thagard fondera son approche des valeurs morales sur la théorie des besoins, mais Deci et Ryan reconnaissent que la forme que prendront ces besoins dans chaque culture peut varier, et que le rôle des appartenances identitaires, nationales, politiques ou autre est d'autant plus positif qu'elles sont sincèrement intériorisées (Deci et Ryan 2000, Ryan et Deci 2002). L'appartenance nationale répond également à un, et peut-être même deux, des trois besoins vitaux: le besoin d'entrer en relation, sous l'espèce du besoin d'appartenance, et (peut-être) le besoin d'autonomie. Kymlicka (1995) a en effet soutenu qu'une culture nationale met les individus en présence d'un contexte de choix (un ensemble de valeurs et de manières de vivre leur vie) qui serait un élément essentiel à l'autonomie. Cela semble en harmonie avec ce que disent Deci et Ryan de la variation de l'implémentation des besoins; inversement, une

culture nationale en déclin mettra l'individu à risque de devoir adopter une identité culturelle pour des raisons extrinsèques⁷.

Par ailleurs, bien que Thagard semble au moins démontrer la fausseté de l'existentialisme extrême de Sartre exprimé dans la citation au début de ce texte, il reste que l'essentialisme et la biologie ne font pas bon ménage. En effet, même si on accepte que les besoins vitaux soient innés (ce que Thagard lui-même hésite à faire), les domaines du sens sont d'ores et déjà modulables par des moyens pharmacologiques (par exemple l'amour [p. 155], ou le jeu [p. 162]). De plus, le neuroscientifique Read Montague a présenté un mécanisme par lequel les idées abstraites deviennent elles-mêmes des signaux de récompense évalués par le système dopaminergique, qui nous permettent de contourner nos besoins vitaux, pour le bien — un individu faisant la grève de la faim pour la libération des prisonniers politiques d'une dictature —, ou pour le mal — des membres d'une secte faisant un pacte de suicide pour « avancer au niveau suivant » (Montague, 2006).

La notion de besoin vital fait non seulement que le sens est possible dans une vision du monde naturaliste, mais que l'éthique peut recevoir un fondement. Le chapitre IX traite des décisions morales. Ce qui fonde le jugement moral, ce n'est pas une grammaire morale innée ou l'équilibre réflexif, mais deux ingrédients : une composante cognitive et normative, la considération des besoins vitaux des autres et des conséquences de nos actions sur ceux-ci, et une composante émotive et motivationnelle. Cette dernière composante fait une place aux intuitions, conçues comme des réactions émotives telles que décrites au chapitre V (bien que Thagard reconnaisse qu'elles n'ont pas la robustesse des perceptions, et ne peuvent donc pas être traitées comme des données pour une théorie morale). Mais le mécanisme émotif le plus important, donnant à la morale une force motivationnelle, est le système des neurones miroirs, qui nous permettrait de ressentir de l'empathie. Thagard adopte un conséquentialisme modéré (évaluant les règles et non seulement les actes individuels) ayant comme source les besoins fondamentaux. Les actions et les règles morales sont choisies au moyen du processus cohérentiste d'inférence au meilleur plan présenté au chapitre VI. La question de la responsabilité est abordée d'un point de vue conséquentialiste : malgré le rejet du libre arbitre, il est permis de tenir un individu pour responsable de ses actes, et même de le punir d'un crime, si cela évite que des actes semblables soient commis dans l'avenir. Thagard accepte le verdict de Hume selon lequel on ne peut dériver un devoir d'un fait, mais on peut toutefois décider dans quelle mesure une théorie morale est plus ou moins cohérente avec les faits, et c'est tout ce qui est nécessaire.

7. Un reportage de Radio-Canada sur la communauté francophone de Saskatchewan souligne à quel point le contexte de choix des individus de cette communauté s'est appauvri durant la période récente. « Le déclin de la culture francophone en Saskatchewan », 20 mars 2008, en ligne : http://www.radio-canada.ca/actualite/v2/tj22h/archive113_200803.shtml#.

Il faut malheureusement mettre un bémol à l'enthousiasme de Thagard pour la théorie des neurones miroirs, censés jouer un rôle — important dans sa théorie éthique —, dans la compréhension de l'action et dans l'empathie. Cette théorie est sous attaque. De nombreuses données rendent douteuse la théorie selon laquelle les neurones miroirs forment le mécanisme neural produisant la compréhension de l'action. Entre autres données rendant moins probable que les neurones miroirs remplissent cette fonction, il existe des résultats de dissociation double entre production et compréhension de l'action, ainsi qu'une démonstration de la plasticité des neurones dits miroirs (Hickok, 2009). Mais c'est leur rôle dans l'empathie qui est le principal problème pour la théorie de Thagard. Or ce rôle est aussi discutable. Un résultat dont Thagard fait grand cas est la réponse « miroir » à la douleur d'autrui : les mêmes neurones s'activent lorsqu'un individu voit de la douleur et la ressent, ce qui permettrait de donner une force « de motivation » à la morale. Malheureusement de telles études corrélatives chez les personnes saines sont limitées. Une étude neuropsychologique fascinante implique des patients souffrant d'insensibilité congénitale à la douleur. Ces patients n'ont jamais ressenti de douleur de leur vie. Pourtant, la réponse de leurs neurones supposément « miroirs » est identique à celle des individus non atteints, ce qui laisse supposer que les circuits en question sont impliqués dans une autre fonction, comme la reconnaissance des situations à éviter et la préparation motrice à l'évitement ; le fait que chez les médecins cette zone ne soit pas activée lorsqu'ils sont piqués avec une aiguille — une situation peu menaçante pour eux — conforte cette hypothèse. Quant aux résultats reliant l'habileté à l'empathie et la réponse des neurones miroirs, ils sont peu convaincants : certaines études en trouvent, mais d'autres non, en particulier les études neuropsychologiques. Ces données et beaucoup d'autres militent contre un rôle des neurones miroirs dans l'empathie sont recensées par Decety (2010). Si ces critiques s'avéraient fondées, le lien si simple et si utile que les philosophes pensent pouvoir faire entre les neurones miroirs et la moralité s'effondrerait. Et pour ce qui est de Thagard, il devrait se retrancher dans la position moins « neurale » selon laquelle l'empathie motive le comportement moral (ce qu'elle fait sans aucun doute), peut-être à travers le mécanisme de contagion émotive décrit p. 192.

Un autre problème de la théorie de Thagard, qui pourrait être plus sévère, c'est que dans son traitement des intuitions il tient pour acquis la perméabilité des jugements moraux aux évaluations cognitives et au raisonnement sur les besoins. C'est justifié du point de vue de sa théorie des émotions, mais Haidt (2001) a soutenu, sur la base de données troublantes, que le rôle des raisonnements était de justifier aux yeux d'autrui les jugements auxquels nos réactions viscérales, nos intuitions, nous poussent. Penser que le raisonnement moral joue un rôle dans l'action et le jugement est, selon sa métaphore, penser que la queue du chien fait bouger le chien, alors que c'est évidemment l'inverse qui se produit. Dans cette optique, l'entreprise

de Thagard de construire une théorie éthique objective est totalement vaine, puisqu'elle n'aura aucune influence sur le comportement moral. De plus cela supprime deux formes de liberté que Thagard considère encore valides : la capacité à réagir aux raisons et la délibération. La théorie de Haidt a été remise en question, avec des arguments empiriques, par Fine (2006) et Kenneth et Fine (2009), qui montrent qu'à un certain degré le contrôle conscient peut supprimer l'influence de nos intuitions et préjugés, mais cela ajoute une complexité à l'application d'une théorie éthique qui manque au chapitre de Thagard. Ce débat aurait aussi pu enrichir son traitement de la notion de responsabilité.

Les différentes conclusions des chapitres précédents sont remises en contexte dans le chapitre X. On y trouvera aussi une procédure naturaliste pour l'adoption de normes (où les normes sont des moyens pour les buts de chaque domaine, par exemple la vérité : « l'épistémologie normative est la technologie de la recherche de vérité », dirait Quine). Thagard applique cette méthode à la détermination du meilleur type de gouvernement et à la production des changements sociaux. Par exemple, il détermine que le meilleur régime politique est une démocratie libérale dotée d'un large filet social sur la base du critère objectif donné par l'indice de développement humain. Il aborde ensuite deux problèmes plus traditionnels : l'existence des entités mathématiques (il se prononce en faveur du fictionnalisme) et celle de quelque chose plutôt que rien (de manière cohérente avec son emphase sur l'explication, plutôt que de considérer la question de la cause du Big Bang comme dénuée de sens, il fait appel à la théorie des cordes).

On a pu observer dans les pages qui précèdent à quel point l'ouvrage de Thagard est systématique : il aborde les grands domaines de la philosophie, les chapitres se soutiennent les uns les autres, et il utilise une méthode unifiée. Les thèses et arguments les plus importants ont été évalués. Reste à voir si le livre est réellement un « argument étendu » pour le naturalisme neural, comme il le prétend.

Avant de le déterminer, certains périls de l'usage des neurosciences doivent être mentionnés. Supposons qu'il existe un biais cognitif, la « malédiction de la connaissance », selon laquelle les gens sont plus susceptibles de penser que les autres connaissent un fait qu'ils savent déjà eux-mêmes qu'un fait qu'ils ne connaissent pas. De ces deux explications, laquelle préférez-vous ?

- 1) « Les chercheurs pensent que cette « malédiction » existe parce que les gens font plus d'erreurs quand ils ont à juger la connaissance des autres. Les gens sont bien meilleurs à juger de ce qu'ils savent eux-mêmes. »
- 2) « L'imagerie cérébrale montre que cette “malédiction” existe à cause des circuits du lobe frontal dont on sait qu'ils sont impliqués dans la connaissance de soi. Les gens font plus d'erreurs lorsqu'ils ont à juger la connaissance des autres. Les gens sont bien meilleurs à juger de ce qu'ils savent eux-mêmes. »

Weinsberg *et al.* (2008) ont démontré que les gens préfèrent la seconde explication à la première, alors que les deux sont tout aussi circulaires. De manière intéressante, cet effet trompeur de l'ajout d'information neuroscientifique n'est pas présent lorsque l'explication est une bonne explication. Autrement dit, nous devons nous méfier de « l'aspect séducteur » des neurosciences.

Racine *et al.* (2005) ont montré sur la base d'une analyse d'articles de vulgarisation que l'imagerie cérébrale fonctionnelle a également l'effet de faire considérer des phénomènes psychologiques comme plus réels, voire innés, alors qu'elle ne devrait pas avoir cet effet. Que la nourriture grasse apporte du plaisir n'est pas, comme tendait à le faire croire un des articles à l'étude, plus vrai sous prétexte que nous avons un IRM-f qui détecte une différence d'activation dans des zones du cerveau selon le taux de gras consommé⁸. Et une différence apprise (par exemple, entre joueurs d'échecs novices ou expérimentés) sera reflétée par cette technique autant qu'une réponse innée.

Un aspect de l'évaluation du naturalisme neural doit porter sur l'intégration des neurosciences au projet. Thagard ne peut se contenter de simplement énumérer les zones impliquées dans une tâche s'il veut défendre la pertinence du naturalisme neural comme *méthodologie*: il ne peut même pas se contenter de montrer qu'un fait cognitif est *expliqué* par les neurosciences (ce qui éviterait tout de même l'écueil mentionné par Weinsberg *et al.*). Il doit montrer que ses thèses sont *justifiées* par elles, bien que parfois une explication puisse être une justification lorsque, par exemple, en expliquant un comportement, on montre pourquoi les causes neurales donnent de bonnes *raisons* d'effectuer ce comportement. Et, bien qu'il soit anti-réductionniste, Thagard ne peut non plus se contenter, s'il veut démontrer l'importance du naturalisme *neural*, de fournir des justifications à ses thèses philosophiques qui proviennent exclusivement des sciences cognitives ou de la psychologie expérimentale: au moins une partie de la justification doit être neuroscientifique. Peut-on, à partir du traitement des quatre questions traditionnelles ciblées par Thagard, tirer une conclusion sur la pertinence du naturalisme neural?

Qu'est-ce que la réalité? Il n'est pas certain que le réalisme constructif proposé par Thagard nous apporte de grandes révélations sur la réalité, mais il a au moins le mérite de poser le problème en des termes différents (étant donné ce qu'on sait du cerveau, un réalisme naïf n'est pas possible; par quoi le remplacera-t-on?) En insistant sur le caractère inférentiel de la perception, Thagard offre également une solution de remplacement à la vision simpliste de l'encapsulation de la perception qui a été le legs de la théorie de la modularité de Fodor à l'épistémologie naturalisée⁹.

8. Mais la zone impliquée pourrait nous donner une indication du degré de plasticité de ce trait, ou sa force de motivation.

9. L'encapsulation de la perception est réfutée par la variabilité culturelle de la susceptibilité aux illusions.

Comment connaît-on la réalité? L'épistémologie cohérentiste de Thagard — sur le plan à la fois individuel et social — reste incomplète, mais montre des signes encourageants d'amélioration d'un livre à l'autre. Cependant, un préjugé envers les concepts abstraits, moins étudiés par les neurosciences, semble une des racines de la portée indue qu'il accorde à l'aspect sensorimoteur de la notion de causalité. Et on a vu qu'il sous-estimait la capacité de la science de construire, d'une certaine façon, sa propre réalité, en interagissant avec ses objets; ici, la psychologie sociale semble apporter une contribution qui risque d'échapper à une approche exclusivement neurale, du moins pour le moment.

Quel est le sens de la vie? La solution au problème du sens intègre bien neurosciences, psychologie et philosophie: ici, et particulièrement dans le cas de l'amour, l'explication neuroscientifique est réellement une justification: les relations humaines impliquent les structures de récompense, ce qui montre leur aspect positif, et, lorsque ces relations sont brisées, les structures traitant la douleur sont activées, ce qui montre que leur absence nous cause un tort. C'est aussi le cas pour le besoin de compétence, où l'existence de circuits de récompense dépendants de l'effort justifie l'importance de la compétence. L'écueil mentionné par Racine *et al.* est souvent bien évité — lorsque l'auteur examine le rôle du système dopaminergique dans l'amour, par exemple, nous savons déjà que ce système est une source de motivation grâce aux chapitres précédents. Il existe un risque de biais individualiste inhérent au naturalisme neural, on l'a vu, mais toute méthode a des biais, qui peuvent être contrés (Wimsatt 2007), par exemple par l'usage du nouveau champ des neurosciences culturelles (Losin *et al.* 2010). Un certain nombre de descriptions des processus neuraux impliqués dans tel ou tel phénomène sont partielles et ne rencontrent pas toujours le critère de justification, il est vrai; cela pourrait soulever la suspicion de la présence d'explications circulaires. Mais une interprétation charitable serait que Thagard fournit de cette façon les pièces des mécanismes (Craver 2007) pour les explications et justifications à venir.

Qu'est-ce qui fait qu'une action est bonne ou mauvaise? Finalement, pour ce qui est de l'action morale, Thagard accorde une confiance trop grande à la théorie des neurones miroirs. C'est inévitable dans une philosophie naturaliste: les sciences, contrairement à la foi — comme Thagard ne manquerait sans doute pas de répondre — révisent leurs croyances sur la base des nouvelles données.

Il faut donc reconnaître que le naturalisme neural est au moins partiellement soutenu par cet ouvrage. Certains commentateurs ont reproché à Thagard sa distance face à la psychologie évolutionniste: il pense que l'esprit est largement constitué de mécanismes généralistes (p. 212-213), et cela aurait rendu son ouvrage moins sombre qu'il devrait l'être. Mais cette distance lui permet d'éviter l'inférence indue des observations neurales à l'innéisme, et d'offrir une philosophie naturaliste systématique avec somme

toute assez peu de spéculation, restant proche des données empiriques. Et c'est peut-être une raison de saluer le naturalisme neural, et d'espérer que cette méthodologie aura davantage à livrer dans les années futures.

Bibliographie

- Brandon, R.N. *Evolutionary Modules: Conceptual Analyses and Empirical Hypotheses*. In W. Callebaut et D. Rasskin-Gutman (eds), *Modularity*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2005, p. 51-60.
- Craver, Carl F. *Explaining the Brain: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*, New York, Oxford University Press, 2007.
- Decety, J. « To What Extent is the Experience of Empathy Mediated by Shared Neural Circuits? », *Emotion Review*, Vol. 2, N° 3, 2010, p. 204-207.
- Deci, E.L. et R.M. Ryan. « The “What” and “Why” of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior », *Psychological Inquiry*, N° 11, 2000, p. 227-268.
- Fine C. « Is the Emotional Dog Wagging its Rational Tail, or Chasing it? Philosophical Explorations », N° 9, 2006, p. 83-98.
- . *Delusions of Gender: How our Minds, Society and Neurosexism Create Difference*, New York, W. W. Norton, 2010.
- Haidt J. « The Emotional Dog and its Rational Tail: a Social Intuitionist Approach to Moral Judgment », *Psychological Review* 108, 2001, p. 814-834.
- Hickok G. « Eight Problems for the Mirror Neuron Theory of Action Understanding in Monkeys and Humans », *Journal of Cognitive Neuroscience*, Vol. 21 N° 7, 2009, 1229-43.
- Kennett, J. et C. Fine. « Will the Real Moral Judgment Please Stand Up? The Implications of Social Intuitionist Models of Cognition for Meta-ethics and Moral Psychology, Ethical Theory and Moral Practice », Vol. 12, N° 1, 2009, p. 77-96.
- Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 1995.
- Ladyman, J. et D. Ross. *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*, Oxford University Press, 2007.
- Lewontin, R.C. « The Analysis of Variance and the Analysis of Causes », *American Journal of Human Genetics*, N° 26, 1974, p. 400-411.
- Losin, E.A., M. Dapretto et M. Iacoboni. « Culture and Neuroscience: Additive or Synergistic? », *Social, Cognitive and Affective Neuroscience*, 5, 2010, p. 148-158.
- Mahon, B. Z. et A. Caramazza. « A Critical Look at the Embodied Cognition Hypothesis and a New Proposal for Grounding Conceptual Content », *Journal of Physiology*, Paris, 102, 2008, 59-70.
- Montague, R. *Why Choose This Book?* New York, NY., Penguin Group, 2006.
- Poirier, P. et N. Payette. « Les gardiens du bon usage: Étude critique de “Philosophical Foundations of Neuroscience” », de P. M. S Hacker et M. R. Bennett ». *Philosophiques*, Vol. 34, N° 1, 2007, p. 183-200.
- Racine, E., O. Bar-Ilan et J. Illes. « fMRI in the Public Eye », *Nature Reviews Neuroscience*, February, Vol. 6, N° 2, 2005, p. 159-164.
- Ryan, R. M. et E. L. Deci. *On Assimilating Identities to the Self: a Self-Determination Theory Perspective on Internalization and Integrity within Cultures*. In *Handbook of Self and Identity*, M. R. Leary et J. P. Tangney (eds), New York, Guilford, 2002, p. 255-273).

