

Nécessité et imputation chez Hobbes Se démarquer d'Aristote et se démarquer de la scolastique

Arnaud Milanese

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025721ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025721ar>

[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

Milanese, A. (2014). Nécessité et imputation chez Hobbes : se démarquer d'Aristote et se démarquer de la scolastique. *Philosophiques*, 41 (1), 3–35. <https://doi.org/10.7202/1025721ar>

Résumé de l'article

La philosophie pratique de Hobbes est problématique parce que son déterminisme ne semble pas permettre une théorie de l'action : comment penser l'imputation des actes, si l'on soutient que le libre-arbitre n'existe pas ? 1) Son analyse se construit à travers la critique de la théorie scolastique du libre arbitre (dans la controverse avec Bramhall), et, à cette fin, Hobbes semble puiser dans l'analyse d'Aristote pour y reprendre sa distinction entre actions volontaires et involontaires. 2) Mais il ne peut penser cependant la spécificité des actions humaines, comme d'Aristote, par la contingence. 3) Il ne lui reste alors, pour penser l'imputation dans une ontologie déterministe, qu'à constituer une conception de l'individualité de l'agent qui repense le motif aristotélécien de la détermination intérieure à agir, mais sans libre-arbitre ni contingence. 4) Si les difficultés théologiques subsistent, c'est parce que, pour Hobbes, aucune philosophie ne peut résoudre les mystères de la foi.

Nécessité et imputation chez Hobbes

Se démarquer d'Aristote et se démarquer de la scolastique

ARNAUD MILANESE

maître de conférences à l'École Normale Supérieure de Lyon
arnaudmil@yahoo.fr

RÉSUMÉ. — La philosophie pratique de Hobbes est problématique parce que son déterminisme ne semble pas permettre une théorie de l'action : comment penser l'imputation des actes, si l'on soutient que le libre-arbitre n'existe pas ? 1) Son analyse se construit à travers la critique de la théorie scolastique du libre arbitre (dans la controverse avec Bramhall), et, à cette fin, Hobbes semble puiser dans l'analyse d'Aristote pour y reprendre sa distinction entre actions volontaires et involontaires. 2) Mais il ne peut penser cependant la spécificité des actions humaines, comme d'Aristote, par la contingence. 3) Il ne lui reste alors, pour penser l'imputation dans une ontologie déterministe, qu'à constituer une conception de l'individualité de l'agent qui repense le motif aristotélicien de la détermination intérieure à agir, mais sans libre-arbitre ni contingence. 4) Si les difficultés théologiques subsistent, c'est parce que, pour Hobbes, aucune philosophie ne peut résoudre les mystères de la foi.

ABSTRACT. — The hobbesian philosophy of action is problematical because his determinism seems unable to frame a theory of action : how could it be possible to conceive imputation of actions, if free will does not exist ? 1) This analysis is built on a criticism of scholastic theory of free will (in controversy with Bramhall), and, to this end, Hobbes seems to draw in the aristotelian analysis and makes use of his distinction between voluntary and involuntary actions. 2) But however, he cannot conceive the specificity of human actions the same way Aristotle did, that is, by the concept of contingency. 3) So, the only remaining way of thinking imputation in his determinist ontology seems to suppose a certain conception of the individuality of agents, and to rethink this way the aristotelian concept of inner determination to act, but without free will nor contingency. 4) Theological difficulties remains, of course, but only because, according to Hobbes, philosophy cannot solve the mysteries of faith.

La lecture de Hobbes a longtemps été surdéterminée par l'importance de l'anthropologie morale et politique qu'il a prétendu ériger au rang de science¹, et cette percée a eu pour effet de jeter dans l'ombre le système

1. On oublie parfois que ce n'est pas la seule philosophie civile que Hobbes prétend avoir fondée : « La science de la vertu et du vice est la philosophie morale ; et donc la vraie doctrine des lois de la nature est la vraie philosophie morale. Mais les écrivains de philosophie morale, bien qu'ils reconnaissent les mêmes vertus et vices, ne voyant cependant pas en quoi consiste leur bonté, ni qu'elles en viennent à être prisées en tant que moyens de vivre dans la paix, la société et le confort, la situent dans la médiocrité des passions, comme si ce n'était pas la cause, mais le degré de l'audace qui faisait la force d'âme, ou non la cause mais la quantité d'un don qui faisait la libéralité » (*Leviathan*, I, 15, « La science de ces lois est la vraie philosophie morale », nous traduisons).

hobbesien lui-même et la philosophie naturelle à laquelle cette anthropologie morale et politique devait s'articuler. La première lecture de Leo Strauss en offre l'exemple le plus frappant². Cette réduction, à laquelle la littérature secondaire a depuis largement remédié³, est comme le complément de l'intérêt que Diderot et D'Holbach portaient à Hobbes, si l'on se fie à ceci que D'Holbach, à la demande de Diderot, n'a traduit que les treize premiers chapitres des *Elements of Law* (1640), c'est-à-dire ceux où l'on retrouve le plus nettement les traces du matérialisme et du mécanisme qui animent l'anthropologie de Hobbes, et qui précèdent la fiction de l'état de nature et l'institution politique. Le point d'intersection entre ces deux intérêts partiels est sans doute l'analyse du désir et des passions, et la théorie de la félicité qu'elle implique. On a étudié par ailleurs combien cette analyse doit à ceci que, comme toutes choses, l'homme est un corps animé de mouvements, et comment elle s'efforce de penser un sujet évaluant ses relations aux mondes, et produisant des échelles de valeurs et des normes qui visent à satisfaire au mieux le désir de puissance qui l'anime⁴. En somme, le sujet semble tenir, avec le désir, d'un côté son ancrage dans le réel, et de l'autre sa distance à l'égard du réel, l'arrachement au présent que constitue, grâce à l'affectivité et à la mémoire, la capacité à évaluer le réel.

Loin d'être conclusifs, ces points nous placent cependant à l'un des moments les plus problématiques de la pensée de Hobbes. L'expérience du désir réintroduit tout ce que la philosophie naturelle semblait avoir supprimé : une certaine finalité (quoique dépourvue d'une véritable fin), une axiologie, des normes morales. Le désir nous ancre dans le réel, les passions se comprennent à partir du mécanisme — et le concept de *conatus* (signifiant à la fois un effort au sens psychologique du terme, et, en physique, le commencement imperceptible du mouvement) l'illustre parfaitement — et pour-

2. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, 1936.

3. Et Leo Strauss le premier, dans *Natural Right and History*, 1953. Nous ne suivons toutefois pas l'idée d'une conception purement phénoméniste de son mécanisme, que l'on retrouve chez plusieurs commentateurs français depuis l'étude de Y.-C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, 1987, et qui tire probablement son origine de l'étude que E. Cassirer avait consacrée à Hobbes dans *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1922), Bd. II, 4, 3. Pour une critique de cette lecture et une prise au sérieux des prétentions ontologiques du matérialisme de Hobbes, nous renvoyons à l'étude classique de F. Brandt, traduite en anglais sous le titre *Hobbes' Mechanical Conception of Nature* (1621), Levin & Munksgaard, 1928. Plus récemment, entre autres références, E. Giancotti, « La naissance du matérialisme moderne chez Hobbes et Spinoza », *Revue philosophique*, n° 2, 1985 ; J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Vrin, 1994 ; C. Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*, Brill, 2001 ; A. Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes*, Classiques Garnier, 2011 ; E. Sergio, « Materialism and Sense Perception in Hobbes's Natural Philosophy », *Philosophical Enquiries — revue des philosophies anglophones*, n° 1, 2013.