- Ryan, R.M., V. Huta et E.L. Deci. « Living Well: A Self-Determination Theory Perspective on Eudaimonia », *Journal of Happiness Studies*, N° 9, 2008, p. 139-170.
- Thagard P. et A. Litt. *Models of Scientific Explanation*. In *The Cambridge Handbook of Computational Cognitive Modeling*, R. Sun (ed.), Cambridge, England, Cambridge University Press, 2008.
- Thagard, P. *Conceptual Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- . *Coherence in Thought and Action*, MIT Press, 2000.
- Thagard, P. et B. Aubie. « Emotional Consciousness: A Neural Model of How Cognitive Appraisal and Somatic Perception Interact to Produce Qualitative Experience ». *Consciousness and Cognition*, N° 17, 2008, p. 811-834.
- Weisberg, D.S., F.C. Keil, J. Goodstein, E. Rawson, et J.R. Gray. « The Seductive Allure of Neuroscience Explanations », *Journal of Cognitive Neuroscience*, Vol. 20, N° 3, 2008, p. 470-477.
- Wimsatt, W.C. *Re-Engineering Philosophy for Limited Beings: Piecewise Approximations to Reality*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007.

Philosophiques

philosophiques

Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal*, Paris, Odile Jacob, 2010, 320 p.

Benoît Dubreuil

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007466ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007466ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Dubreuil, B. (2011). Compte rendu de [Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal*, Paris, Odile Jacob, 2010, 320 p.] *Philosophiques*, 38 (2), 597–601.
<https://doi.org/10.7202/1007466ar>

Comptes rendus

Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal*, Paris, Odile Jacob, 2010, 320 p.

Au cours des dernières années, de plus en plus de philosophes ont entrepris de revisiter les enjeux classiques de la morale dans un cadre « naturaliste », c'est-à-dire en s'appuyant sur une littérature empirique tirée des sciences de l'évolution, des neurosciences et des sciences cognitives. Nicolas Baumard s'inscrit dans cette tendance et développe dans ce livre une proposition théorique à la fois originale et ambitieuse. L'auteur se situe clairement du côté des « innéistes ». Sa thèse est qu'il existe chez l'humain un sens moral, un véritable « organe de l'esprit » autonome, modulaire et ayant été sélectionné dans la lignée humaine pour sa fonction sociale. Baumard rapproche son sens moral de celui décrit par des philosophes comme Shaftesbury, Hume et Smith, tout en s'appuyant sur plus de deux siècles de progrès scientifique pour avancer une thèse plus élaborée que ses célèbres prédécesseurs.

Baumard commence par expliquer ce que n'est pas le sens moral. La discussion est méthodique. Le sens moral n'est ni la sympathie ni la bienveillance, bien qu'il interagisse souvent avec elle. Il n'est pas non plus le souci de notre réputation, bien qu'il soit parfois difficile de déterminer ce qui est motivé par l'un et par l'autre. Il ne se réduit pas davantage à l'instinct parental, à la prudence, à l'altruisme ou à la générosité. Le sens moral est une disposition psychologique parmi d'autres.

Plus important encore, le sens moral ne se réduit pas à des « normes culturelles intériorisées » (p. 53). Il est une disposition universelle, à l'œuvre dans toutes les cultures humaines. L'innéisme de Baumard s'oppose ainsi de front à l'empirisme d'un Jesse Prinz, pour qui pratiquement aucune contrainte ne limite la variation des croyances morales d'une culture à l'autre. Sa proposition se distingue aussi d'une autre approche innéiste, celle de la « grammaire morale », défendue entre autres par Susan Dwyer, Marc Hauser et John Mikhail. Pour ces derniers, notre sens moral produit une description structurelle de la réalité sociale, s'appuyant sur les concepts d'action, d'intention, de moyen, de conséquence, etc. Selon Baumard, ces descriptions structurelles ne sont pas le produit de notre sens moral, mais découlent de compétences préalables en matière de cognition sociale.

Quel est donc le sens moral ? Baumard qualifie sa théorie de « mutualiste ». Le sens moral a évolué parce qu'il permettait des interactions mutuellement bénéfiques. Dans leur environnement évolutif, nos ancêtres étaient en compétition les uns avec les autres pour recruter des partenaires. Dans ce « marché de la coopération », les individus favorisés étaient ceux qui se

montraient capables d'arriver à des compromis respectant au mieux les intérêts de chacun : « le marché de la coopération donne donc un avantage aux individus naturellement disposés à coopérer de manière équitable : ils seront préférentiellement recrutés et auront la possibilité de choisir les associations les plus intéressantes » (p. 79).

L'approche mutualiste ressemble à certains égards à la théorie de la « réciprocité », mais elle s'en distingue également. Les individus cherchent à s'associer aux partenaires les plus équitables et pas nécessairement à échanger des faveurs. On comprend ainsi pourquoi on considère devoir agir moralement avec des individus qui ne sont pas en position de nous rendre la pareille.

La théorie mutualiste se distingue aussi, et surtout, de la théorie de la sélection des groupes, défendue notamment par Elliot Sober et David S. Wilson. Selon cette théorie, la morale a été sélectionnée parce qu'elle permettrait de maximiser le bien-être du groupe plutôt que le bien-être individuel. Si cette théorie était vraie, soutient Baumard, le jugement moral n'aurait pas les caractéristiques qu'il présente aujourd'hui. Plus précisément, il nous commanderait de nous sacrifier pour le groupe dès que le bienfait résultant de ce sacrifice dépasse le coût subi par l'individu. En d'autres mots, le raisonnement moral serait utilitariste. Pour Baumard, ce n'est pourtant pas le cas. La morale n'exige pas des individus qu'ils se sacrifient pour autrui. Elle exige qu'ils trouvent un équilibre entre les intérêts de chacun. La générosité et la solidarité peuvent aller au-delà du seuil de l'équité, mais elles deviennent alors surrogatoires.

Ayant présenté le cœur de la théorie mutualiste, Baumard déploie son argument de façon ordonnée, expliquant pourquoi chacune des caractéristiques du sens moral a sa place dans une théorie mutualiste. La discussion est très complète. Le mutualisme permet d'expliquer, par exemple, nos intuitions en matière de justice distributive et, notamment, pourquoi les gens développent très tôt l'idée que les inégalités sont acceptables à partir du moment où elles correspondent au mérite. Dans une expérience qu'il a réalisée, l'auteur montre ainsi que, dès l'âge de trois ou quatre ans, les enfants considèrent que ceux qui ont fait le plus d'effort dans la préparation d'un gâteau ont droit à un plus gros morceau (p. 40). L'inégalité se justifie par le fait que l'effort modifie les intérêts en jeu et, par conséquent, le calcul de l'équité.

Les devoirs d'assistance et de partage sont également déterminés par la logique de l'équité ou, plus précisément, par l'équilibre entre l'effort demandé et le bénéfice obtenu. Si je suis très doué en informatique et que je peux produire un bienfait important pour mon voisin sans trop d'efforts, je dois le faire. En revanche, je n'ai pas le devoir de maximiser le bien-être global en employant tout mon temps libre à faire bénéficier autrui de mes talents.

La théorie mutualiste explique également pourquoi la façon dont nous comprenons une situation influe sur notre jugement. Le cadrage d'une situation modifie en effet notre perception des intérêts en jeu ou des liens entre les actions et leurs conséquences. De même, la théorie explique comment les

institutions sociales et économiques déterminent le jugement moral. Selon Baumard, il n'existe pas de cultures « contractualistes » ou « collectivistes », mais simplement des institutions qui structurent différemment les intérêts et les croyances d'un contexte à l'autre.

Le rejet de la démocratie dans l'Ancien Régime, par exemple, s'appuyait sur l'idée que seule la monarchie était en mesure d'assurer la stabilité nécessaire au respect des intérêts de chacun (p. 171). Si les observateurs occidentaux sont parfois surpris de l'importance du groupe dans certaines sociétés traditionnelles, c'est qu'ils oublient à quel point l'intérêt individuel peut parfois passer davantage par le groupe que par des institutions comme l'État ou le libre marché (p. 173). Le fait que les individus soient davantage obligés de coopérer pour garantir leur bien-être n'implique cependant pas qu'ils donnent préséance au bien-être collectif sur celui des individus.

Baumard s'attaque ensuite à des caractéristiques du jugement moral qui, de prime abord, semble poser problème pour la théorie mutualiste. La question des « fautes sans victime », qui a reçu beaucoup d'attention, en est une. Comment le mutualisme peut-il rendre compte de notre condamnation de l'inceste consentant, de l'insulte au drapeau, du blasphème ou du suicide ? À première vue, ces gestes ne semblent causer de tort à personne. La stratégie de Baumard consiste à nier que ces fautes soient véritablement sans victime, du moins pour ceux qui les moralisent. Le suicide crée souvent une perte pour ceux qui restent, particulièrement dans une société où les individus dépendent étroitement les uns des autres. Les insultes au drapeau ou le blasphème sont souvent compris comme des menaces à l'ordre public ou à des institutions produisant des biens publics appréciés. Quant à l'inceste consenti, plusieurs d'entre nous imaginent difficilement comment il peut véritablement l'être.

Le mutualisme explique également le phénomène de la « chance morale ». Pourquoi le conducteur ivre qui rentre chez lui sans histoire est-il moins coupable que celui causant la mort d'un enfant ? Les deux n'ont-ils pas agi de la même manière ? Ne sont-ils pas également responsables ? Pour le mutualisme, la conséquence des actions sur les intérêts des parties est prise en considération dans le jugement moral, qu'elle soit ou non sous la responsabilité stricte des acteurs.

Finalement, la logique mutualiste peut rendre compte de la distinction entre les actions et les omissions, c'est-à-dire du fait qu'« à conséquences égales, une action est [...] *toujours* plus grave que les omissions » (p. 115). Elle le fait en tenant compte du degré d'effort fourni par chacun des acteurs : « D'un point de vue mutualiste, les coûts engagés dans les actions et les omissions sont différents. Ainsi, ne pas tuer est peu coûteux, tandis que veiller à ne pas laisser mourir autrui, c'est-à-dire l'aider chaque fois qu'il en a besoin, peut être bien plus coûteux » (p. 115).

L'interprétation mutualiste intéressera les amateurs de dilemmes moraux, particulièrement du célèbre « dilemme du trolley ». Nos intuitions

dans ces dilemmes ne montrent-elles pas que nous raisonnons, au moins parfois, de façon utilitariste, quand nous acceptons de sacrifier un individu pour en sauver cinq autres ? Comment le mutualisme peut-il accommoder ce sacrifice au profit du plus grand nombre ?

D'abord, rappelle Baumard, les dilemmes moraux sont généralement des situations où il n'y a pas de bonnes solutions :

Dans le cas du trolley, comme dans celui de l'avortement, le bien en jeu (la vie) ne peut être partagé. [...] La logique du respect mutuel ne peut donc s'appliquer jusqu'au bout. Pour reprendre le vocabulaire de la négociation, il n'est pas possible de faire des concessions égales. Celui qui meurt fait une concession totale et l'autre n'en fait pas du tout (p. 188).

Nous acceptons parfois de sacrifier un individu pour le bien collectif, mais nous hésitons à dire que cette décision est moralement bonne. Si nos intuitions étaient utilitaristes, nous n'aurions pas ces hésitations : nous maximiserions simplement le bien-être collectif, sans nous formaliser de la distribution des pertes entre les individus.

Baumard s'attarde ensuite à démontrer que la façon dont le jugement varie d'un dilemme moral à l'autre répond à la logique mutualiste et à notre désir de trouver un équilibre. Dans les dilemmes moraux, par exemple, la distinction entre action et omission joue souvent un rôle central. Mais elle n'est pas la seule variable en jeu : les intérêts des individus varient souvent en fonction de la structure de la situation. Le fait de sacrifier un individu qui se croit entièrement en sécurité (par exemple, l'individu sur le pont dans le dilemme du trolley) nous apparaît davantage condamnable que de sacrifier un individu déjà en position risquée (l'individu sur la voie ferrée).

L'argument de Baumard est convaincant. Du moins, pour l'essentiel : le raisonnement moral dépend étroitement de notre évaluation des intérêts en jeu et de notre désir de trouver quelque équilibre entre eux. Pour ce qui est de la façon exacte dont nous parvenons à cet équilibre, des facteurs précis en fonction desquels nous établissons une équivalence entre les intérêts des uns et des autres, Baumard reconnaît ne pas offrir de réponse précise et laisser ainsi une partie du problème en suspens (p. 260). Si la morale me commande de sacrifier mon intérêt au bénéfice du vôtre dès que le coût pour moi est suffisamment petit et le gain pour vous suffisamment grand, quels sont exactement les facteurs d'équivalence en jeu ? Ce facteur d'équivalence est-il universel ou varie-t-il en fonction des individus et des contextes ? Voilà des questions qui demeurent pour l'instant en suspens.

Un problème potentiel apparaît également avec le traitement de la punition. Baumard prend le contrepied des défenseurs de la « réciprocité forte », comme Robert Boyd et Peter Richerson, pour qui la punition est essentiellement un geste altruiste venant accroître la coopération au sein du groupe. L'argument de Baumard est complexe. Dans un premier temps, il nie que la punition soit fréquente dans les sociétés humaines. Notre réaction habituelle ne consiste pas à punir les individus injustes, mais à les éviter.

Cette réaction est directement inspirée par notre intérêt à nous associer aux individus les plus moraux. Dans un deuxième temps, Baumard souligne que nos intuitions punitives sont d'abord et avant tout rétributives. Elles ne visent pas à dissuader les individus fautifs — en réduisant l'utilité espérée du crime — mais à proportionner la peine à la faute. Cette recherche de la proportionnalité, selon Baumard, explique pourquoi la punition a sa place dans une théorie mutualiste.

Il semble cependant manquer quelque chose à l'argument. On peut d'abord se demander pourquoi nous avons de si fortes intuitions rétributives si la punition occupe une place si modeste dans nos interactions sociales ? Et si la punition a effectivement joué un rôle important dans notre histoire évolutive, comment en rendre compte dans un cadre mutualiste ? La punition ne vient-elle pas toujours, par définition, empirer la situation d'au moins un des acteurs ? Comment peut-elle apparaître dans un cadre où l'on cherche à respecter les intérêts de chacun ? À moins que l'on ne croie qu'en punissant le coupable l'on redonne quelque chose à la victime ? La question demeure en suspens.

Une dernière question à laquelle le livre n'offre qu'une réponse partielle est celle de l'évolution du sens moral. À quel moment est-il apparu ? Quel était le contexte écologique et social précis qui a conduit à sa sélection ? Baumard situe l'évolution de la morale dans le contexte plus large de l'évolution de la coopération. À un moment dans leur histoire évolutive, soutient-il, les humains ont développé une aptitude spécifique à la coopération. Cette évolution est venue élargir considérablement le marché de la coopération, lui donnant une ampleur inédite.

Peu de lecteurs remettront en question l'idée qu'il existe une relation étroite entre la morale et la coopération. Cette relation soulève cependant un problème potentiel que les pourfendeurs de l'innéisme moral auront tôt fait de soulever. À partir du moment où les humains possèdent cette disposition avancée à la coopération, est-il nécessaire pour qu'apparaisse la morale, que soit sélectionné un « sens moral » inné et modulaire permettant le calcul et la prise en considération des intérêts de chacun ? Ne peut-on pas imaginer que la morale ne soit qu'un effet secondaire de la coopération, c'est-à-dire un ensemble simple de règles d'arbitrage apprises intuitivement et précocement au gré de nos interactions coopératives ? Jesse Prinz défend une thèse semblable : s'il existe une universalité dans le fonctionnement du jugement moral, elle s'explique par le fait que notre tendance naturelle à la coopération et notre besoin de coopérer contraignent la sélection des normes morales sélectionnées dans l'évolution culturelle. Si la théorie mutualiste réfute de manière efficace l'utilitarisme, le débat entre l'innéisme et l'empirisme ne se résoudra sans doute pas si facilement.

BENOÎT DUBREUIL

Université du Québec à Montréal

Philosophiques

philosophiques

Pierre-Yves Bonin, *La justice internationale et la répartition des ressources naturelles*, Québec, Presses de l'Université Laval, collection « Mercure du Nord », 2010, 149 p.

Simon Guertin-Armstrong

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007467ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007467ar>

[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

Guertin-Armstrong, S. (2011). Compte rendu de [Pierre-Yves Bonin, *La justice internationale et la répartition des ressources naturelles*, Québec, Presses de l'Université Laval, collection « Mercure du Nord », 2010, 149 p.] *Philosophiques*, 38 (2), 602–606. <https://doi.org/10.7202/1007467ar>

Pierre-Yves Bonin, *La justice internationale et la répartition des ressources naturelles*, Québec, Presses de l'Université Laval, collection « Mercure du Nord », 2010, 149 p.

L'ouvrage de Pierre-Yves Bonin propose l'examen d'une thèse répandue chez les partisans d'une conception cosmopolitique de la justice internationale, à savoir : la répartition inégale des ressources naturelles (ci-après : RN) est injuste et doit pour cela être corrigée, ou à tout le moins être indemnisée. Un des arguments qui soutient cette thèse va comme suit :

- P1. Les dotations inégales de RN sont moralement arbitraires,
- P2. On ne peut légitimement en réclamer la propriété exclusive, car la justice exige que les aléas moralement arbitraires soient neutralisés,
- P3. Par conséquent, les RN appartiennent collectivement à l'ensemble de l'humanité,
- C. Donc, il faut redistribuer équitablement les RN.

Or Bonin ne propose pas une investigation critique de la validité normative de la thèse cosmopolitique. Il s'intéresse plutôt à ce que l'on pourrait appeler les circonstances de la justice internationale. L'objectif de l'ouvrage est de sortir les théories de la justice internationale liées à la répartition des RN de leur autisme empirique. Il n'est pas possible de faire de la philosophie politique sans aussi prendre en considération, en même temps, les dimensions empiriques de la problématique à l'étude. Sans ouverture aux autres disciplines scientifiques et sans perspective historique, les théories normatives manquent de réalisme. Or le réalisme est une qualité nécessaire pour garantir l'opérationnalité des prescriptions et leur adéquation avec la stupéfiante complexité du monde vécu. À la manière de Rawls dans *The Law of Peoples*, l'auteur souscrit à cette approche qui fait de la construction d'utopies réalistes un objectif théorique fondamental. Pour cette raison, et grâce à ses autres qualités, cet ouvrage est une contribution importante au champ des théories de la justice internationale.