4. Voir « Le désir de pouvoirs chez Hobbes : de l'ontologie à l'anthropologie », *Klesis : revue philosophique*, n° 12, 2009 ; « L'anthropologie hobbesienne des passions : le sens du désir de puissance », *L'enseignement philosophique*, n° 2, 2012.

tant, du fait du désir, le monde de l'expérience se retrouve structuré d'une façon qui ne semble pas en rapport avec ce que la science énonce, comme si le sujet pratique vivait un monde que le sujet théorique ne reconnaît pas. Dans ce problème général, on peut isoler celui plus spécifique que pose la notion de *volonté*⁵. Hobbes a une conception déterministe de la matière, et rien n'existe hors de la matière. De façon tout à fait logique, il en déduit l'inexistence du libre arbitre, c'est-à-dire d'une volonté conçue comme maîtrise autonome de son propre choix. Mais le problème de la volonté est peut-être plus radical : dire d'une action qu'elle est volontaire, indépendamment de la question du libre arbitre, c'est l'*attribuer* à l'individu. Or, si tout est nécessaire, quel sens a cette attribution ? C'est aussi bien le statut du désir qui est en jeu : le considérer comme évaluateur, c'est le rapporter à l'individu qui l'éprouve, le lui attribuer. Quel sens peut bien conserver cette attribution ? Au fond, le double statut du désir (effet naturel amoral/source unique d'évaluation) est mis en crise dès qu'on le rapporte, non à ce qui en découle, mais à son origine : comment Hobbes articule-t-il une conception déterministe de l'univers et une réalité de l'attribution des actes⁶ ? Distinguer et articuler le problème de l'attribution et le problème du libre arbitre permet de comprendre par avance qu'il faut certes lire ces analyses hobbesiennes en regard de la théorie scolastique du libre arbitre, et cette confrontation a effectivement eu lieu dans la controverse qui, sous l'impulsion de William Cavendish, patron de Hobbes, l'a opposé à l'évêque anglican Bramhall, s'appuyant sur des arguments traditionnels. Cela permet de comprendre aussi qu'il faut également les lire en regard des analyses d'Aristote lui-même, dans l'*Éthique à Nicomaque*, qui lui non plus ne pense pas l'imputation (c'est-à-dire une attribution des actes telle que l'agent a à en répondre) à partir d'une théorie du libre arbitre.

Ainsi, pour analyser ce problème de l'imputation dans une pensée matérialiste et déterministe, nous commencerons par examiner ce que Hobbes peut entendre par un acte volontaire (I), ce qui permettra de poser le problème de l'imputation, puis nous ferons un détour par les données de la conception déterministe du réel qui est celle de Hobbes (II). Ce détour, confronté au problème de l'imputation, permettra d'évaluer si Hobbes parvient à proposer une théorie de l'action humaine (III).

5. Il ne s'agit pas d'analyser le concept de volonté chez Hobbes, dans ses différentes dimensions. Pour cela, nous renvoyons à l'étude de P. Munier, « Le concept de volonté chez Hobbes », in *Lectures de Hobbes*, collectif, Paris, Ellipses, 2013, p. 165-204.

6. Sur le problème de l'attribution des actes et de la catégorie de l'agir, dans son rapport à la théorie des actions volontaires, mais aussi dans son rapport aux concepts de la philosophie première de Hobbes, nous nous appuyons également sur les deux études de M. Pécharman, « Philosophie première et théorie de l'action selon Hobbes », J. Bernhardt, Y.C. Zarka (dir.), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF, 1990, p. 47-66 ; « Hobbes et la catégorie de l'agir », *Philosophie*, n° 53, 1997.

I. L'action volontaire

Qu'est-ce qui fait le caractère *volontaire* d'une action ? Le corps humain, doté de mémoire, est à distance de l'influence immédiate et présente des choses parce qu'il a le pouvoir de synthétiser dans le temps ces influences. D'un point de vue physique, le désir et même l'imagination et la mémoire sont déjà des mouvements, ou de simples commencements intérieurs du mouvement externe du corps, c'est-à-dire du mouvement volontaire. Donc, l'animation du corps n'attend pas la décision d'agir, même si c'est celle-ci qui provoque un mouvement extérieur. De ce point de vue, l'attribution d'un acte, en dépit de la discontinuité que représente la décision d'agir, repose sur une continuité physique. C'est là que la notion de volonté est introduite. Lorsque Hobbes identifie mouvements internes, passions et imaginations, impliquant, dans le *Leviathan*, qu'il y ait des passions et des imaginations insensibles, la conscience perceptive et affective devient l'intégration ou le phénomène de surface d'un complexe affectif dont les détails se perdent⁷. Le discours de l'esprit, c'est-à-dire, pour Hobbes, la succession continue et incessante des images en nous qui constitue notre vie mentale, d'un point de vue cognitif, prend un autre sens : l'enchaînement des imaginations est aussi un enchaînement de passions, c'est-à-dire de désirs et d'aversion, ce qui explique que, dans le *Leviathan* (chapitre VIII), les pensées puissent devenir les « espions » des désirs. Dès 1640, c'est ce qui définit la *délibération*. Il arrive qu'une action procède spontanément d'un désir, mais souvent la crainte la retient :