Selon l'auteur, la thèse cosmopolitique ne passe pas le test de l'empirie. L'état global actuel des RN ne justifie pas un transfert important des richesses entre les sociétés politiques. L'analyse des dimensions empiriques peut bien sûr soulever des objections, puisque les vérifications définitives sont pour ainsi dire inexistantes en science. Toutefois, l'existence de larges consensus scientifiques permet selon l'auteur de limiter la portée de ces objections à celle d'un doute méthodique. Pour cette raison, le contenu empirique de cet ouvrage ne sera pas remis en question.

De manière générale, le propos de l'auteur est bien circonscrit, de telle sorte qu'il évite de traiter en profondeur des problématiques secondaires complexes. Cela rend l'argumentation d'autant plus cohérente qu'elle est concise. Grâce à l'introduction de distinctions conceptuelles claires et perti-

nentes, Bonin est en mesure de procéder à une investigation systématique du problème de la répartition des RN. L'évidente maîtrise de l'abondante littérature philosophique et scientifique ajoute à la rigueur de l'argument. Par ailleurs, le choix de ne pas traiter la dimension normative de la thèse de la répartition injuste des RN permet à Bonin de produire une analyse œcuménique, susceptible de commander l'attention de tous les philosophes qui s'intéressent à la justice internationale.

L'argument de l'ouvrage est exposé en huit chapitres qui seront brièvement résumés tour à tour. La définition des RN est l'objet qui occupe logiquement le premier chapitre. Seule une définition large et inclusive de ce qu'est une RN est équitable pour l'ensemble des territoires et des sociétés politiques. Cette définition large inclut « *tout ce qui, sans être un produit de l'activité humaine, influe ou pourrait influencer sur l'économie des pays ou le bien-être de leurs habitants* » (15). Les RN se divisent en cinq catégories mutuellement exclusives et collectivement exhaustives, à savoir : les minerais, les sols et les terres arables, la faune et la flore, les sources d'énergie et les ressources environnementales. Pour Bonin, l'existence d'une vaste diversité d'objets qui sont considérés comme des RN justifie que l'évaluation des arguments pour la répartition internationale soit attentive aux spécificités empiriques.

La question de la propriété des RN se pose ensuite d'emblée (chapitre II) puisque s'il peut être démontré que toutes les ressources appartiennent légitimement aux pays pris individuellement ou à l'humanité dans son ensemble, alors la thèse de la répartition de RN sera respectivement soit rejetée, soit acceptée entièrement. Sans grande surprise, Bonin montre en quoi les positions nationaliste et internationaliste sont toutes deux plausibles. La position internationaliste est fondée sur deux prémisses solides, à savoir l'égalité morale des personnes et l'idée qu'en l'absence de raisons suffisantes pour justifier la propriété nationale ou privée des ressources celles-ci doivent être considérées comme un patrimoine collectif. La position nationaliste peut quant à elle être justifiée par de nombreux arguments, notamment les suivants : 1) les RN sont suffisamment abondantes de sorte que la redistribution n'est pas nécessaire ; 2) les RN ne sont pas abondantes, mais elles sont réparties suffisamment également pour que leur rareté soit équitable ; 3) l'appropriation nationale favorise la prospérité économique. Ces trois arguments, parmi les six offerts pour justifier la position nationaliste, annoncent les quatre chapitres suivants de l'ouvrage.

L'ampleur des réserves planétaires de RN (chapitre III) doit être évaluée pour déterminer si la thèse de la répartition est plausible. S'il y a assez de ressources pour répondre aux besoins de tous, il n'y a pas de bonne raison d'exiger une redistribution. En effet, il serait possible pour chaque société politique de se procurer par les marchés internationaux les ressources dont elle a besoin. Or il est très difficile de mesurer l'état des réserves des ressources en raison de la fiabilité variable des évaluations. De plus, une

demande économique accrue pour les ressources stimule la prospection, ce qui a pour effet d'augmenter les réserves connues. Les réserves actuelles de minerais sont toutes plus importantes que les réserves qui étaient connues en 1960 (54). En plus des incertitudes empiriques, il n'y a pas de critère évident pour départager l'abondance de la rareté. Doit-on considérer que tous les désirs sont légitimes pour départager le manque de la suffisance? Si oui, alors pourquoi ne pas laisser le jeu de l'offre et de la demande déterminer un prix de marché qui correspond à la valeur subjective de la ressource? Heureusement, ces questions difficiles peuvent être contournées puisque la vaste majorité des ressources non renouvelables, des ressources énergétiques, et des ressources renouvelables sont si abondantes que les réserves connues permettent des dizaines voire des centaines d'années de consommation au rythme actuel, ou bien il est possible de leur trouver un substitut qui est abondant. De plus, les réserves potentielles de ressources sont souvent plus importantes que les réserves connues. Seules quelques ressources, comme le pétrole, le gaz naturel, les minerais rares et les ressources halieutiques ont des réserves suffisamment restreintes pour justifier une répartition internationale selon l'auteur.

Si l'argument de la répartition géographique équitable des RN (chapitre IV) est intéressant sur le plan conceptuel, il est rapidement écarté, car il est impossible de trouver un critère consensuel ou même seulement cohérent pour évaluer les dotations en RN de chaque territoire national. Déterminer les dotations nationales en termes quantitatifs et qualitatifs pose problème en raison des difficultés liées à l'évaluation des réserves. Même si une évaluation précise était possible, il faudrait également attribuer une valeur à chaque ressource pour comparer des dotations différentes. Or cet exercice suppose non seulement qu'il est possible de produire un ordre cardinal de toutes les ressources, mais également que cette échelle d'évaluation pourrait être acceptable pour toutes les sociétés politiques, malgré les profondes différences culturelles et axiologiques. Puisqu'il est impossible de comparer les dotations des territoires nationaux, on ne peut conclure que la répartition de RN est équitable, ni qu'elle est inique.

L'argument selon lequel l'appropriation nationale favorise la prospérité économique repose sur deux postulats, lesquels sont explorés dans les chapitres V et VI. D'abord, il repose sur le postulat que les RN sont liées causalement à la prospérité économique (chapitre V). Elles seraient en quelque sorte nécessaires à l'atteinte d'un niveau de vie décent. Or ce lien causal est controversé. Les théories du développement ne font pas toutes des RN un facteur important de la prospérité économique, tant s'en faut. D'ailleurs, comment expliquer la prospérité du Japon et la pauvreté du Brésil sans faire intervenir d'autres facteurs ou mécanismes causaux? Des études empiriques récentes bien documentées, en particulier l'étude de William Easterly et de Ross Levine (90 et *ssq.*), ont montré statistiquement que les institutions sociales et politiques expliquent mieux la variation de la prospé-

rité des États. En fait, les RN ont un pouvoir explicatif quasi nul lorsque l'influence des institutions est contrôlée. Il est donc pour le moins difficile d'argumenter en faveur d'un transfert substantiel de richesses en invoquant le lien nécessaire entre pauvreté économique et les dotations en RN.

L'argument selon lequel l'appropriation nationale favorise la prospérité économique repose aussi sur le postulat que la gestion nationale des ressources est plus efficace qu'une gestion internationale pour produire de la richesse. Or cela est-il avéré ? Pour le savoir, il faut évaluer l'efficacité des modes d'exploitation collective des RN (chapitre VI). Deux modes d'exploitation collective sont envisagés par Bonin, à savoir : le recours à une agence internationale, et la taxation des ressources. Plusieurs variantes de ces modes d'exploitation sont étudiées, et elles se butent toutes à de sérieuses objections. Toutes, sauf la taxe imposée sur la possession des ressources qui satisfait un critère d'équité. Or, selon l'auteur, le problème reste entier puisque les critères qui orientent la distribution du produit de la taxe ont : a) des conséquences problématiques, ou b) ne sont pas justifiés par la propriété collective des RN. Toutefois, il convient de souligner qu'une taxe à la possession des RN risque fort de mettre en place une structure d'incitatifs qui a un biais productiviste. Cela est pourtant contraire à la justice et à la nécessaire neutralité de justification de l'État libéral, comme l'a démontré l'auteur dans « Neutralité libérale et croissance économique » (Bonin 1997). Pour cette raison, il y a lieu de croire que cette taxe est aussi en butte à une objection qui l'invalide.

Les deux derniers chapitres de l'ouvrage abordent des problématiques périphériques à la question de la justice internationale et de la répartition des RN, soit la surconsommation, la pollution, les ressources situées sur un territoire qui n'appartient à aucun État, et la justice intergénérationnelle.

Établir ce qu'est une surconsommation de ressources (chapitre VII) est difficile puisqu'il est impossible de définir ce qu'est une répartition équitable des RN. Selon Bonin, seules les ressources non renouvelables rares pour lesquelles il n'existe pas de substitut peuvent faire l'objet d'un contrôle international. Dans les autres cas, il n'y a pas de justification satisfaisante pour imposer *a priori* des limites de consommation de ressources à une société politique. Les mécanismes de marché permettent dans les autres situations d'effectuer une allocation des ressources qui est minimalement équitable, selon la volonté de payer des collectivités politiques.

Il faudrait donc transférer la propriété des ressources « rares et vitales » (116) à un organisme international. Toutefois, ce critère proposé par Bonin manque de précision : à partir de quand une ressource est-elle rare ? et qu'est-ce qui permet d'établir la distinction entre le vital et le superflu ? Ce « vital » doit-il être compris par analogie avec la sécurité physique des personnes, ou avec la sécurité géostratégique des États ? Ces questions demeurent sans réponse, d'autant plus que l'auteur n'énumère pas, que ce soit pour illustrer ou à des fins d'exhaustivité, ces ressources

particulières. Le pétrole est identifié clairement comme une ressource vitale et relativement rare, notamment parce qu'aucune ressource énergétique ne peut y être substituée à court ou à moyen terme, mais on ne fait pas une catégorie à partir d'un seul élément.

La pollution de l'environnement (chapitre VII) et la justice intergénérationnelle (chapitre VIII) sont de toute évidence tangentiellement liées aux RN. Toutefois, ces problématiques complexes requièrent un traitement spécifique. Si Bonin a raison d'explorer en quoi les obligations morales envers les générations futures (les ressources non renouvelables qui seront un jour épuisées) et liées à la protection et la restauration de l'environnement (les ressources renouvelables qui sont dégradées) peuvent justifier une répartition des ressources, il convient de considérer ces arguments comme périphériques dans l'argumentation de l'ouvrage. De plus, ces arguments font intervenir des considérations normatives (minimales, il est vrai) qui sont en porte-à-faux avec l'ambition œcuménique de Bonin. Cela dit, l'auteur n'aurait pas pu prétendre à l'exhaustivité (même superficielle — il s'agit d'un ouvrage de 149 pages) dans son propos sans traiter ces questions.

L'ouvrage de Pierre-Yves Bonin doit être apprécié pour sa tentative réussie de jeter un pont entre les théories de la justice internationale et les sciences empiriques. Il montre de manière convaincante que la plupart des arguments offerts dans la littérature qui lient les RN à des obligations morales de redistribution substantielle de la richesse sont invalides lorsque l'état global réel des ressources est pris en considération. Les quelques cas pour lesquels ces arguments demeurent valides sont marginaux et ne pourraient pas justifier un transfert massif de richesse. Selon Bonin, la dégradation de l'environnement pourrait quant à elle justifier un transfert de richesse substantiel vers les générations futures et vers les communautés touchées par la crise écologique. Or, de l'avis même de l'auteur, il s'agit là d'une question fort complexe, à peine effleurée dans l'ouvrage, et c'est pourquoi il convient de ne pas sauter à des conclusions hâtives. Il est à noter que, en matière de transfert de richesse, les implications de la mitigation et de la réparation des torts causés par les changements climatiques sont toujours controversées, même s'il s'agit d'un enjeu qui a suscité beaucoup d'attention de la part des universitaires.

SIMON GUERTIN-ARMSTRONG

Université de Montréal

Sylvain Portier, *Fichte, philosophe du « Non-Moi »*. *Faut-il croire en l'existence d'un monde extérieur?* Préface d'André Stanguennec, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2010, 165 p.

Fichte, philosophe du « Non-Moi » est le deuxième livre de Sylvain Portier concernant la pensée de Johann Gottlieb Fichte. Comme le souligne André

Sylvain Portier, *Fichte, philosophe du « Non-Moi »*. *Faut-il croire en l'existence d'un monde extérieur ?* Préface d'André Stanguennec, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2010, 165 p.

Manuel Roy

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007468ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007468ar>

[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

Roy, M. (2011). Compte rendu de [Sylvain Portier, *Fichte, philosophe du « Non-Moi »*. *Faut-il croire en l'existence d'un monde extérieur ?* Préface d'André Stanguennec, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2010, 165 p.] *Philosophiques*, 38 (2), 606–611. <https://doi.org/10.7202/1007468ar>

particulières. Le pétrole est identifié clairement comme une ressource vitale et relativement rare, notamment parce qu'aucune ressource énergétique ne peut y être substituée à court ou à moyen terme, mais on ne fait pas une catégorie à partir d'un seul élément.

La pollution de l'environnement (chapitre VII) et la justice intergénérationnelle (chapitre VIII) sont de toute évidence tangentielllement liées aux RN. Toutefois, ces problématiques complexes requièrent un traitement spécifique. Si Bonin a raison d'explorer en quoi les obligations morales envers les générations futures (les ressources non renouvelables qui seront un jour épuisées) et liées à la protection et la restauration de l'environnement (les ressources renouvelables qui sont dégradées) peuvent justifier une répartition des ressources, il convient de considérer ces arguments comme périphériques dans l'argumentation de l'ouvrage. De plus, ces arguments font intervenir des considérations normatives (minimales, il est vrai) qui sont en porte-à-faux avec l'ambition œcuménique de Bonin. Cela dit, l'auteur n'aurait pas pu prétendre à l'exhaustivité (même superficielle — il s'agit d'un ouvrage de 149 pages) dans son propos sans traiter ces questions.

L'ouvrage de Pierre-Yves Bonin doit être apprécié pour sa tentative réussie de jeter un pont entre les théories de la justice internationale et les sciences empiriques. Il montre de manière convaincante que la plupart des arguments offerts dans la littérature qui lient les RN à des obligations morales de redistribution substantielle de la richesse sont invalides lorsque l'état global réel des ressources est pris en considération. Les quelques cas pour lesquels ces arguments demeurent valides sont marginaux et ne pourraient pas justifier un transfert massif de richesse. Selon Bonin, la dégradation de l'environnement pourrait quant à elle justifier un transfert de richesse substantiel vers les générations futures et vers les communautés touchées par la crise écologique. Or, de l'avis même de l'auteur, il s'agit là d'une question fort complexe, à peine effleurée dans l'ouvrage, et c'est pourquoi il convient de ne pas sauter à des conclusions hâtives. Il est à noter que, en matière de transfert de richesse, les implications de la mitigation et de la réparation des torts causés par les changements climatiques sont toujours controversées, même s'il s'agit d'un enjeu qui a suscité beaucoup d'attention de la part des universitaires.

SIMON GUERTIN-ARMSTRONG

Université de Montréal

Sylvain Portier, *Fichte, philosophe du « Non-Moi »*. *Faut-il croire en l'existence d'un monde extérieur?* Préface d'André Stanguennec, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2010, 165 p.

Fichte, philosophe du « Non-Moi » est le deuxième livre de Sylvain Portier concernant la pensée de Johann Gottlieb Fichte. Comme le souligne André

Stanguennec¹ dans la préface de l'ouvrage, Portier y « prolonge et approfondit son thème et sa thèse de “l'auto-affection sentimentale” tels que les engageait déjà le chapitre III de son précédent livre sur *Fichte et le dépassement de la chose en soi*² (9) ».

Dans ce premier ouvrage sur Fichte, déjà, Portier défendait une interprétation rigoureusement idéaliste de la première philosophie de Fichte (1794-1799). Contre l'interprétation mise en vogue, en France, par Alexis Philonenko et son école, il y soutenait que le rapport du moi à l'altérité, chez le Fichte de la période d'Iéna, s'explique exclusivement à partir du moi lui-même. L'altérité reconnue et vécue comme radicale par le moi serait posée par ce dernier du sein de ce qu'il est en tant que moi. C'est dans le moi lui-même que s'effectuerait la fracture qui amènerait ce dernier à reconnaître la réalité de quelque chose qui lui est étranger — ce que Fichte appelle le *non-moi*. Celui-ci, d'après Portier, ne serait rien de plus, dans la perspective fichtéenne, que la représentation engendrée par l'activité inconsciente du moi. Originellement, le moi serait unité pure et absolue. En tant que pure activité réflexive, il serait absolue identité du sujet et de l'objet, c'est-à-dire qu'il n'y aurait en lui ni sujet ni objet, mais synthèse des deux. De par cette activité réflexive que constitue originellement le moi, dans l'acte même par lequel il fait retour sur soi, cependant, le moi s'affecterait et se sentirait lui-même. L'intuition intellectuelle posée par Fichte à l'origine de toute réalité, selon Portier, serait donc *sentiment de soi*. Cette auto-affection serait à l'origine de la scission survenue au sein du moi entre sujet et objet. Conformément aux explications fournies par Fichte aux § 5-8 de la *Grundlage*, le sentiment se rapporte à la fois au moi et au non-moi. Le sentiment tient le milieu entre l'activité et la passivité, dont il constitue la synthèse. Il est actif, puisque c'est toujours le moi qui sent. À cet égard, le sentiment correspond à une activité du moi et s'y rapporte. Mais il est également passif, parce que, dans le sentiment, le moi n'est pas libre de sentir ou non ce qu'il sent. Comme l'écrit Fichte : « Une contrainte est présente³ », et, à cet égard, le sentiment se voit rapporté à l'objet. Cette impression de contrainte, d'étrangeté du moi face à lui-même dans le sentiment, explique Portier, vient selon Fichte du fait que l'activité réflexive par laquelle le moi originaire s'affecte lui-même précède nécessairement la scission du moi en sujet et en objet dont elle conditionne la possibilité, et que cette activité est en tant que telle nécessairement inconsciente. Dans le sentiment, le moi se perçoit alors comme agissant — comme « sentant » —, mais sans avoir conscience de l'absolue autonomie de cette activité, qu'il vit comme lui étant imposée. Il pose alors l'origine de son activité hors de soi, = non-moi. C'est en ce sens que Portier, dans sa thèse, pouvait affirmer que ce qu'il appelle l'*auto-affection sentimentale* constitue

1. Professeur émérite de l'Université de Nantes, spécialiste de la pensée de Hegel.

2. L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2005. Ce premier ouvrage de S. Portier correspond à la thèse qu'il a soutenue en mars 2005.