Et à cette crainte peut succéder un nouvel appétit, et à cet appétit une autre crainte, alternativement, jusqu'à ce que l'action soit faite, ou qu'un accident vienne entre temps la rendre impossible, et alors cesse cette alternance d'appétits et de craintes. Cette alternance successive d'appétits et de craintes, qui dure tant qu'il est en notre pouvoir d'agir ou de ne pas agir, est ce que l'on appelle DÉLIBÉRATION⁸.

Le corps agissant vit les effets physiques provenant présentement de l'extérieur comme des facteurs, et non comme des nécessités, du seul fait qu'il a une mémoire, donc que les effets présents ont à composer avec les effets passés dont le corps est encore animé. Cependant, parce que le désir est évaluation, même si la délibération est pleinement consciente et raisonnée, elle n'est rien d'autre au fond qu'une alternance de désirs et d'aversion, donc d'imaginaires. Dans le même sens, la formulation du *Leviathan* insiste sur le surgissement aveugle des passions :

Lorsque, dans l'esprit d'un homme, les Appétits et les Aversions, les Espoirs et les Craintes, au sujet d'une seule et même chose, *surgissent*, alternativement, et que différentes conséquences bonnes et mauvaises à faire ou omettre la

7. Voir *Leviathan*, I, 3.

8. *Elements of Law*, I, 12, 1.

chose en question viennent successivement dans nos pensées, de sorte que l'on en ait parfois l'Appétit, et parfois une Aversion [...], la *somme totale* des Désirs, Aversions, Espoirs et Craintes, se prolongeant jusqu'à ce que l'action soit faite ou pensée impossible, est ce que l'on appelle DÉLIBÉRATION⁹.

Il n'y a pas de simple alternance. En 1640, tout semblait se passer en rapport avec la conscience: la « conception d'un mal » freine le premier désir, ce qui constitue une crainte. En 1651, désirs et aversions « surgissent alternativement », les conséquences « viennent [...] dans nos pensées », et ce n'est pas le cheminement, l'« alternance successive », qui est la délibération, mais la « somme » de ces passions, qui ne disparaissent jamais, même si le *phénomène* de ce conflit, sa conscience, ne peut en être qu'une succession. La délibération est déjà une mise en ordre conflictuel du fond passionnel intérieur, en ceci qu'une seule et même passion est ressentie, en un instant. Autrement dit, la délibération est le déroulement du conflit axiologique intérieur. Le passage à l'acte ou la pensée de son impossibilité en seront une autre, en mettant un terme à une délibération. Par cette analyse, Hobbes refuse de définir la délibération comme ce qui conduit au choix raisonné, en tant qu'il se distinguerait du souhait ou du désir, comme si un choix pouvait être le simple résultat d'un raisonnement dont les appétits ne seraient pas juges. Si la délibération est organisation des affects, le principe de cette organisation est immanent à cette vie affective.

C'est pour cela que, dans la controverse qui les oppose, Bramhall, qui comprend bien, sur ce point, la démarche de Hobbes, s'efforce de reconstituer la définition aristotélicienne de la délibération (*boulè*), ou plutôt la manière dont la comprend l'École. Il est utile d'en rappeler les éléments parce que l'analyse aristotélicienne de la délibération et du choix (*proaïrêsis*) fournissent le cadre théorique de la théorie que Bramhall défend de la liberté. Outre qu'elle fut lue de près par Cudworth, Locke, Leibniz¹⁰, et beaucoup d'autres, et qu'elle a conduit Hobbes à soutenir des positions proches de ses adversaires politiques (les Presbytériens) contre ses alliés de fait (la hiérarchie anglicane, plutôt favorable, sous l'influence d'un arminianisme

9. *Leviathan*, I, 6, « Délibération ». Nous soulignons.

10. Dans son édition des *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard* (Vrin, 1999), L. Foisneau mentionne, outre la célèbre recension de Leibniz, dans ses *Essais de Théodicée* (1710), plusieurs réactions à l'ouvrage. Relevons celle de Harrington qui rejette la pensée politique de Hobbes, mais estime que tous les autres points sont pour ainsi dire définitifs. Le platonicien Cudworth s'oppose point par point, en 1678, aux conclusions de cette controverse pour développer une conception de la liberté comme autodétermination. Coste estime au plus haut point les positions de Hobbes dans cet ouvrage, et, dans une lettre à Leibniz, il affirme que « M. Locke ne s'est guère écarté de l'Hypothèse d'Hobbes » (lettre du 14 avril 1712). Quant à Leibniz, s'il estime que « Hobbes est plein de bonnes pensées, mais [qu'] il a coutume de les outrer », il répond à Coste le 30 mai 1712: « Il y a quelque chose de fort bon dans tous les ouvrages de M. Hobbes, excepté peutestre les géométriques, et sur tout ce qu'il a fait sur la liberté et la nécessité est profond. »

radical, à la thèse du libre arbitre), l'intérêt de cette controverse tient surtout à ce que Hobbes est conduit à préciser et à développer ses thèses sur lesquelles il reste plutôt rapide d'ordinaire, voire muet pour les questions théologiques¹¹. Nous allons d'abord rappeler les données de l'analyse d'Aristote, pour comprendre comment elles nourrissent chez Bramhall une théorie du libre arbitre et comment la position de Hobbes se construit contre la théorie du libre arbitre et, plus fondamentalement peut-être, quoique différemment, contre Aristote. Après avoir distingué le choix de l'appétit et de l'impulsivité, parce qu'il est maîtrisé et *délibéré*, de l'opinion parce qu'elle est d'abord *théorique*, et non *pratique*, et du souhait (*boulêsis*) parce que celui-ci porte d'abord sur les fins, et non sur les moyens, Aristote articule la délibération au choix, ainsi délimité :

L'objet de la délibération et l'objet du choix sont identiques, sous cette réserve que lorsqu'une chose est choisie elle a déjà été déterminée, puisque c'est la chose jugée préférable à la suite de la délibération qui est choisie. [...] L'objet du choix étant, parmi les choses en notre pouvoir, un objet de désir sur lequel on a délibéré, le choix sera un désir délibératif des choses qui dépendent de nous¹².

Puisque la délibération détermine le choix, on retrouve en elle les caractères du choix. D'abord, on délibère sur les moyens propres à atteindre une fin, non sur les fins elles-mêmes¹³. Surtout, elle ne relève pas du seul désir. Le choix est « désir délibératif » (*orêxis bouleutikê*) ce qui semble impliquer deux choses, comme l'atteste le fait qu'il rende possible la vertu morale :

Puisque la vertu morale est une disposition capable de choix, et que le choix est un désir délibératif, il faut par là même qu'à la fois la règle soit vraie et le désir droit, si le choix est bon, et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme et ce que le désir poursuit¹⁴.

Aristote confirme plus loin la dépendance du choix à l'égard d'une « partie rationnelle » de l'âme, en affirmant qu'il s'agit d'une dépendance à l'égard de l'intellect, ou de la pensée¹⁵. Outre une certaine disposition, le véritable choix implique une capacité de connaître. De la sorte, on pourrait dire indifféremment, formule bien connue, « que le choix préférentiel est un intellect désirant ou un désir raisonnant¹⁶ ». Cette indifférence renvoie au

11. À plusieurs reprises, d'ailleurs, Hobbes réclame le secret sur les propos qu'il tient à Bramhall. Voir par exemple *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 15, réponses de 1646.

12. *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1113a 2-4 puis 9-10, traduction de Tricot, Vrin.

13. *Ibid.*, 1112b 12.

14. *Ibid.*, VI, 2, 1139a 23-25.

15. *Ibid.*, 34-35.