3. Fichte, *Grundlage*, SW, I, p. 289/GA, I, 2, p. 419/tr. Philonenko, p. 152.

chez Fichte « une synthèse du sujet et de l'objet » qui doit nous conduire à « rejeter les conceptions réalistes du monde⁴ », c'est-à-dire les conceptions du monde selon lesquelles notre perception de la réalité matérielle doit être expliquée par un objet transcendant l'appareil cognitif — traditionnellement appelé *chose en soi*. Bien loin d'être une illusion que la doctrine de la science aurait pour but d'élucider et de dénoncer, comme l'affirme Philonenko, l'absoluité du moi posée par Fichte au § 1 de la *Grundlage*, selon Portier, serait le principe premier à partir duquel Fichte, dans la suite du texte, chercherait à expliquer comment une altérité est possible pour le moi.

Ce sont essentiellement ces conclusions, enrichies de nouvelles considérations, que Portier, dans son dernier ouvrage, présente à nouveau selon une approche qui se veut « pédagogique (33) » et la moins « technique (33) » possible. Je me contente ici de résumer la partie des explications de Portier qui m'apparaît la plus originale et la plus importante : celle qui vise à redéfinir le projet fichtéen en le comprenant comme une tentative de résoudre le problème philosophique caractéristique de la pensée moderne débutant avec Descartes⁵.

Dans la doctrine de la science, Fichte s'interroge concernant le rapport qui lie le moi au non-moi. Ce dernier existe-t-il vraiment indépendamment du premier ? Ne s'agit-il pas plutôt d'une simple représentation engendrée par le moi lui-même et à laquelle ne correspond aucune réalité *en soi* ? Voilà les questions soulevées — et, si l'on en croit Fichte, résolues scientifiquement — dans la doctrine de la science. Mais pourquoi ce questionnement ? « N'est-il pas évident que le "Non-Moi", c'est-à-dire *tout ce que le Moi n'est pas en lui-même*, ne saurait provenir de ce Moi, auquel il est pourtant lié ? (13) » Comment en arrive-t-on à mettre en doute l'autonomie du non-moi par rapport au moi, autonomie qui semble n'être jamais remise en cause dans la vie courante ? C'est à cette question concernant l'origine de l'investigation fichtéenne que Portier commence par répondre afin de clarifier ce qui est en jeu dans la doctrine de la science.

Il le fait en replaçant cette investigation dans le cadre de la pensée moderne débutant avec Descartes, dont Fichte était un grand lecteur. En dernière analyse, le problème avec lequel Fichte se trouve aux prises dans la doctrine de la science est celui qui se trouve déjà soulevé dans les *Méditations métaphysiques*. Nous ne doutons nullement, la plupart du temps, du fait que le monde empirique existe et qu'il soit tel que nous nous le représentons au moyen des sens et de ce que Descartes appelle la *lumière naturelle*⁶. Néanmoins, remarque Descartes, l'expérience la plus commune, si nous y

4. Portier, 2005, 4^e de couv.

5. Je me concentre ainsi uniquement sur la première partie de l'ouvrage, laissant de côté — en raison de contraintes strictement matérielles (manque d'espace) — la deuxième et la troisième, qui abordent respectivement le rapport entre la pensée fichtéenne et la phénoménologie de type husserlien (95-106), ainsi que la pensée différentielle de Maimon d'une part (107-120), et les implications pratiques de l'idéalisme fichtéen tel que le comprend Portier, d'autre part (121-143).

6. En termes kantians : *a priori*.

sommes attentifs, nous offre une multitude d'occasions de réaliser que nous ne disposons d'aucun *savoir* à ce sujet (21). Les illusions des sens, les expériences du rêve et de la folie, les erreurs de jugement que nous commettons sans cesse, ainsi que les hypothèses les plus communes concernant l'origine de l'univers, nous conduisent à reconnaître que la réalité empirique n'est rien de plus que la réalité telle que nous la *pensons* ou telle que nous nous la *représentons*, ce qui ne garantit rien quant à l'objectivité de cette représentation, c'est-à-dire quant à la question de savoir si cette représentation est celle d'un objet effectif, existant indépendamment de celle-ci. Au fond, note Descartes, c'est avant tout *moi-même* que je connais à travers ma représentation du monde : je sais que je me représente les choses de cette façon, mais j'ignore tout des choses elles-mêmes, pour peu qu'il y ait quelque chose de tel. Et c'est dans ce constat que prend naissance l'enquête proprement moderne, qui vise à déterminer si et dans quelle mesure ce qui constitue *ma* représentation de la réalité doit être considéré objectif.

À ce sujet, Descartes conclut comme on le sait que le point de vue solipsiste peut être dépassé dans la mesure où je parviens à me persuader que Dieu, conçu comme principe de perfection absolu, constitue nécessairement le fondement de mon existence. Cela étant établi, juge Descartes, l'objectivité de la représentation empirique l'est également, parce que la perfection de mon origine implique nécessairement la validité des représentations qui s'imposent à moi par nature (26).

Cependant, explique fort judicieusement Portier, chez Descartes déjà, et encore plus clairement chez les philosophes rationalistes qui s'en inspirent, l'objectivité de la représentation empirique dont Dieu constitue le garant ne doit pas être comprise en termes de correspondance à une réalité indépendante de *toute* représentation. Dieu, chez Descartes, vient simplement garantir la « consistance » et la « constance (26) » de ce que je tiens pour vrai chaque fois que je le pense. Le problème soulevé par Descartes n'est pas de savoir si, à tel arbre que je vois dans la rue et que je pense comme existant, correspond un arbre identique indépendamment de *toute* pensée. Descartes est conscient que cet arbre tel que je le pense ne peut être tel que je le pense indépendamment de toute pensée — soutenir l'inverse, c'est vouloir la contradiction même. Mais la question de Descartes est plutôt de savoir si cet arbre que je perçois existerait également tel que je le perçois pour d'éventuels êtres intelligents indépendants de moi, et s'il continue d'exister tel que je le perçois lorsqu'aucune intelligence finie n'y porte attention. Et c'est là que Dieu intervient, en tant que suprême intelligence organisatrice se trouvant au principe de l'harmonie des diverses intelligences individuelles, et capable d'appréhender par sa faculté de connaître infinie la totalité de la création de manière ininterrompue. Que tel arbre existe objectivement ou indépendamment de moi voudrait donc simplement dire, pour Descartes, premièrement que toute intelligence possible dans des circonstances semblables ferait l'expérience de cet arbre de la même façon que moi ;

et deuxièmement, que dans l'éventualité où aucune intelligence finie ne le percevrait, il continuerait néanmoins d'exister de la même façon du point de vue de l'intelligence divine. Dieu est déjà chez Descartes ce qu'il deviendra encore plus clairement chez Leibniz et chez Berkeley, à savoir « un certain « Non-Moi », pensé comme Moi transcendant, extérieur et supérieur au « Moi fini », qui est censé garantir la stabilité, l'ordre et la cohérence de nos diverses perceptions, et qui *coordonne* les perceptions des esprits, de façon à ce qu'existe un monde commun (28).

Et c'est à partir de cette compréhension du cartésianisme et du rationalisme moderne, souligne Portier, qu'il convient de lire Kant. La chose en soi, chez Kant, n'est rien de plus que l'objet de l'intuition intellectuelle, qui pour ce dernier constitue clairement la prérogative de l'être divin. Par conséquent, lorsque Kant déclare que nous ne connaissons pas, à travers l'expérience empirique (c'est-à-dire à travers la sensibilité et l'entendement), la réalité telle qu'elle est en soi, mais seulement la manière dont elle nous apparaît, il n'affirme pas de la sorte l'existence d'une ou plusieurs substances indépendantes de *toute* intelligence possible, ce qui contredirait radicalement les résultats de l'*Esthétique* et de l'*Analytique transcendantale*. Mais il affirme simplement par là qu'il nous est impossible, en tant qu'il échappe à l'empirie constituant notre domaine de connaissance propre, de déterminer scientifiquement ce que doit être le principe infini ou divin qui se phénoménalise dans l'expérience. On ne saurait déterminer, par exemple, si ce principe doit nécessairement faire en sorte que toute intelligence possible intuitionne la réalité *comme nous, êtres humains*, l'intuitionnons. Voilà sur quoi repose — du moins en « grande partie (53) » — la distinction kantienne entre phénomène et chose en soi, selon Portier. Une lecture d'une grande ingéniosité qui, il faut l'espérer, attirera l'attention des spécialistes et portera ses fruits dans le milieu des études kantienne. « C'est seulement parce que *rien ne prouve* que des modes d'intuition autres que les nôtres n'existent pas, écrit Portier, que nous devons [selon Kant] accepter l'idée de leur existence (53) », et par le fait même l'idée que les choses en soi sont possiblement distinctes de nos représentations. Il n'y a peut-être pas d'harmonie préétablie entre *toutes* les intelligences; rien ne garantit que le principe de l'intuition sensible ne puisse pas se phénoménaliser différemment d'une intelligence à l'autre (par exemple chez une éventuelle intelligence extra-terrestre): c'est là la signification profonde de la doctrine kantienne de la chose en soi.

Et c'est seulement à la lumière de cette lecture de Kant, estime Portier, que le projet et le procédé fichtéens peuvent à leur tour devenir compréhensibles. Fichte, dans la *Grundlage*, commence (§ 1-2) par poser, à titre de condition de possibilité de toute expérience possible, c'est-à-dire de toute *phénoménalisation* possible, le rapport sujet-objet. Pour toute manifestation donnée, il faut supposer un moi qui se pose lui-même comme le sujet auquel un objet différent de lui-même (= non-moi donc) se manifeste. Puis, dans la suite du texte, Fichte entreprend de démontrer que la réalité phénoménale,

telle qu'elle se présente à nous êtres humains (c'est-à-dire essentiellement selon les formes de l'intuition sensible que sont l'espace et le temps, et selon la table des catégories établie par Kant), peut être déduite entièrement *a priori* à titre de condition de possibilité du rapport sujet-objet. Autrement dit, Fichte cherche à démontrer que la réalité phénoménale telle que nous la vivons correspond à la seule réalité phénoménale pensable, et donc envisageable pour nous. D'où la prétention fichtéenne à en finir avec la distinction établie par Kant entre les phénomènes et les choses en soi.

Fichte [écrit Portier] rejette [...] la dimension *anthropométrique* de la position kantienne, et considère que les catégories qui rendent possible notre expérience ne sont nullement contingentes, que ce soit dans leur nature ou dans leur nombre. La tâche qui s'impose tout d'abord à Fichte est donc de déduire *a priori* l'ensemble ordonné de ce que Kant nomme les *Postulats de la pensée empirique* (59).

Et c'est dans le cadre de cette déduction que Fichte, selon Portier, en arrive notamment à la conclusion que le rapport sujet-objet, le rapport du moi à un non-moi, n'est pensable que par le biais d'un sentiment résultant de l'auto-affection du moi. Dès lors, tout sujet possible serait lié à son objet sur le mode de la sensibilité : l'intuition de type sensible, contrairement à ce que supposait Kant, ne pourrait en aucun cas constituer une spécificité humaine, mais serait caractéristique de toute conscience de soi possible. Cette conclusion apparaît cohérente par rapport à l'entreprise fichtéenne comprise comme projet d'établir *a priori* l'harmonie préétablie de toutes les intelligences possibles et, par là, l'objectivité ou la non-contingence absolue de l'expérience empirique humaine.

En terminant, même si Portier n'a peut-être pas pleinement su tenir l'improbable pari qu'il s'était proposé⁷ — présenter les enjeux de l'investigation fichtéenne de manière accessible au grand public! —, le jeu en valait la chandelle, et l'effort mérite d'être salué. Un effort d'autant plus apprécié qu'il est mis au service d'une interprétation résolument idéaliste de Fichte qu'il est grand temps d'opposer, en France, aux nombreux commentateurs souhaitant voir dans la doctrine de la science une philosophie de la finitude et de l'insuffisance humaines⁸.

MANUEL ROY

Humboldt Universität zu Berlin

7. À partir du deuxième chapitre de la première partie, en effet, les explications de Portier deviennent en grande partie, comme il le reconnaît lui-même, trop « techniques (33) » pour être comprises des lecteurs qui n'ont pas une connaissance précise de l'œuvre de Fichte.

8. Malgré le fait que son interprétation, à bien des égards, témoigne d'une indépendance d'esprit des plus méritoires, Portier n'échappe toutefois malheureusement pas complètement à cette lecture. Pour des raisons difficiles à cerner et d'une manière peu compatible avec sa lecture idéaliste, il fait par exemple culminer le savoir de soi du sujet fichtéen dans la prise de conscience de son insuffisance et de son insatisfaction à l'égard de soi-même et, par là, dans la croyance irrationnelle en un Dieu absolument transcendant dont dépend son salut. Ou du moins : il laisse la porte ouverte à cette interprétation, ce qui à mon avis est déjà trop lui concéder (150).

Philosophiques

philosophiques

Dietrich de Freiberg, *Oeuvres choisies I. Substances, quidités et accidents. Traité des accidents. Traité des quidités des étants.* Textes latins traduits et annotés par Catherine König-Pralong avec la collaboration de Ruedi Imbach. Introduction de Kurt Flasch, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2008, 224 p.

David Piché

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007469ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007469ar>

[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

Piché, D. (2011). Compte rendu de [Dietrich de Freiberg, *Oeuvres choisies I. Substances, quidités et accidents. Traité des accidents. Traité des quidités des étants.* Textes latins traduits et annotés par Catherine König-Pralong avec la collaboration de Ruedi Imbach. Introduction de Kurt Flasch, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2008, 224 p.] *Philosophiques*, 38 (2), 612-614. <https://doi.org/10.7202/1007469ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2011

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/>

Dietrich de Freiberg, *Œuvres choisies I. Substances, quidités et accidents. Traité des accidents. Traité des quidités des étants*. Textes latins traduits et annotés par Catherine König-Pralong avec la collaboration de Ruedi Imbach. Introduction de Kurt Flasch, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2008, 224 p.

Ce premier d'une série de quatre tomes consacrée à la traduction française des œuvres de Dietrich de Freiberg est plus que bienvenu, tant il est vrai que nous sommes en présence de l'une des figures les plus singulières de la pensée médiévale. Ce dominicain allemand, qui fut maître en théologie à Paris en 1296-1297, est demeuré jusqu'à maintenant relativement inconnu du lectorat philosophique francophone, alors que l'édition critique de ses œuvres complètes, sous la direction de Kurt Flasch, qui signe l'introduction au présent volume, a été achevée au mitan des années 1980. Le temps est donc venu de prendre la mesure de sa contribution aux spéculations fondamentales qui animent l'histoire de la philosophie, notamment en ontologie, domaine dont relèvent les deux traités complémentaires que traduit ici Catherine König-Pralong (avec la collaboration de Ruedi Imbach) et qui portent respectivement sur les concepts d'accident et de quidité (les traducteurs ont tenu à demeurer fidèle à la graphie médiévale latine (*quiditas*), plutôt que de s'en tenir à l'orthographe usuelle du terme: « quiddité »).

La question de fond qui traverse les deux opuscules du maître allemand est celle de la séparabilité de l'accident au regard de la substance; elle consiste à se demander si un accident peut exister ou être maintenu dans l'être sans sujet, c'est-à-dire sans être inhérent à une substance. Répondre à cette question exige d'opérer un travail de clarification conceptuelle à l'endroit des notions corrélatives de substance et d'accident, un labeur auquel Dietrich s'emploie et qui le conduit à repenser de manière radicale les catégories traditionnelles de l'ontologie péripatéticienne, à l'encontre d'une certaine manière commune de présenter les choses que les théoriciens du XIII^e siècle avaient imposée — de Bonaventure à Henri de Gand, en passant par Thomas d'Aquin et Gilles de Rome. Afin d'offrir un soubassement ontologique au dogme de la transsubstantiation, ceux-ci avaient unanimement soutenu qu'en vertu de la puissance divine surnaturelle, les accidents des espèces eucharistiques subsistent alors même que leurs substances, à savoir le pain et le vin, n'existent plus, ceux-ci ayant été transsubstantiés en corps et sang du Christ. Dietrich ne fait jamais explicitement référence à l'eucharistie, mais son propos, quoique substantiellement ontologique, est clairement marqué du sceau de cet enjeu de nature théologique.

S'inscrivant en faux contre la position commune en faveur de laquelle ont argumenté les théologiens susmentionnés, Dietrich répond par la négative à la question posée: à son avis, aucune puissance, fût-elle surnaturelle, ne peut faire en sorte qu'un accident existe sans sujet. Cette réponse découle

de la conception très précise que Dietrich se fait de la substance et de l'accident (je me contente ici de dégager le motif central d'une trame discursive très complexe) : la première est l'étant qui, en vertu de la quiddité qu'il possède, existe par soi, détient une véritable unité et peut être défini ; le second est l'étant qui ne possède pas une telle quiddité et qui, par conséquent, ne peut exister qu'en vertu de la substance qui lui procure son essentialité ; un tel étant, l'accident, n'a donc pas d'unité véritable, ni de définition propre, mais tire son être et sa définition de la substance dont il est une disposition. En usant du lexique qu'emploie Dietrich, il convient de dire que la substance se « quidifie » elle-même, c'est-à-dire qu'elle comporte en elle-même son propre principe essentiel d'existence par soi, tandis que l'accident est « quidifié » par la substance, c'est-à-dire qu'il n'a d'être que par l'essence que lui procure la substance. Le *Traité des quiddités des étants* donne à Dietrich l'occasion d'approfondir la notion de quiddité. S'appuyant essentiellement sur la lecture averroïste du livre VII de la *Métaphysique* d'Aristote, Dietrich identifie la quiddité avec la forme substantielle, autrement dit le principe intrinsèque d'existence en acte d'une substance, prenant le contre-pied de la lecture avicennienne du même livre, à laquelle Thomas d'Aquin, entre autres, avait souscrit, selon laquelle, dans le cas de la substance composée, la quiddité embrasse à la fois la forme et la matière commune.

Dans l'optique ontologique qui est celle de notre maître, l'impossibilité qu'un accident existe indépendamment d'une substance est donc fondée sur le principe de non-contradiction. En effet, il est contradictoire de penser que peut exister par soi, de manière indépendante, ce qui est intrinsèquement dépourvu du principe essentiel en vertu duquel un étant existe par soi, de manière indépendante. Et puisque, selon Dietrich (et bien d'autres penseurs médiévaux), il est impossible, même pour Dieu, de réaliser le contradictoire, l'accident ne peut absolument pas exister sans sujet.

Le dominicain allemand pense que si ses adversaires ont pu défendre une telle possibilité, c'est qu'ils ont dénaturé l'accident, qu'ils l'ont « cho-sifié », qu'ils l'ont pourvu d'une essence de plein droit, abolissant ainsi la différence ontologique qui sépare la substance de l'accident. Selon Dietrich, un tel effacement de la ligne de partage entre substance et accident conduit à la ruine de l'étude philosophique et scientifique des choses de la nature. À propos de ce dernier aspect, le Dominicain dénonce avec vigueur les intrusions indues de la religion dans les matières proprement philosophiques : il juge qu'il est illégitime et néfaste, à la fois pour la théologie et la philosophie, d'ériger une opinion théologique en article de foi, comme le font, selon lui, ses adversaires, alors que ni les textes sacrés, ni ce qui en découle logiquement, ni un jugement de l'autorité pontificale, ne viennent appuyer une telle « sacralisation » de ladite opinion. Sur le plan proprement épistémologique, c'est bien là l'erreur que commettent les tenants de la position commune, qui étaient la thèse de la séparabilité de l'accident par un argumentaire composite où l'invocation du miracle vient prendre le relai des raisons phi-

losophiques lorsque ces dernières s'avèrent impuissantes à contrer les objections qui leur sont adressées.

Ce sont là, en un résumé sans doute trop sommaire, eu égard à la richesse de la pensée de Dietrich de Freiberg, les principaux éléments doctrinaux que contiennent les deux traités dont on nous offre la traduction française.

L'introduction que Kurt Flasch a rédigée contient tout ce que doit contenir un bon exposé qui entend introduire à des œuvres relevant de la scolastique médiévale : des informations de nature historique ; une présentation synthétique des idées clefs qui composent les textes traduits ; l'identification des enjeux théoriques que ceux-ci véhiculent (en l'occurrence, le débat entourant l'ontologie de la transsubstantiation) ; la mise au jour des textes-sources qui forment l'arrière-plan herméneutique des œuvres traduites (en l'occurrence, un complexe textuel principalement constitué des *Seconds Analytiques* I, 4 et des livres IV et VII de la *Métaphysique* d'Aristote). On regrette toutefois que l'auteur ait d'emblée brouillé la distinction entre propriété et accident, alors qu'une partie importante du *Traité des accidents* consiste précisément à distinguer entre, d'une part, les propriétés et « passions » par soi d'une chose (par exemple, la capacité de rire pour l'homme ou le fait d'être pair ou impair pour le nombre) et, d'autre part, les accidents proprement dits, qui sont les dispositions des choses naturelles (par exemple, telle quantité ou telle qualité qui caractérise une substance).

Quant à la traduction qu'ont réalisée Catherine König-Pralong et Ruedi Imbach (en nous procurant le texte latin en vis-à-vis, ce qui est une excellente idée), elle se signale par sa clarté, sa précision et sa cohérence. En outre, on apprécie que les traducteurs aient fourni en notes de bas de page les références complètes des œuvres des auteurs du passé que cite Dietrich et de celles des interlocuteurs scolastiques qu'il prend à partie. En revanche, étant donné la densité et la difficulté qui caractérisent la conceptualité du maître allemand (a fortiori pour un lectorat qui n'est pas spécialiste de philosophie médiévale), on aurait souhaité que cette traduction soit munie d'un appareil de notes explicatives qui auraient donné aux lecteurs quelques clefs pour mieux comprendre les principaux concepts et formules théoriques à l'aide desquels Dietrich articule sa pensée.

Cela étant dit, l'essentiel demeure : mettre à la disposition des lecteurs francophones des textes hautement importants pour quiconque s'intéresse à l'ontologie fondamentale. On ne peut qu'être reconnaissant pour la rigueur avec laquelle les traducteurs ont accompli cette tâche. C'est avec impatience que nous attendons les trois prochains volumes de traduction en langue française d'œuvres choisies de Dietrich de Freiberg.

DAVID PICHÉ

Université de Montréal

Philosophiques

philosophiques

Bas C. van Fraassen, *Scientific Representation : Paradoxes of Perspective*, Oxford University Press, Clarendon Press, 2008, 408 + xiv p.

Jean-Claude Simard

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007470ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007470ar>

[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

Simard, J.-C. (2011). Compte rendu de [Bas C. van Fraassen, *Scientific Representation : Paradoxes of Perspective*, Oxford University Press, Clarendon Press, 2008, 408 + xiv p.] *Philosophiques*, 38 (2), 615–619.
<https://doi.org/10.7202/1007470ar>

Bas C. van Fraassen, *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*, Oxford University Press, Clarendon Press, 2008, 408 + xiv p.

En 1980, le petit monde de la philosophie des sciences était ébranlé par la parution d'un ouvrage aux dimensions réduites : *The Scientific Image*. La posture antiréaliste de l'auteur prenait à rebours nombre de positions usuelles. De plus, il y défendait l'idée d'« adéquation empirique », laquelle a fait fortune et est en quelque sorte devenue, depuis, sa marque de commerce. Ce nouvel ouvrage, qui paraît presque trente ans plus tard, développe un nouveau concept, la représentation scientifique du titre, peut-être appelé, lui aussi, à un grand avenir. Essayons de voir pourquoi.

L'ouvrage comprend treize chapitres, regroupés en quatre sections de longueur variable, elles-mêmes suivies de quatre appendices précisant des aspects des chapitres I, VI, VII et XIII. Le tout est précédé d'une brève introduction. La première section (« Representation », chap. I-III, 11-88¹) s'interroge sur ce qu'est la représentation, tant en art qu'en science. Van Fraassen y voit une notion primitive et non réductible (7). La deuxième (« Windows, Engines, and Measurement », chap. IV-VII, 91-185) aborde la question de la mesure, vue comme une forme de représentation, et soulève le problème de la coordination, que nous examinerons tout à l'heure. La troisième (« Structure and Perspective », chap. VIII-XI, 189-261) passe en revue l'évolution du structuralisme chez les philosophes antérieurs. Van Fraassen y propose sa propre version de cette approche, qu'il baptise structuralisme empiriste. La quatrième (« Appearance and Reality », chap. XII-XIII, 269-308), enfin, analyse les critères de base à partir desquels on peut juger la science moderne. Curieusement, l'ouvrage se termine sans véritable conclusion.

Comme il est illusoire de penser rendre justice, en quelques pages, à un travail aussi riche que dense et subtil, nous opterons ici pour une présentation thématique plutôt que séquentielle.

On le sait, on ne peut interpréter correctement la mécanique quantique (dorénavant MQ) à moins de disposer d'une théorie de la mesure. Habituellement, les philosophes développent une telle théorie exclusivement aux fins de compréhension de la MQ. Telle n'est pas l'approche retenue par van Fraassen, bien au contraire. L'une des grandes originalités de cet ouvrage consiste en effet à proposer une réflexion générale sur les instruments de mesure, entendus en un sens très large. Est « instrument de mesure » tout ce qui permet d'obtenir une *représentation* de l'objet scientifique : modélisations, graphes, cartes, simulations informatiques, appareils de mesure, d'observation (van Fraassen analyse longuement le rôle du microscope optique : 99-111), etc. L'auteur développe ainsi, fait rare chez les philosophes des

1. Les chiffres arabes entre parenthèses, sans autre indication, renvoient à la pagination de l'ouvrage.

sciences, une philosophie de la technologie, engendrant dans la foulée une théorie générale de la mesure (147-156), laquelle permet à son tour d'asseoir solidement les analyses subséquentes sur la fonction de la science. C'est d'ailleurs pourquoi toute la première partie de l'ouvrage cherche à cerner, le plus précisément possible, le concept de représentation.

En l'occurrence, il faut cependant faire preuve de prudence. Rorty, déjà, dénonçait ces notions dévoyées de représentation, grâce auxquelles on prétend simplement tendre un miroir à la nature². Aussi van Fraassen écarte-t-il soigneusement ces théories mimétiques de l'image. Pour lui, les représentations scientifiques, celles que nous procurent les divers instruments à notre disposition, ne constituent pas des « fenêtres sur le monde³ », mais des phénomènes inédits, engendrés par des « appareils créateurs » (100-101). Ce sont, dit van Fraassen, des « hallucinations publiques », dont l'arc-en-ciel constitue l'exemple par excellence⁴. C'est pourquoi, renvoyant à la formule caustique de Clausewitz sur la guerre comme continuation de la politique par d'autres moyens, van Fraassen appelle plaisamment sa position, la « doctrine Clausewitz de l'expérimentation », celle-ci étant, dit-il, « la continuation de la construction théorique par d'autres moyens » (112).

Avant de poursuivre, il faut toucher un mot de la notion d'« apparence », cruciale pour la nouvelle position de Van Fraassen, mais à laquelle il donne ici une signification éloignée du sens philosophique habituel. Selon lui, la tripartition réalité-phénomène-apparence a présidé à la naissance de la science moderne, qui a souvent cherché des manières de dériver les apparences des phénomènes. Ainsi, usant de la cinématique et de l'optique, Copernic montre bien comment les mouvements rétrogrades des planètes constituent une simple apparence, explicable par la trajectoire réelle des astres par rapport à la Terre et au Soleil (286-288). Galilée (*Il Saggiatore*, 1623) et Locke reprendront cette distinction, entre autres sous la forme de la célèbre opposition entre qualités primaires et secondaires. Quant à Descartes, il la transposera dans le domaine des rapports matière-esprit, donnant naissance au fameux « problème de l'existence du monde extérieur ». Dans le quatrième et dernier appendice de son ouvrage, « Retreat (?) from *The Scientific Image* », van Fraassen regrette de ne pas avoir considéré plus tôt cette antithèse : « [...] à l'époque [en 1980], je ne distinguais pas clairement les phénomènes des apparences » (317)⁵. Il ne s'agit donc plus, pour la

2. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1979.

3. Un idéal cependant revendiqué, notons-le en passant, par les artistes de la Renaissance, dont van Fraassen analyse longuement le travail (section 1, chap. III, 59 sq). Ils se faisaient fort d'y parvenir grâce à l'utilisation du système perspectif, plus précisément grâce aux points de fuite, à la ligne d'horizon et, surtout, au point de vue centralisé représentant le spectateur potentiel.

4. Il est étonnant que van Fraassen ne réfère pas ici à la célèbre thèse de Taine, selon laquelle la perception se ramène à une « hallucination vraie ».

5. Toutes les traductions utilisées dans cette recension sont les nôtres.

science, de « sauver les phénomènes », selon la célèbre expression platonicienne⁶, mais d'analyser les apparences. En d'autres termes, le phénomène, c'est l'entité potentiellement observable, qu'il s'agisse d'un objet, d'un événement ou d'un processus (8, 307), tandis que l'apparence, c'est plutôt le résultat de la mesure (284), le phénomène en situation d'observation (289).

La science vise donc, dans la mesure du possible, à dériver l'apparence du phénomène, soit. C'est ainsi qu'elle est née, au xvi^e siècle. Mais est-ce toujours nécessaire pour que l'on puisse parler d'une théorie scientifique complète ? Pour l'auteur, non. Les développements modernes de la physique, en particulier ceux de la MQ, ont parfois réussi à contourner avec succès cette contrainte. Autrement dit, une compréhension juste de la dérivation de l'apparence à partir de la réalité théorique, soit sous forme déterministe, soit sous forme stochastique, ne constitue pas un critère de complétude pour une théorie scientifique (299 *sq.*). Que se passe-t-il au moment de la réduction du paquet d'ondes ? Bien que les recherches récentes sur la décohérence quantique éclairent certains aspects du processus, elles ne solutionnent pas le problème (396, n. 21), de sorte que personne ne le sait vraiment. Pourtant, d'un point de vue pragmatique, le structuralisme empiriste ne se formalise aucunement de cette lacune, dont il s'accommode même très bien. En effet, l'adéquation empirique exige seulement que les apparences soient correctement agencées (« *embedded* ») dans les modèles théoriques⁷. Il faut donc parfois faire un pas en arrière et, dans les termes de van Fraassen, écarter, lorsque nécessaire, le « critère de l'Apparence issue de la Réalité », qui ne doit pas devenir une contrainte inhérente à toute théorie physique (308).

Qu'on en maintienne ou non l'exigence, cette matrice à trois niveaux constitue l'un des aspects importants du nouveau structuralisme empiriste (chap. XI, 237-261), appelé à remplacer, pour van Fraassen, l'empirisme constructif de ses débuts. Mais ce n'est pas le seul, et, avant de conclure cette brève recension, il vaut la peine de mettre en lumière un autre volet essentiel de la nouvelle position de l'auteur, qui témoigne de la subtilité de l'ouvrage.

Selon van Fraassen, les résultats de l'expérimentation produisent d'abord des données brutes, incluses dans des modèles empiriques (« *data models* »). Normalisés, ceux-ci mènent à leur tour à des modèles de surface (« *surface models* »), c'est-à-dire des séries affichant un « éventail continu de valeurs » (167). Enfin, ces modèles aplanis sont eux-mêmes enchâssés (« *embedded* ») dans des structures mathématiques. Or, pour l'approche

6. Van Fraassen l'avait reprise dans son article programmatique de 1976, « To save the Phenomena », *Journal of Philosophy*, 13 (1976), p. 623-632 (trad. fr. Guillaume Garetta, dans *Philosophie des sciences*, T. II, S. Laugier et P. Wagner (dir.), Paris, Vrin, 2004, p. 147-163), avant de la développer dans le chap. III de *Scientific Image*.

7. Nous aurons l'occasion de préciser tout à l'heure la façon dont l'auteur conçoit un tel agencement.

sémantique défendue par van Fraassen, une théorie scientifique constitue précisément une famille de modèles, c'est-à-dire de structures mathématiques. Ainsi, comme l'avaient bien compris Russell et Carnap, à qui n'auront manqué qu'une véritable attitude empiriste et une conception juste de la représentation (chap. IX-X, 213-235), nous n'avons accès qu'aux structures, c'est-à-dire aux relations entre les choses (238). Mais quelle est justement la relation exacte entre les données empiriques et le formalisme mathématique de la théorie? « *Comment une entité abstraite, telle une structure mathématique, peut-elle représenter quelque chose qui n'est pas abstrait, quelque chose dans la nature?* » (240; l'auteur souligne). Van Fraassen nomme ce problème, soulevé d'abord par Mach et repris ensuite par Poincaré, Schlick et Reichenbach, le problème de la coordination, et il y consacre un chapitre entier de l'ouvrage (chap. V, 115-139). Or sa réponse est fort originale. Une mesure, nous l'avons dit, entraîne une représentation. Et il se trouve que, selon lui, celle-ci n'a de sens que par le biais de son usage: « *Il n'y a pas de représentation, sauf au sens où certaines choses sont utilisées, réalisées ou conçues pour représenter certaines choses de telle ou telle manière* » (23; l'auteur souligne). Comme le tableau est conçu en fonction du point de vue d'un spectateur⁸, de même la mesure n'a de sens qu'en fonction d'une intention, exprimée dans un jugement utilisant des termes indexicaux (« *indexicals judgments*⁹ », 181-182). « Il faut identifier sa position dans l'espace logique de la théorie, au même titre que, sur une carte, on doit localiser l'indication "Vous êtes ici" » (261). En d'autres termes, et bien qu'il y prenne un sens différent, le perspectivisme est inévitable en science, tout comme en peinture. La mesure est un acte localisant une information (« *item* ») dans l'espace logique (165), et toute représentation scientifique est contextuelle. Par conséquent, la « mesure est perspectiviste » (176). Dans le cas contraire, on se retrouverait devant un « problème insoluble » (122). C'est pourquoi, dit van Fraassen, l'agent scientifique doit nécessairement se situer et accepter, du même souffle, l'existence du fameux cercle herméneutique (116), que l'on limite habituellement aux sciences humaines ou sociales¹⁰. Il faut en conséquence abandonner ce qu'Eddington appelait « le point de vue de personne en particulier », et accepter plutôt, selon le mot de

8. C'est l'une des conclusions de la longue analyse artistique menée par van Fraassen dans la première partie de son ouvrage.

9. Cette expression est cruciale dans l'économie de l'ouvrage. Malheureusement, il n'est guère facile de la rendre correctement dans la langue de Molière, ce dont témoigne un certain flottement dans la littérature. D'aucuns adoptent le terme de « déictiques » ou encore, expression plus générale, la notion d'« embrayeurs linguistiques ». Dans son monumental *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie* (Paris, PUF, 1999), Robert Nadeau recommande pour sa part, soit d'utiliser le néologisme « désignateurs de subjectivité », soit de démarquer directement l'anglais (« termes indexicaux »), solution que nous avons finalement retenue.

10. *The Scientific Image* abordait déjà la question du cercle herméneutique (chap. III, § 7, 56-59), mais dans un tout autre sens.

Weyl parlant des systèmes de coordonnées, «le résidu incontournable de l'anéantissement de l'ego» (71). Comment, dans ces conditions, ne pas tomber dans un subjectivisme pernicieux et garantir malgré tout l'objectivité scientifique ? Pour van Fraassen la réponse, sans doute inspirée de la phénoménologie husserlienne, s'impose d'emblée : pour parer à ce problème, la science doit rechercher l'«intersubjectivité maximale» (266).

Ajouté à la tripartition réalité-phénomène-apparence, ce perspectivisme pragmatique, si on peut l'appeler ainsi, constitue la clé de voûte de la nouvelle position de van Fraassen. Car l'usage, lié au contexte et exprimé dans des propositions utilisant des termes indexicaux, ajoute en quelque sorte une triple spécification à son structuralisme inédit.

Pour être complet, il faudrait encore parler de l'isomorphisme des sous-structures postulé par l'auteur, de l'analogie entre l'espace pictural et l'espace logique, du but qu'il assigne à la philosophie des sciences (non pas révéler les mystères de la nature ou la structure de la réalité, mais simplement comprendre le fonctionnement de la science en sa pratique : 239, 297), et de bien d'autres thèses que défend avec brio van Fraassen. Malheureusement, les limites sévères d'une simple recension ne le permettent pas. Espérons cependant que cela n'empêchera pas ceux et celles que préoccupe la réflexion sur les sciences de se procurer cet ouvrage ; sa richesse et son intérêt ne dépareront certes aucune bibliothèque. Car en passant de l'image scientifique (1980) à la représentation scientifique (2008), van Fraassen a encore affiné sa pensée, nuancé ses positions et affûté ses concepts. Pour notre plus grand plaisir.

JEAN-CLAUDE SIMARD

Charles Girard et Alice Le Goff, *La démocratie délibérative*.

Anthologie de textes fondamentaux, Paris, Hermann, 2010, 550 p.

Traditionnellement, la légitimité de la démocratie libérale repose sur des notions telles que la représentation, le suffrage universel et la neutralité de l'État. Sans nier l'importance de ces mécanismes, les théories délibératives situent la légitimité de la démocratie autre part : dans l'échange public de raisons portant sur le bien commun. Ce lieu d'échange doit rester ouvert à tous et garantir une égalité entre les participants. Le consensus auquel aspire la délibération permettra ainsi le choix raisonné et collectif d'une politique publique. La démocratie délibérative connaît aujourd'hui un important engouement auprès des philosophes et politologues. Même la littérature critique qu'elle a suscitée témoigne de sa pertinence, car peu d'auteurs disqualifient la théorie en bloc. Au contraire, les critiques sont majoritairement constructives, apportant les modifications théoriques nécessaires pour solidifier le paradigme. Car les problèmes rencontrés sont nombreux (conflits

Charles Girard et Alice Le Goff, *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010, 550 p.