16. *Ibid.*, 1139b 4-5.

début de l'*Éthique à Nicomaque* qui semble hésiter entre deux *dualités*. La « partie irrationnelle de l'âme », soutient-il d'abord, est double :

Il y a, d'une part, la partie végétative, qui n'a rien de commun avec le principe raisonnable, et, d'autre part, la partie appétitive ou, d'une façon générale, désirante¹⁷.

Mais cette « partie appétitive » « participe en quelque manière au principe raisonnable en tant qu'elle l'écoute et lui obéit¹⁸ ». De la sorte, la dualité se déplace : « si cet élément irrationnel doit être dit aussi posséder la raison, c'est alors la partie raisonnable qui sera double¹⁹ ». En d'autres termes, si le désir est lui-même de quelque manière raisonnable, c'est en tant qu'il *peut* obéir à la raison. Ces distinctions ne semblent pas figées, ce qui peut tenir au fait qu'Aristote ne se soucie pas de savoir si elles engagent des distinctions réelles. L'important est de distinguer désir et intellect, d'une façon quasi-fonctionnelle : « quant à savoir en quel sens ces deux parties de l'âme sont distinctes, cela n'a aucune importance²⁰ ». On retrouve ces éléments dans la réponse que formule Bramhall à la définition hobbesienne de la délibération comme conflit indécis de désirs, orienté vers une action à accomplir :

La délibération est une recherche menée *par la raison* pour savoir si ceci ou cela, de façon définie, est un *moyen* bon et adéquat, ou, de façon indéfinie, pour savoir quels sont les moyens bons et adéquats qu'il faut choisir pour atteindre la fin que l'on *souhaite*²¹.

Comme chez Aristote, la délibération est assignée à la détermination non des fins, objets du souhait, mais des moyens (elle est analogue au raisonnement technique), et, plus important, le primat est donné à l'idée que la raison commande au désir. La distinction aristotélicienne des éléments combinés dans la délibération est traduite en termes de *facultés* différentes, dont l'une doit réellement soumettre l'autre, de sorte que la possibilité que le désir *obéisse* à la raison n'entraîne aucune indécision sur la partition de l'âme. Quant aux formules de Hobbes que l'on a citées, on voit bien en quoi elles portent contre la distinction aristotélicienne : 1) la distinction fin / moyens n'intervient pas ; 2) la délibération n'est rien d'autre qu'un conflit orienté de désirs, ou d'*appétits*, qui sont autant d'*opinions* sur la valeur d'un acte, c'est-à-dire d'*imaginations* de cet acte ; 3) avec le *Leviathan*, c'est même cette *impulsivité* des désirs qui domine la délibération. Surtout, raison pra-

17. *Ibid.*, I, 13, 1102b 29-32.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, 1103a 1-2.

20. *Ibid.*, 1102b 24-25. On sait par ailleurs que les *dunameis* ne se distinguent pas comme des parties de l'âme, pour Aristote, qui est une seule et même potentialité, même si elle s'actualise de diverses manières. Voir *Traité de l'âme*, III, 9, 432a22-432b7.

21. *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 26, réponses de Bramhall, nous soulignons.

tique et délibération, ainsi définies, sont une seule et même chose. C'est ce que Hobbes finit par écrire dans la restitution de sa controverse avec Bramhall :

La raison dont un homme fait usage dans la délibération étant la même chose que l'on nomme délibération, sa définition [celle de Bramhall] selon laquelle la délibération est une recherche menée par la raison revient à dire que la délibération est une recherche menée par la délibération, définition digne d'un scolastique²².