Antoine Verret-Hamelin

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007471ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007471ar>

[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

Verret-Hamelin, A. (2011). Compte rendu de [Charles Girard et Alice Le Goff, *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010, 550 p.] *Philosophiques*, 38 (2), 619–623. <https://doi.org/10.7202/1007471ar>

Weyl parlant des systèmes de coordonnées, «le résidu incontournable de l'anéantissement de l'ego» (71). Comment, dans ces conditions, ne pas tomber dans un subjectivisme pernicieux et garantir malgré tout l'objectivité scientifique ? Pour van Fraassen la réponse, sans doute inspirée de la phénoménologie husserlienne, s'impose d'emblée : pour parer à ce problème, la science doit rechercher l'«intersubjectivité maximale» (266).

Ajouté à la tripartition réalité-phénomène-apparence, ce perspectivisme pragmatique, si on peut l'appeler ainsi, constitue la clé de voûte de la nouvelle position de van Fraassen. Car l'usage, lié au contexte et exprimé dans des propositions utilisant des termes indexicaux, ajoute en quelque sorte une triple spécification à son structuralisme inédit.

Pour être complet, il faudrait encore parler de l'isomorphisme des sous-structures postulé par l'auteur, de l'analogie entre l'espace pictural et l'espace logique, du but qu'il assigne à la philosophie des sciences (non pas révéler les mystères de la nature ou la structure de la réalité, mais simplement comprendre le fonctionnement de la science en sa pratique : 239, 297), et de bien d'autres thèses que défend avec brio van Fraassen. Malheureusement, les limites sévères d'une simple recension ne le permettent pas. Espérons cependant que cela n'empêchera pas ceux et celles que préoccupe la réflexion sur les sciences de se procurer cet ouvrage ; sa richesse et son intérêt ne dépareront certes aucune bibliothèque. Car en passant de l'image scientifique (1980) à la représentation scientifique (2008), van Fraassen a encore affiné sa pensée, nuancé ses positions et affûté ses concepts. Pour notre plus grand plaisir.

JEAN-CLAUDE SIMARD

Charles Girard et Alice Le Goff, *La démocratie délibérative*.

Anthologie de textes fondamentaux, Paris, Hermann, 2010, 550 p.

Traditionnellement, la légitimité de la démocratie libérale repose sur des notions telles que la représentation, le suffrage universel et la neutralité de l'État. Sans nier l'importance de ces mécanismes, les théories délibératives situent la légitimité de la démocratie autre part : dans l'échange public de raisons portant sur le bien commun. Ce lieu d'échange doit rester ouvert à tous et garantir une égalité entre les participants. Le consensus auquel aspire la délibération permettra ainsi le choix raisonné et collectif d'une politique publique. La démocratie délibérative connaît aujourd'hui un important engouement auprès des philosophes et politologues. Même la littérature critique qu'elle a suscitée témoigne de sa pertinence, car peu d'auteurs disqualifient la théorie en bloc. Au contraire, les critiques sont majoritairement constructives, apportant les modifications théoriques nécessaires pour solidifier le paradigme. Car les problèmes rencontrés sont nombreux (conflits

profonds, médias de masse, risques de polarisation, institutionnalisation, etc.) tout autant que les points de vue adoptés pour les résoudre (psychologie sociale, théorie féministe, philosophie politique, droit constitutionnel, etc.).

Charles Girard et Alice Le Goff ont brillamment relevé le défi de rassembler cette diversité avec *La démocratie délibérative, anthologie de textes fondamentaux*, publié en 2010 aux éditions Hermann. Pour commencer, une riche introduction (101 pages) ouvre l'appétit du lecteur, que celui-ci soit néophyte ou déjà familier avec l'univers de la démocratie délibérative. Ensuite, neuf articles y sont présentés en ordre chronologique, allant de Jon Elster (1986) à Simone Chambers (2004), et la plupart des textes sont des traductions inédites réalisées par Girard et Le Goff. Il est toutefois décevant qu'un tel recueil ne contienne pas d'index. Par ailleurs, force est de saluer le choix éditorial des textes qui n'allait pas de soi, car les auteurs phares en théorie délibérative sont nombreux. En dehors des auteurs présents dans l'anthologie, nous pouvons évoquer Seyla Benhabib, Jane Mansbridge, Amy Gutmann et Dennis Thompson, Archon Fung, Bernard Manin, David Estlund et même Chantal Mouffe. Celle-ci oppose catégoriquement sa théorie agonistique à la théorie délibérative, mais au lieu d'une opposition stérile, les critiques de Mouffe devraient inspirer un réaménagement du modèle délibératif. C'est d'ailleurs la voie qu'a privilégiée Iris Marion Young, et cela explique la pertinence d'insérer son article « Communication et altérité » au sein de l'anthologie. Aucun texte de John Rawls ne se retrouve dans l'ouvrage, malgré sa grande influence sur les théories délibératives. Mais les éditeurs ont eu raison de préférer des écrits qui n'ont pas déjà été « largement commentés » (32) comme le sont les écrits de Rawls sur la raison publique, le primat de la justice sur le bien et le consensus par recoupement.

Les trois premiers articles de l'anthologie situent la conception délibérative de la démocratie par rapport aux théories politiques concurrentes. Dans « Le marché et le forum », Jon Elster (1986) s'oppose aux théories agrégatives. Il s'agit probablement de la plus importante opposition pour bien saisir la motivation des démocrates délibératifs. Suivant le modèle agrégatif, l'État se contente de mettre en balance les préférences individuelles, prises comme *données*, pour guider les politiques publiques. Les notions de compréhension mutuelle et de bien commun sont simplement abandonnées, et cela fait de l'action citoyenne une action purement privée. La démocratie délibérative essaie de contrecarrer ce caractère privatif tout en restant à l'intérieur du cadre libéral. Elster critique aussi les conceptions purement instrumentales du politique, principalement représentées par Tocqueville et Hannah Arendt. Ces théories estiment que la valeur primordiale de la démocratie se trouve dans l'effet éducatif de la participation politique. Elster ne repousse pas cet effet éducatif, mais soutient cependant que la valeur de l'espace public repose essentiellement sur la qualité des décisions collectives qui en découlent. Ensuite, dans « La souveraineté populaire comme procé-

ture », Habermas (1989) montre comment la sphère politique doit trouver le juste équilibre entre démocratie et libéralisme, entre socialisme et anarchisme, et finalement entre conservatisme et progressisme. Joshua Cohen (1989) vient couronner cette défense normative de l'idéal délibératif, car pour la première fois la démocratie délibérative est dessinée de façon explicite et exposée comme un modèle politique à part entière. Ce que Cohen récuse dans « Délibération et légitimité démocratique » est l'idée rawlsienne selon laquelle les principes délibératifs sont des principes *dérivés* d'un système équitable de coopération sociale. D'ailleurs, cet idéal proprement politique comporte plusieurs avantages, comme le montre Maeve Cooke (2000) avec ses « Cinq arguments en faveur de la démocratie délibérative ». Cooke soutient que l'effet éducatif pour les participants, la production d'une communauté, l'équité de la procédure ainsi que la qualité épistémique du résultat sont quatre arguments valables mais insuffisants. La théorie délibérative de la démocratie doit impérativement être en concordance avec la compréhension que nous avons de nous-mêmes, surtout en ce qui concerne notre croyance en l'autonomie de la raison humaine.

Nous pouvons donc mettre en relief le principal postulat de base de la démocratie délibérative : les participants au débat public sont suffisamment rationnels pour définir collectivement le bien commun. Les conceptions rawlsienne et habermassienne de l'espace public, qui ont largement influencé les travaux sur la démocratie délibérative, endossent un critère plutôt strict du « raisonnable ». Pour être admissible à la sphère délibérative, un propos doit être objectif, désintéressé, désincarné, général, minutieusement argumenté, etc. C'est pour faciliter l'atteinte du consensus que les normes communicationnelles de l'espace public sont décrites avec aussi peu de souplesse. Mais ce rationalisme n'a pas échappé à la critique, et la suite de l'anthologie rassemble quelques-unes des plus intéressantes réactions à cette rigidité de l'idéal délibératif.

Dans « Raison publique et pluralisme culturel », James Bohman (1995) examine en détail la question des conflits profonds. Il met en lumière que plusieurs sujets polémiques ne pourront faire l'objet de consensus et devront se contenter de compromis moraux. Pour sa part, Iris Marion Young (1996) critique l'équité apparente de la délibération dans « Communication et altérité ». L'argumentation neutre et principielle que valorise l'espace délibératif est une norme communicationnelle inhérente à un groupe historique spécifique, en l'occurrence les hommes blancs des classes économiques supérieures. Par conséquent, les rapports de forces inégaux à l'extérieur de la sphère publique sont reconduits au sein même de la délibération, à moins que l'on assouplisse les critères de la raison publique. Cass Sunstein (2000) consacre son article « Y a-t-il un risque à délibérer » au risque de polarisation qui guette toute discussion de groupe. Quand un groupe est relativement homogène, la délibération peut mener les participants à radicaliser leurs positions plutôt qu'à les interroger attentivement. Dans son article « À

huis clos», Simone Chambers (2004) s'attaque au problème du contexte non idéal des sociétés de masse. L'espace public est principalement caractérisé par des canaux monologiques empreints de mauvaise rhétorique. Par conséquent, Chambers examine la façon de valoriser de bonnes formes de rhétorique dans le débat public et se penche aussi sur les avantages du débat secret et fermé. Toutes ces critiques remettent donc en question le primat de la rationalité du débat public et la capacité des participants à atteindre équitablement un consensus sur le bien commun.

La réflexion normative et critique sur l'idéal délibératif est certainement stimulante et loin d'être achevée. Néanmoins, il est essentiel d'aborder la question de l'institutionnalisation du modèle délibératif, d'autant plus que des « expérimentations » délibératives ont déjà eu lieu, tels que les Jurés de citoyens en Grande-Bretagne et les Cellules de planification en Allemagne. Mais il nous faut rester prudents dans la mise en pratique du modèle délibératif, en particulier face au problème de la légitimité des mini-publics. Un mini-public est un forum délibératif composé de quelques dizaines ou centaines de citoyens, généralement sélectionnés de façon aléatoire. L'avantage de ces microcosmes délibératifs est de surmonter la difficulté d'échelle : une délibération peut difficilement être menée avec l'ensemble des citoyens d'un État-national. Au contraire, une délibération a de fortes chances d'être plus « rationnelle » si elle est menée auprès d'un nombre limité de participants. Avec un espace délibératif restreint, il devient possible de contrôler cet espace de façon à promouvoir une bonne délibération. Ce contrôle peut correspondre à l'arbitrage effectué par un modérateur, ou mieux encore, par la mise à disposition d'informations fiables et impartiales. Mais le prix à payer pour avoir une décision collective plus rationnelle est que cette décision sera moins démocratique, car jamais la société dans son ensemble n'a délégué son autorité à ce mini-public. Ainsi, plus la délibération d'un mini-public a d'effet sur les sphères décisionnelles, plus cet effet sera illégitime.

Bruce Ackerman et James Fishkin (2002) font preuve d'ingéniosité politique pour concevoir la mise en place du modèle délibératif. Ils développent l'idée d'une journée consacrée à la délibération pour précéder une élection nationale. Du point de vue éditorial, « La Journée de la délibération » est un excellent choix de texte pour représenter le courant institutionnel de la théorie délibérative. La raison en est que la proposition d'Ackerman et Fishkin est des plus audacieuses et ne souffre d'aucun déficit de légitimité puisqu'elle engage tous les citoyens. De plus, elle s'inspire partiellement des sondages délibératifs imaginés par Fishkin et plusieurs fois mis en pratique avec succès. Toutefois, cette solution se bute à deux importantes difficultés. D'abord, la proposition d'Ackerman et Fishkin doit faire face au problème géographique que les éditeurs nomment « ségrégation résidentielle » (444) : puisqu'au jour de la délibération les gens se réuniraient avec les membres de leur quartier, les groupes de discussion seraient relativement homogènes. Les individus sont souvent réunis par nationalité, par

groupe économique ou bien par profession. L'homogénéité d'un groupe de discussion est parfois nécessaire pour une démocratie, car cela permet à des groupes marginalisés de formuler leurs revendications. Mais comme l'a souligné Sunstein, cette homogénéité entraîne un risque de polarisation des points de vue. Dans le contexte d'une journée de la délibération, ce risque devient systémique.

Une difficulté encore plus grande révèle les limites de la proposition d'Ackerman et Fishkin : la journée de la délibération réduit fortement l'envergure de l'idéal délibératif en le confinant à une seule délibération ponctuelle, sans aucune considération pour la dimension délibérative de l'ensemble de l'univers politique. C'est précisément pour ne pas négliger l'ensemble du politique que Chambers essaie d'intégrer une dimension délibérative à l'intérieur des canaux monologiques dominants des sociétés contemporaines. C'est pour cette même raison que l'anthologie de Girard et Le Goff aurait gagné à présenter un dixième texte pour mieux représenter le courant « systémique » de la démocratie délibérative, car Chambers n'est pas la seule à s'être penchée sur la manière d'incorporer les principes délibératifs à l'ensemble du politique. L'idéal délibératif peut et doit se décliner de plusieurs façons, et la complémentarité des mécanismes démocratiques doit être repensée afin d'associer des principes délibératifs à d'autres processus non délibératifs. Cet agenda de recherche est ambitieux mais garde en ligne de mire le difficile point d'équilibre entre les réflexions normative et institutionnelle.

Il reste encore beaucoup de travail à accomplir pour les partisans de la démocratie délibérative. Mais au-delà des guerres d'école et des remaniements théoriques, les démocrates délibératifs cherchent à dynamiser le débat public et à contrecarrer le cynisme politique. Charles Girard et Alice Le Goff contribuent significativement à cet effort avec une anthologie substantielle et bien conçue.

ANTOINE VERRET-HAMELIN

Université Laval

Carl Stumpf, *Über die Grundsätze der Mathematik*. Herausgegeben von Wolfgang Ewen. Würzburg, Königshausen & Neumann 2008.

Ce livre est la première édition de la « Habilitationsschrift » écrite par Carl Stumpf (1848-1936) en 1870, sous la direction de Hermann Lotze, que son auteur avait décidé de ne pas publier. Bien que cette thèse fût soutenue à Göttingen, il n'est pas inconvenable de publier cette édition à Würzburg ; c'est là où Stumpf, étudiant en droit, a été décisivement influencé par Franz Brentano en 1866-1867 et a décidé de se tourner plutôt vers la philosophie. (Il est allé à Göttingen pour écrire sa thèse de doctorat et cette Habilitationsschrift sous la direction de Lotze parce que

**Carl Stumpf, *Über die Grundsätze der Mathematik*.
Herausgegeben von Wolfgang Ewen. Würzburg, Königshausen &
Neumann 2008**

Mark van Atten

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007472ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007472ar>

[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

van Atten, M. (2011). Compte rendu de [Carl Stumpf, *Über die Grundsätze der Mathematik*. Herausgegeben von Wolfgang Ewen. Würzburg, Königshausen & Neumann 2008]. *Philosophiques*, 38 (2), 623–626.
<https://doi.org/10.7202/1007472ar>

groupe économique ou bien par profession. L'homogénéité d'un groupe de discussion est parfois nécessaire pour une démocratie, car cela permet à des groupes marginalisés de formuler leurs revendications. Mais comme l'a souligné Sunstein, cette homogénéité entraîne un risque de polarisation des points de vue. Dans le contexte d'une journée de la délibération, ce risque devient systémique.

Une difficulté encore plus grande révèle les limites de la proposition d'Ackerman et Fishkin : la journée de la délibération réduit fortement l'envergure de l'idéal délibératif en le confinant à une seule délibération ponctuelle, sans aucune considération pour la dimension délibérative de l'ensemble de l'univers politique. C'est précisément pour ne pas négliger l'ensemble du politique que Chambers essaie d'intégrer une dimension délibérative à l'intérieur des canaux monologiques dominants des sociétés contemporaines. C'est pour cette même raison que l'anthologie de Girard et Le Goff aurait gagné à présenter un dixième texte pour mieux représenter le courant « systémique » de la démocratie délibérative, car Chambers n'est pas la seule à s'être penchée sur la manière d'incorporer les principes délibératifs à l'ensemble du politique. L'idéal délibératif peut et doit se décliner de plusieurs façons, et la complémentarité des mécanismes démocratiques doit être repensée afin d'associer des principes délibératifs à d'autres processus non délibératifs. Cet agenda de recherche est ambitieux mais garde en ligne de mire le difficile point d'équilibre entre les réflexions normative et institutionnelle.

Il reste encore beaucoup de travail à accomplir pour les partisans de la démocratie délibérative. Mais au-delà des guerres d'école et des remaniements théoriques, les démocrates délibératifs cherchent à dynamiser le débat public et à contrecarrer le cynisme politique. Charles Girard et Alice Le Goff contribuent significativement à cet effort avec une anthologie substantielle et bien conçue.

ANTOINE VERRET-HAMELIN

Université Laval

Carl Stumpf, *Über die Grundsätze der Mathematik*. Herausgegeben von Wolfgang Ewen. Würzburg, Königshausen & Neumann 2008.

Ce livre est la première édition de la « Habilitationsschrift » écrite par Carl Stumpf (1848-1936) en 1870, sous la direction de Hermann Lotze, que son auteur avait décidé de ne pas publier. Bien que cette thèse fût soutenue à Göttingen, il n'est pas inconvenable de publier cette édition à Würzburg ; c'est là où Stumpf, étudiant en droit, a été décisivement influencé par Franz Brentano en 1866-1867 et a décidé de se tourner plutôt vers la philosophie. (Il est allé à Göttingen pour écrire sa thèse de doctorat et cette Habilitationsschrift sous la direction de Lotze parce que

Brentano, à l'époque Privatdozent et non pas professeur, n'avait pas le droit de les diriger.)

La courte préface du rédacteur donne les détails philologiques du manuscrit original. Stumpf avait divisé les pages en deux parties, celle de droite étant réservée pour des notes et des petits dessins. Dans la présente édition, le rédacteur reproduit cette mise en page. À mon avis, il aurait été préférable de déplacer les additions marginales, qui sont peu nombreuses, dans des notes de bas de page, et d'insérer les dessins, également peu nombreux, dans le texte. De cette manière, on aurait évité, dans la plupart des pages, de forcer le texte dans une seule colonne à côté d'une colonne vide, ce qui aurait été plus agréable pour le lecteur, et plus efficace. Finalement, l'édition suit aussi la numérotation des pages du manuscrit par dépliant (« *Bogen* ») et page (« *Seite* ») dans le dépliant, sans ajouter une numérotation continue (par ex. « *Bogen* 3-1 » sans « p. 11 »).

Dans cette édition, quelques remarques sur la quatrième de couverture présentent la seule contextualisation historique et scientifique. Elle aurait mérité un développement sur plusieurs pages à l'intérieur. Le rédacteur a, également en 2008 et chez le même éditeur, publié une monographie intitulée *Carl Stumpf und Gottlob Frege*. Elle n'est mentionnée nulle part dans l'ouvrage en discussion ici; pourtant, elle en présente une contextualisation élaborée et utile. De plus, elle présente une comparaison entre Stumpf et Frege qui montre, entre autres, que Stumpf a anticipé la critique de Mill que Frege présentera en 1884 dans ses *Grundlagen der Arithmetik*¹. Dans ce qui suit, je me limite à une critique de l'argumentation dans le texte de Stumpf.

La question que Stumpf se propose de résoudre dans ce texte est la suivante: « Existe-t-il des savoirs d'importance scientifique qui, d'aucune manière, directe ou indirecte, sont fondés sur l'expérience — et s'il y en a, quelles sont ses sources? » (*Bogen*, 1-1). Stumpf se concentre sur le cas spécifique des mathématiques. Il argumente d'abord, contre Mill, que ni la géométrie, ni l'arithmétique, ni l'algèbre ne sont des sciences empiriques. Puis il argumente, contre Kant, que les mathématiques ne sont pas synthétiques a priori, non plus. Dans la deuxième partie du texte, Stumpf développe des explications de l'arithmétique, de l'algèbre et de la géométrie (euclidienne) comme savoirs analytiques. Il termine son texte avec quelques réflexions générales sur la nature des mathématiques et sur l'épistémologie.

La réfutation par Stumpf de la théorie des mathématiques de Mill comme science inductive est, sans surprise, convaincante. Par contre, son cas contre Kant est faible. Stumpf confronte l'idée de Kant selon laquelle les principes mathématiques (en arithmétique comme en géométrie) ne sont tirés que de l'intuition et non des concepts, avec sa propre thèse selon laquelle la seule manière d'obtenir des propositions générales à partir d'une

1. Pour cet aspect, voir aussi la critique de *Carl Stumpf und Gottlob Frege* par Edward Kanterian dans *Philosophical Investigations*, 34(3), 2011, p. 312-317.

intuition singulière est de les modifier encore et encore, et d'appliquer la technique de l'induction empirique aux résultats. Stumpf soutient qu'ainsi (Bogen 16-2), la théorie de Kant se réduit à la théorie inductive des mathématiques qu'il a déjà réfutée (c'est-à-dire, celle de Mill). Remarquons que Kant reconnaît bien qu'une image dessinée n'est qu'empirique, mais il affirme qu'elle peut néanmoins servir à exprimer un concept en toute généralité, si on tourne l'attention vers la procédure utilisée pour produire cette image (A713-714/B741-742). Il est remarquable que Stumpf ne souffle mot de cet élément-clé de la théorie kantienne, laissant par-là une grande lacune dans son argumentation. (Dans *Carl Stumpf und Gottlob Frege*, la section sur la critique que Stumpf propose de Kant n'entre pas dans cet aspect.)

Dans ses arguments pour l'analyticité de l'arithmétique et de l'algèbre, Stumpf ne se rend pas bien compte des difficultés de cette tâche, difficultés que Frege indiquera de façon mémorable dans ses *Grundlagen der Arithmetik*. Par exemple, pour montrer que le principe de la commutativité de l'addition est analytique, Stumpf dit « pour les additions, c'est-à-dire pour quelque chose où l'ordre des parties ne fait pas de différence, l'ordre des parties ne fait pas de différence » (Bogen 23-1). De la même manière, il soutient que « la fameuse proposition de Kant, $7+5=12$ est évidente à partir des définitions; elle veut dire, en effet, en les appliquant: $(1+1+1+1+1+1+1)+(1+1+1+1)=(1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1)$ » (Bogen 25-3).

Dans le but de montrer que la géométrie euclidienne est analytique elle aussi, Stumpf applique les notions communes, telles que « Deux grandeurs égales à une même troisième sont égales entre elles », non seulement aux quantités, comme le fait Euclide, mais également aux directions. Comme il le mentionne dans une note (Bogen 30-1), c'est Brentano qui « a tiré son attention vers cette voie ». Stumpf soutient que de cette manière, le 11^e axiome d'Euclide (aujourd'hui plutôt connu comme le 5^e postulat, à juste titre) s'avère démontrable (Bogen 31-4); si cela était le cas, ce serait évidemment le signe le plus impressionnant de l'analyticité de la géométrie. Stumpf présente sa preuve dans la partie B du « *Nachtrag* » dans cette édition². Il faut bien supposer qu'il s'agit ici du même texte que celui auquel Brentano fait référence à la fin de sa lettre à Vailati le 4 mars 1900³. Brentano y décrit un texte de Stumpf comme une « *kurze Fassung* » de sa propre démonstration du 11^e axiome d'autour de 1859-1860. Il n'est donc pas surprenant que Brentano, lorsqu'il publie dans *Versuch über die Erkenntnis* de 1903, sa propre démonstration que l'arithmétique et la géométrie sont analytiques, ne fasse pas référence à Stumpf⁴.

2. Nachtrag B-10, dernière ligne: au lieu de « II. Euclid'sche Axiom », lire « 11. Euclid'sche Axiom ».

3. Voir p. 8 de R. Chisholm (ed.), « The Brentano-Vailati correspondence », *Topoi* 1 (1982), p. 3-30.

4. Voir en particulier p. 60-67 dans l'édition parue chez Meiner, Hamburg 1970; ainsi que la lettre de Brentano à Husserl du 3 janvier 1893, dans K. Schuhmann (ed.), *Edmund Husserl: Briefwechsel*, Kluwer, Dordrecht, 1994, tome 1, en particulier p. 12-13.

Quoi qu'il en soit, on sait que les démonstrations du 11^e axiome présentées par Brentano et Stumpf ne sont pas correctes, pour une raison déjà indiquée avant leur époque par Gauss⁵: pour montrer que deux lignes droites données ont la même direction, comme Brentano et Stumpf doivent le faire au cours de leurs démonstrations, il ne suffit pas de montrer, comme eux (par ex. Stumpf à Nachtrag B-10), qu'elles font chacune le même angle avec une certaine ligne droite qui les coupe. Il faut plutôt montrer qu'elles le font avec toute ligne droite qui les coupera; mais pour montrer cela il faut déjà présupposer le 11^e axiome même⁶. (Stumpf présuppose cet axiome aussi quand, à partir de l'hypothèse que deux lignes sont parallèles, il conclut qu'elles ont la même direction (Bogen, 31-2); ce n'est pas le cas dans la géométrie hyperbolique.)

Tout compte fait, si la thèse d'habilitation de Stumpf est intéressante dans une perspective historique, c'est moins le cas de la perspective systématique.

MARK VAN ATTEN

IHPST

5. Voir ses remarques critiques sur *Commentatio in primum elementorum Euclidis librum* par J. C. Schwab, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen* du 20 avril 1816; incluses dans C. F. Gauss, *Werke*, tome IV, p. 364-366. L'approche de Schwab est essentiellement la même que celle de Brentano, et de Stumpf plus tard.

6. Voir aussi C. L. Dodgson, *Euclid and His Modern Rivals*, Macmillan, London 1879, p. 99ff.

Philosophiques

philosophiques

Yvon Gauthier, *Hegel : introduction à une lecture critique*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Logique de la science », 2010, 105 p.

Pierre-Alexandre Fradet

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007473ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007473ar>

[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

Fradet, P.-A. (2011). Compte rendu de [Yvon Gauthier, *Hegel : introduction à une lecture critique*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Logique de la science », 2010, 105 p.] *Philosophiques*, 38 (2), 627–631.
<https://doi.org/10.7202/1007473ar>

Yvon Gauthier, *Hegel: introduction à une lecture critique*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Logique de la science », 2010, 105 p.

Si ce n'était du présent volume, il faudrait remonter à 1969 pour dater un ouvrage d'Yvon Gauthier qui porte spécifiquement sur la pensée hégélienne. Plus de quarante années se sont donc écoulées depuis la parution de *L'arc et le cercle: l'essence du langage chez Hegel et Hölderlin*¹. Entre ce premier ouvrage et son plus récent, *Hegel: introduction à une lecture critique*, Gauthier n'a pas contribué aux études hégéliennes en se contentant de traduire le concept d'*Aufhebung* par celui de « sursumption », traduction qui fut adoptée par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière²; il a aussi publié différents articles et chapitres de livre qui traitent directement de Hegel³. Le travail qu'il nous offre aujourd'hui ne manque pas de qualités: synthétique, ordonné et fluide, il fournit un bilan utile des réflexions de l'A. sur la logique dialectique de Hegel. En tenant compte de travaux passés mais aussi de commentaires plus frais (R. Brandom, R. Pippin, J. Reid, M. Robitaille, D. Perinetti et M.-A. Ricard, T. De Koninck et G. Planty-Bonjour, etc.), Gauthier se propose d'introduire à Hegel, au contraire de certains interprètes⁴, en « adopt[ant] l'attitude du lecteur critique qui n'est peut-être pas toujours fidèle à l'esprit [mais reste] attentif à la lettre » (p. XII).

La lecture de Gauthier cherche à vrai dire à mettre « l'accent sur le langage de Hegel, son vocabulaire et sa syntaxe, plutôt que sa sémantique qui a une visée idéaliste et qu'['il] veu[t] détourner au profit d'une critique constructive [...] de l'échafaudage métaphysique » (p. XII). Deux objectifs précis sont poursuivis en l'occurrence: d'une part, « dégager sous la phénoménologie de l'esprit une phénoménologie du langage » et, d'autre part, tirer au clair « sous la science de la logique une logique interne du langage » (p. XII). Alors que la *Phénoménologie de l'esprit* est étudiée pour elle-même

1. Voir *L'arc et le cercle: l'essence du langage chez Hegel et Hölderlin*, Bruxelles-Paris et Montréal, Desclée de Brouwer et Bellarmin, 1969.

2. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993. Gauthier le mentionne lui-même: « Le néologisme "sursumption" veut marquer le sens opposé à la subsomption kantienne, qui dans son acception la plus générale suppose qu'on peut soumettre le particulier au général. Le procès inverse de la sursumption "pro-meut" le singulier dans l'universel et propulse le déterminé vers le déterminant (concept) absolu dans le mouvement dialectique qui médiatise toute détermination par le moyen de la double négation » (p. 4-5).

3. Voir « Hegel's Logic from a Logical Point of View », *Hegel and the Sciences*, R. Cohen et M. W. Wartofsky (dir.), *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 64, Dordrecht, Reidel, 1984, p. 303-310, et « Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel », *Philosophiques*, vol. 32, n° 2, 2005, p. 357-368.

4. Voir par exemple la brève mais bonne introduction de Jean-François Kervégan, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF, 2005.

dans le premier chapitre de l'ouvrage, la *Science de la logique* reçoit un examen dans le chapitre suivant. Comment Gauthier parvient-il ici à dégager une phénoménologie du langage chez Hegel ? En retraçant les multiples stations par lesquelles doit passer la conscience avant d'atteindre le savoir absolu. Ainsi, dans l'ordre convenu, le philosophe touchera un mot de la « certitude sensible », de la « perception », de la « force et [de l']entendement », de la « vérité de la certitude de soi-même », de la « maîtrise et [de la] servitude », de la « liberté de la conscience de soi » et de la « raison, [de l']esprit [et de la] religion » — après quoi il conclura sur le savoir absolu et rappellera l'aspect systématique promis par Hegel dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit*.

On le devine déjà : suivant le fil des stations rencontrées, il s'agit pour Gauthier d'analyser la place incontournable qu'occupe le langage chez Hegel. Cet examen sera accompli au cœur du développement lui-même, certes, mais aussi et en grande partie dans la conclusion de l'ouvrage. « On peut distinguer quatre phases ou quatre moments du devenir du langage dans la *Phénoménologie de l'esprit* » (p. 56), suggère l'A. en conclusion. Le premier moment s'exprime dans ce que Hegel affirme sur la certitude sensible. Pour Hegel, « la certitude sensible est contradictoire [car] le ceci, l'ici et le maintenant qu'elle tente de saisir dans leur singularité immédiate se dissolvent dans l'universalité du langage » (p. 56-57). C'est qu'en aucun cas on ne peut parvenir à rendre compte de l'immédiat autrement que par le moyen du langage lui-même, de sorte que l'immédiateté semble ou bien inaccessible ou bien représenter un terme creux. Le second moment du devenir du langage se rapporte pour sa part à l'extériorisation de la conscience. « Sans se manifester ou s'extérioriser, souligne Gauthier, l'Esprit ne pourrait se connaître, ne pourrait devenir pour soi » (p. 57). Il doit donc forcément y avoir « passage de l'immanence du langage à sa transcendance ou à son objectivation » (p. 57), ce qui implique à la fois une capacité d'*identification* et de *discrimination*, le dédoublement de la conscience « en concept et conscience » (p. 58).

Le troisième moment identifié par l'A. consiste dans l'apparition du langage au sein de la culture. « Dans la culture, le langage trouve une demeure ; Hegel dit du langage dans la culture qu'il est l'existence concrète (*Dasein*) de l'Esprit. La culture, c'est le monde de l'esprit objectif ou objectivisé, de l'*Äusserung* de l'Esprit » (p. 59). Mais le langage ne fait pas que trouver son lieu dans la culture et s'exprimer dans un monde éthique, il se rattache aussi à un « esprit religieux qui accomplit et sursume à la fois le monde objectif » (p. 59). Là se trouve la quatrième phase relative au langage dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Cette phase renvoie à l'idée qu'une fusion doit s'opérer entre l'intériorité et l'extériorité, dans la mesure où le culte, en tant qu'acte religieux, « est la sursumption de la différence entre l'intérieur et l'extérieur ; l'individu et le peuple ne font plus qu'un dans l'acte cultuel » (p. 59).

Avant d'en arriver à l'étude de ces moments charnières, Gauthier avait reproduit, rappelons-le, le trajet général parcouru par la conscience afin d'atteindre le savoir absolu. Le propos qu'il tenait alors était avant tout de nature didactique; mais il s'entourait également de références en tous genres. De Newton à Lacan, en passant par McTaggart, Bosanquet, Josiah Royce, Nagajurna et le bouddhisme zen, Gauthier n'hésite en effet jamais à repérer des lignées ou au contraire des contrastes entre Hegel et moult penseurs. Doublé d'un examen du rôle joué par le langage dans la *Science de la logique* (p. 60-62) et d'une analyse logique de la dialectique du maître et de l'esclave (p. 19-22), son commentaire a de quoi rassasier. En va-t-il semblablement du traitement qu'offre Gauthier de la logique interne dans la *Science de la logique*? Tout à fait, pourrait-on dire, car là encore il « sème à tout vent » et évoque une quantité impressionnante de noms en des analyses ramassées. On notera par exemple les références à Kant, Spinoza, Maître Eckhart, Parménide, Héraclite, Mélissos de Samos, Heidegger, Leibniz, Brouwer, Kronecker, Murti, Tchouang-Tseu et la tradition védique de Brahma (Bhagavad-Gîtâ de la Mahabharata). À ceux qui objecteront à Gauthier que ces références laconiques étourdissent le lecteur plus que ne lui apportent un éclaircissement, le logicien pourrait répondre qu'il fournit là des pistes de réflexion d'autant plus utiles que le philosophe qu'il commente a justement eu pour ambition de « reprend[re] la totalité de la pensée occidentale à son compte » (p. 2).

Résumée en quelques mots, la réflexion développée sur la logique interne hégélienne (ou logique du contenu) prend à peu près les traits suivants. Gauthier fait d'abord remarquer que « si la *Phénoménologie de l'esprit* accomplit le devenir de la conscience dans le Savoir absolu, son résultat, le concept de science, est l'objet de la *Science de la logique* qui doit l'exposer selon le contenu » (p. 35). Il laisse entendre ensuite que cette importance accordée au contenu se remarque dans l'ontologie forgée par Hegel et dans la détermination par absence de contenu des concepts d'être pur et de néant pur — tous deux impliqués dans une dialectique où le troisième terme est le devenir. À ce moment, l'A. devient en mesure de conclure qu'il y a bel et bien une logique du contenu chez Hegel, ce qui est renforcé par le fait que Hegel affirme lui-même que l'Idée absolue, vers laquelle il s'agit de converger, « est l'objet et le contenu uniques de la philosophie » (p. 48).

Plutôt que de s'en tenir à ces considérations et d'achever là son ouvrage, Gauthier insère dans les dernières pages quatre appendices de longueur variable qui regroupent des textes en partie déjà publiés ou présentés en conférence⁵. L'appendice A, somme toute bref, s'intitule « La syllogistique

5. Voir « Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel », *op. cit.*, et « Logique hégélienne et formalisation », texte traduit en français par l'auteur et présenté initialement en allemand à un séminaire de Dieter Henrich sur la *Wissenschaft der Logik* de Hegel à Heidelberg en juin 1966.

d'Aristote à Hegel ». Il rapporte avec pédagogie les figures aristotéliennes du syllogisme et explique que chez Hegel « [l]a tension (*Widerstreit*) entre les contraires (et subcontraires) se résorbe dans la réconciliation (*Versöhnung*) du même et de l'autre ou de l'un et du multiple dans une synthèse finale » (p. 68). L'appendice B est quant à lui plus substantiel: il a pour titre « Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel ». Distincte de la « syllogistique statique » d'Aristote, la syllogistique dynamique insuffle un élan de vie au concept: à la copule « est » elle substitue la copule « devient »; au lieu de penser la permanence, elle témoigne de l'évolution du savoir et donne lieu à des raisonnements dans lesquels plusieurs concepts « s'échangent le rôle de moyen terme » (p. 74)⁶.

Si cette conception de la syllogistique a été théorisée assez récemment et semble encore bien assumée par l'A. — tout comme l'est d'ailleurs ce qu'il avance sur le « cercle des cercles » au sein de l'appendice D —, Gauthier a maintes réserves à exprimer sur le contenu de son troisième appendice: « Logique hégélienne et formalisation ». Dans une longue et fort instructive note de bas de page, il qualifie en effet d'« enthousiastes » et de « naïves » les prétentions qu'il manifestait dans ce texte écrit en 1966. Depuis lors, confesse-t-il, « j'ai sonné le glas sur les entreprises de formalisation de la logique dialectique de Hegel » et « [i]l m'est [...] apparu [...] qu'il est peu utile de formaliser une logique de type hégélien » (p. 95). Geste à la fois honnête et ambitieux, s'il en est, puisque la longue note rédigée par l'A. est autant l'occasion pour lui de *revoir ses prétentions* que de *marquer l'introduction d'un nouveau projet*, relié à la syllogistique dynamique de Hegel⁷, qui « pourrait avoir des extensions et des ramifications du côté de l'intelligence artificielle et de l'informatique » (p. 96).

Certains lecteurs s'étonneront sans doute de ce que le noyau de l'ouvrage totalise au plus 62 pages, auxquelles viennent s'ajouter 35 feuilles d'appendices constitués de travaux déjà parus. D'aucuns interrogeront certainement aussi l'angle sous lequel Hegel est abordé par Gauthier, c'est-à-dire un angle « mi-introductif mi-essayistique ». Pourtant, et c'est ce sur quoi il importe d'insister ici, ces deux particularités pourront très bien être rangées du côté des vertus de l'ouvrage. Car la série d'appendices construite par Gauthier s'intègre tout naturellement au reste du livre, lequel va droit à l'essentiel, évite de vains détours et atteint son objectif de synthèse par une mise en avant de travaux passés. En donnant un accent mi-introductif mi-

6. Voir aussi Yvon Gauthier, *La logique du contenu. Sur la logique interne*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 134.

7. Comme le note Gauthier, la logique hégélienne de la sursomption est non booléenne (p. 24-25, 96), car alors que chez Boole « $\neg\neg A = A$ », chez Hegel, « $\neg\neg A = B > A$ ». C'est que Hegel considère que la double négation dialectique a cette conséquence particulière de *supprimer* et à la fois de *conserver* des moments; de sorte qu'elle entraîne positivement la conscience qui l'effectue à un « niveau supérieur », un niveau qui la rapproche toujours davantage du savoir absolu.

essayistique à ses écrits, le philosophe a le mérite par ailleurs de permettre à un large lectorat de s'initier à la pensée hégélienne, mais aussi d'amorcer un approfondissement d'une logique singulière. Comment alors qualifier en somme le volume de Gauthier ? Sans l'ombre d'un doute en employant les mots de *synthèse habile et savante*, synthèse qui ouvre la voie à de nombreux travaux logiques et dont l'A. tient à mentionner, en fin d'ouvrage, qu'il veut les « laisse[r] aussi à d'autres » (p. 96).

PIERRE-ALEXANDRE FRADET

Université de Montréal

Claude Ameline, *Traité de la volonté*, précédé de *L'Art de vivre heureux* (attr. à C. Ameline), édition, introduction et notes de Sébastien Charles, Paris, Vrin, coll. « Textes cartésiens en langue française », 2009, 294 p.

Espérons que la série des « Textes cartésiens en langue française », dirigée par Denis Moreau et éditée dans la collection « Bibliothèque des textes philosophiques » chez Vrin, facilitera des recherches précises sur ce qu'on nomme parfois trop vaguement l'héritage cartésien. Des textes d'Arnaud, de Cordemoy, de Desgabets, de La Forge, et de bien d'autres cartésiens sont à paraître. L'intérêt de rééditer ces auteurs qui ont écrit dans le sillage de Descartes est avant tout pratique. Les textes de la plupart de ces écrivains de la seconde moitié du XVII^e siècle sont désormais soit indisponibles soit accessibles, mais dans des éditions peu conviviales. D'où l'effort de cette série qui cherche à éviter que tombe dans un oubli complet un pan du patrimoine philosophique français. C'est donc dans cette optique éditoriale que nous retrouvons la réédition du *Traité de la volonté* (1684) de l'oratorien Claude Ameline, précédé de *L'Art de vivre heureux* (1667, 1690) qui lui fut vraisemblablement faussement attribué (« Pseudo-Ameline » sera alors tout indiqué pour nommer l'auteur anonyme de ce traité). L'introduction et les notes de Sébastien Charles tentent avec intelligence de jeter quelque lumière sur cette attribution douteuse. Toutefois, d'entrée de jeu, S. Charles nous avise que son choix éditorial ne se réduit pas à prouver si Ameline est bel et bien l'auteur de *L'Art de vivre heureux* :

Mais au fond, la question de la paternité de *L'Art de vivre heureux* n'est pas l'essentiel. Ce qui importe, c'est de voir que ces deux traités sont intéressants indépendamment de l'attribution qu'on peut en faire, parce qu'ils rendent compte à eux deux de l'état d'esprit propre à la philosophie chrétienne de la fin du XVII^e siècle, marquée plus ou moins profondément par l'héritage cartésien (p. 18).

L'interrogation qui anime ces deux traités s'attache à déterminer la possibilité de parvenir au bonheur malgré la concupiscence dans laquelle baigne l'humanité depuis la chute d'Adam. Le problème capital s'avère donc

Claude Ameline, *Traité de la volonté*, précédé de *L'Art de vivre heureux* (attr. à C. Ameline), édition, introduction et notes de Sébastien Charles, Paris, Vrin, coll. « Textes cartésiens en langue française », 2009, 294 p.

Jean-Luc Filion

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007474ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007474ar>

[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

Filion, J.-L. (2011). Compte rendu de [Claude Ameline, *Traité de la volonté*, précédé de *L'Art de vivre heureux* (attr. à C. Ameline), édition, introduction et notes de Sébastien Charles, Paris, Vrin, coll. « Textes cartésiens en langue française », 2009, 294 p.] *Philosophiques*, 38 (2), 631–634.
<https://doi.org/10.7202/1007474ar>

essayistique à ses écrits, le philosophe a le mérite par ailleurs de permettre à un large lectorat de s'initier à la pensée hégélienne, mais aussi d'amorcer un approfondissement d'une logique singulière. Comment alors qualifier en somme le volume de Gauthier ? Sans l'ombre d'un doute en employant les mots de *synthèse habile et savante*, synthèse qui ouvre la voie à de nombreux travaux logiques et dont l'A. tient à mentionner, en fin d'ouvrage, qu'il veut les « laisse[r] aussi à d'autres » (p. 96).

PIERRE-ALEXANDRE FRADET

Université de Montréal

Claude Ameline, *Traité de la volonté*, précédé de *L'Art de vivre heureux* (attr. à C. Ameline), édition, introduction et notes de Sébastien Charles, Paris, Vrin, coll. « Textes cartésiens en langue française », 2009, 294 p.

Espérons que la série des « Textes cartésiens en langue française », dirigée par Denis Moreau et éditée dans la collection « Bibliothèque des textes philosophiques » chez Vrin, facilitera des recherches précises sur ce qu'on nomme parfois trop vaguement l'héritage cartésien. Des textes d'Arnaud, de Cordemoy, de Desgabets, de La Forge, et de bien d'autres cartésiens sont à paraître. L'intérêt de rééditer ces auteurs qui ont écrit dans le sillage de Descartes est avant tout pratique. Les textes de la plupart de ces écrivains de la seconde moitié du XVII^e siècle sont désormais soit indisponibles soit accessibles, mais dans des éditions peu conviviales. D'où l'effort de cette série qui cherche à éviter que tombe dans un oubli complet un pan du patrimoine philosophique français. C'est donc dans cette optique éditoriale que nous retrouvons la réédition du *Traité de la volonté* (1684) de l'oratorien Claude Ameline, précédé de *L'Art de vivre heureux* (1667, 1690) qui lui fut vraisemblablement faussement attribué (« Pseudo-Ameline » sera alors tout indiqué pour nommer l'auteur anonyme de ce traité). L'introduction et les notes de Sébastien Charles tentent avec intelligence de jeter quelque lumière sur cette attribution douteuse. Toutefois, d'entrée de jeu, S. Charles nous avise que son choix éditorial ne se réduit pas à prouver si Ameline est bel et bien l'auteur de *L'Art de vivre heureux* :

Mais au fond, la question de la paternité de *L'Art de vivre heureux* n'est pas l'essentiel. Ce qui importe, c'est de voir que ces deux traités sont intéressants indépendamment de l'attribution qu'on peut en faire, parce qu'ils rendent compte à eux deux de l'état d'esprit propre à la philosophie chrétienne de la fin du XVII^e siècle, marquée plus ou moins profondément par l'héritage cartésien (p. 18).

L'interrogation qui anime ces deux traités s'attache à déterminer la possibilité de parvenir au bonheur malgré la concupiscence dans laquelle baigne l'humanité depuis la chute d'Adam. Le problème capital s'avère donc

celui de la liberté comme le mentionne explicitement le Pseudo-Ameline : « Ainsi toute la difficulté se réduit à cette fameuse question de savoir si, sans la foi ou sans la grâce, on peut faire de bonnes œuvres » (p. 44). Si la question est la même, les réponses, quant à elles, divergent considérablement. C'est ainsi que doit s'interpréter la rupture entre les deux traités, malgré leurs apparentes similitudes. Si l'hypothèse de la félicité terrestre, qui s'acquiert selon une association de la vertu de Zénon à la volupté d'Épicure, est bel et bien assumée par l'auteur de *L'Art de vivre heureux*, Claude Ameline, de son côté, accorde davantage au bonheur céleste, dépendant de la grâce. D'où un premier élément capital de divergence : le ton. L'optimisme du Pseudo-Ameline témoigne d'une influence cartésienne marquée par la morale provisoire de la troisième partie du *Discours de la méthode*. Bien que le *Traité de la volonté* ne soit pas sans rappeler quelques thèses cartésiennes, il n'en demeure pas moins que la fréquentation de Malebranche lui donne une inflexion beaucoup plus pessimiste. L'intérêt de joindre ces deux traités en une même édition repose alors bel et bien sur la possibilité d'analyser deux déclinaisons possibles de cet état d'esprit d'une philosophie chrétienne marquée par l'héritage cartésien.

Une autre source de divergence permet cependant d'approfondir la manière dont peut s'orienter l'héritage cartésien dans la pensée chrétienne : le rapport aux philosophes païens. Pour Claude Ameline, comme pour beaucoup de chrétiens, c'est la considération de la vie future qui détermine la supériorité de la sagesse du christianisme sur celle d'un Zénon ou d'un Épicure. Si le désir d'être heureux est le désir fondamental de l'être humain, il doit s'entendre, dans la perspective anthropologique adoptée par Ameline, comme principe d'explication des différents types d'amour (l'amour des choses sensibles, de la gloire et de la connaissance) et des maladies de l'âme qui en découlent. L'auteur du *Traité de la volonté* procède alors à une dissection ou une anatomie de l'âme tout à fait en consonance avec l'esprit des *Passions de l'âme* de Descartes. Ameline reproche à Aristote d'avoir adopté la posture de l'orateur pour traiter des passions. Faute de pouvoir appuyer leurs analyses sur la notion de péché, les anciens ne pouvaient que formuler une conception défectueuse des dangers des passions humaines. Si bien qu'il préconise l'approche cartésienne, tout en s'interdisant la posture du physicien adoptée par Descartes. C'est donc sur l'approche du moraliste chrétien qu'il jette son dévolu pour mener à bien son anatomie des passions humaines. Là où les thérapies de l'âme des anciens mettaient leur confiance entière dans les connaissances des passions et les exercices spirituels pour les maîtriser, le moraliste chrétien récuse cet intellectualisme moral par la théologie : « Si l'homme n'était malade que d'ignorance, les connaissances seules seraient son remède. Mais, étant malade de cupidité, il faut que la charité le guérisse, et chasse le mauvais amour dont son cœur est pénétré » (p. 286). Le remède ne relève donc pas proprement de forces humaines. Résumons : sans la grâce divine, la lettre de la loi agonise.

Le Pseudo-Ameline présente une appréciation beaucoup plus clémente de l'intellectualisme des païens. Pour l'auteur de *L'Art de vivre heureux*, la vertu des païens constitue une preuve que le péché n'a pas complètement étouffé l'inclination de l'homme pour le bien. La perspective est donc inversée. Il ne s'agit plus, comme dans le cas d'Ameline, de poser la chute d'Adam comme la preuve irréfutable de l'impossibilité du bonheur terrestre. Le Pseudo-Ameline procède plutôt à une analyse des moyens que se donne la raison pour amortir la chute. C'est sur la distinction entre souverain bien absolu (Dieu) et biens relatifs (vertu, sagesse, connaissances) que le Pseudo-Ameline fonde son appréciation de la vertu des anciens. Bien que ces derniers n'aient pas droit au salut, ils ont néanmoins pu jouir des biens relatifs et disponibles à tout humain, chrétien ou non. Du côté des biens relatifs, le bonheur et la vertu coïncident dans une conception moderne du principe stoïcien du partage entre ce qui dépend de nous (vertu, sagesse, biens de l'esprit) et ce qui ne dépend pas de nous (honneurs, richesses, santé). Dans cette optique, la bonne conscience, la paix intérieure, le sentiment tout chrétien d'avoir fait de son mieux, définit le bonheur terrestre. Pour le Pseudo-Ameline, cette conception du bonheur se trouve autant chez les sages de l'Antiquité que chez les Pères de l'Église (chap. VIII de *L'Art de vivre heureux*).

Qu'y a-t-il de cartésien dans l'intellectualisme moral du Pseudo-Ameline ? Il ne suffit pas de séparer ce qui dépend de nous de ce qui dépend de la chance à la manière des stoïciens. Encore faut-il savoir distinguer entre ce qui relève de l'ordre de l'entendement et ce qui repose sur l'ordre de la volonté. La vertu se définit alors en ce que la volonté accepte les jugements émis par la raison. L'usage réglé de l'entendement et de la volonté définit la sagesse. C'est à partir d'une caractérisation des spécificités propres à la raison et à la volonté que le Pseudo-Ameline s'attaque à la scolastique à la manière de Descartes. La définition aristotélicienne de l'âme est jugée non seulement équivoque, mais aussi dangereuse : elle ne permet pas d'affirmer avec certitude la spiritualité et l'immortalité de celle-ci. Seules les conceptions métaphysiques d'Augustin et de Descartes dissipent les doutes quant à la spiritualité et à la liberté de l'âme humaine. S. Charles résume ainsi la conclusion à laquelle parvient le Pseudo-Ameline : « Bref, le bonheur dépend bien de nous puisqu'il ne consiste au fond que dans le bon usage de notre raison et dans la fermeté de nos résolutions » (p. 21).

Si l'auteur de *L'Art de vivre heureux* s'en prend tous azimuts aux conceptions qui inscrivent un élément d'extériorité dans l'expérience du bonheur terrestre, il en est de même pour le véritable Claude Ameline. En effet, ce dernier s'attache au souverain bien de manière détournée, sans faire appel aux biens relatifs exposés par le Pseudo-Ameline. Il n'y a de félicité que dans le bien absolu : Dieu, dont la connaissance s'avère enfouie sous la confusion des passions. Dès lors le rapport à la fortune n'est pas le même. Pour Claude Ameline le bonheur ne dépend pas vraiment de la volonté humaine à faire le bien en harmonie avec les principes dictés par la raison.

Les maladies qui affectent l'âme sont autrement plus profondes et indéracinales. Si l'anthropologie chrétienne affleure ici et là dans *L'Art de vivre heureux*, elle se trouve cependant au cœur du *Traité de la volonté*. Claude Ameline partage néanmoins avec le cartésianisme du Pseudo-Ameline les attaques contre les scolastiques. La divergence entre les deux textes se fait sans doute plus sentir dans la raison principale du dérèglement des passions. *L'Art de vivre heureux* contient plusieurs remarques qui laissent entendre que l'errance humaine ne repose tout compte fait que sur la précipitation du jugement ou le défaut de connaissance. Ameline reconnaît bien entendu ces deux sources d'errance dans son *Traité*, mais elles sont de loin insuffisantes. La principale source tient davantage au déséquilibre entre la faiblesse de la raison et la force des passions.

Les passions fondamentales disséquées par Ameline recourent presque parfaitement la classification de Descartes, comme l'indique S. Charles : « l'admiration, l'amour, la haine, la tristesse, la crainte et la joie, ce qui recoupe la classification de Descartes à l'exception du remplacement du désir par la crainte » (p. 23). La méthode qu'Ameline emploie est la même pour chacune de ces passions fondamentales : il définit la passion, présente certaines règles qui permettent de la traiter (suspension du jugement, analyse de l'objet, etc.) et expose les violations des différentes règles. S. Charles résume la conclusion du *Traité de la volonté* par un paradoxe qui n'est pas sans rappeler la posture des moralistes chrétiens : « La raison a donc pour finalité première d'apprendre aux hommes à se connaître et à comprendre qu'ils ont besoin d'un médecin autre que leur raison, qui puisse, par la grâce, les délivrer de leurs maux » (p. 26).

Après une lecture parallèle des deux textes publiés ensemble dans cette édition, on peut se rallier en connaissance de cause au propos que tient H. Gouhier, dans son ouvrage *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, et à son analyse textuelle qui lui sert à refuser la paternité de *L'Art de vivre heureux* à Claude Ameline. En le citant, S. Charles évoque le chiasme qui permet de comprendre l'intérêt, pour l'histoire de la philosophie moderne, de lire les philosophes chrétiens de la seconde moitié du XVII^e siècle et de prendre le pouls des différences entre *un cartésien qui rencontre Augustin et un augustinien qui rencontre Descartes* (p. 13).

JEAN-LUC FILION

Université d'Ottawa

Livres reçus (automne 2011)

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007475ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007475ar>

[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

(2011). Livres reçus (automne 2011). *Philosophiques*, 38 (2), 635–635.
<https://doi.org/10.7202/1007475ar>

Livres reçus (automne 2011)

- Conche, Marcel, *La liberté*, St-Just-La-Pendue, Les Belles Lettres, coll. Encre Marine, 2011, 97 p.
- Maffre-Castellani, Françoise, *Edith Stein. Le livre aux sept sceaux*, Paris, Édition Orizons (Distribution l'Harmattan), 164 p.
- Marty, Anton, *Deskriptive Psychologie*, dir. par Mauro Antonelli et Johann Christian Marek, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2011 211 p.
- Panaccio, Claude, *Qu'est-ce qu'un concept?*, Paris, Vrin, coll. Chemins philosophiques, 2011, 128 p.
- Tiercelin, Claudine, *Le ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, Éditions Ithaque, coll. Science et métaphysique, 2011, 400 p.
- Roy, Jean-Michel, *Rhin et Danube. Essai sur le schisme analytico-phénoménologique*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 2010, 544 p.
- Russell, Bertrand, *Pourquoi je ne suis pas chrétien*, préface de Normand Baillargeon, traduit de l'anglais par Guy Le Clech, Montréal, Lux Éditeur, 2011, 206 p.

Outre les ouvrages qui apparaissent dans cette liste, la rédaction de *Philosophiques* peut obtenir, pour fin de compte rendu ou d'étude critique, la plupart des livres parus récemment.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu
ou une étude critique sont priées de s'adresser à :

Guillaume Fréchette
Philosophiques
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal
c.p. 8888, succ. Centre-ville
Montréal, Qc
H3C 3P8
frechette.guillaume@uqam.ca