Voilà pourquoi Hobbes doit conserver le terme, et pas seulement pour qu'on y lise une critique de la différence entre désir et choix raisonné : au-delà du caractère polémique de la réponse de Hobbes, elle montre bien l'idée que la volonté et le choix sont pensés à partir du fond passionnel. Tout se dégage, chez Hobbes, d'un fond commun qui est aussi bien imagination que passion. À Bramhall qui lui reproche, en ce même point (n° 26) de tout confondre, Hobbes revendique cette *confusion*. Dans ses réponses de 1656, il affirme la dépendance entre sa définition de la délibération, en tant qu'elle refuse la distinction aristotélicienne entre choix, d'un côté, et désir, opinion et souhait de l'autre, et l'ensemble de sa théorie de l'esprit :

Si l'évêque avait observé ce qu'il fait lui-même, lorsqu'il délibère, raisonne, comprend ou imagine, il aurait su comment interpréter tout ce que j'ai dit dans ce numéro [en 1646, donc]. Il aurait su que l'acte de considérer, l'entendement, la raison et toutes les passions de l'esprit sont des imaginations, que de considérer une chose, c'est l'imaginer ; que de comprendre une chose, c'est l'imaginer ; que d'espérer et de craindre, c'est imaginer les choses espérées et craintes²³.

Ces éléments attaquent frontalement la lecture scolastique d'Aristote, sans cependant atteindre pleinement l'analyse d'Aristote, puisque celle-ci ne se soutient pas, comme on l'a rappelé, d'une distinction *réelle* entre les parties de l'âme. En un sens même, pour Hobbes, la délibération est aussi et indifféremment raison désirante et désir raisonnant. La différence avec Aristote lui-même est plutôt à chercher dans le rapport de la délibération au réel, comme on va le voir. C'est ici qu'interviennent liberté et volonté, chez Hobbes :

On l'appelle Délibération parce que cela met fin à la Liberté que l'on avait de faire ou de ne pas faire, en fonction de son propre Appétit, ou de sa propre Aversion²⁴.

Le latin *deliberatio* et son équivalent anglais sont à prendre au sérieux : elle est *dé-libération*. Le conflit des passions est le temps où l'on a la liberté

22. *Ibid.*, réponses de 1656.

23. *Ibid.*

24. *Leviathan*, I, 6, « Délibération ». Voir aussi *Elements of Law*, I, 12, 1.

de se décider à agir ou non, parce que l'action est future, donc n'est pas encore accomplie et peut l'être. Une fois qu'elle l'est ou qu'elle est en train de l'être, ou qu'elle devient impossible, cette liberté a évidemment disparu ; le mouvement d'alternance, vers son achèvement, *dé-libère*, c'est-à-dire met fin par l'action ou son impossibilité manifeste à la liberté d'agir. Voilà qui conditionne le rapport entre la volonté et la liberté :

Dans une *Délibération*, le dernier Appétit, ou la dernière Aversion, au contact immédiat de l'action, ou de son omission, est ce qu'on appelle VOLONTÉ. [...] La Volonté est le dernier appétit d'une *Délibération*²⁵.

Ainsi, la volonté, si elle est ce qui détermine intérieurement une action, ne peut être que le désir qui clôt la délibération intérieure des passions. Lexicalement, on pourrait dire que le désir qui n'engage pas présentement une action est « passion », et celui qui le fait, « volonté ». Il en résulte que, non seulement l'action est signe de la volonté, mais, inversement, sans action, on ne peut parler de volonté, car tant que l'action n'est pas accomplie, tout en restant possible, de nouveaux désirs peuvent modifier les intentions. Dans les *Elements of Law*, Hobbes compare avec les *dernières volontés* : tant que l'on est en vie, on peut toujours changer son testament ; de la même façon, tant que la délibération est en vie, il n'y a pas de volonté, car le désir peut toujours changer. On ne parle donc de volonté que lorsqu'on n'est plus libre à l'égard de l'action voulue²⁶. Une action volontaire, c'est-à-dire procédant d'une volonté, ne se définit pas par la liberté, mais par le fait d'être due à une détermination *intérieure*. Ici plus qu'ailleurs, Hobbes retrouve la lettre de l'analyse d'Aristote :

L'acte volontaire semblerait être ce dont le principe réside dans l'agent lui-même connaissant les circonstances particulières au sein desquelles son action se produit. Sans doute, en effet, est-ce à tort qu'on appelle involontaires les actes faits par impulsivité ou par concupiscence²⁷.

Plus tôt, Aristote précisait qu'il n'est pas possible de considérer comme involontaires les actions commises par passion :

Il est [...] ridicule d'accuser les choses extérieures et non pas soi-même, sous prétexte qu'on est facilement capté par leurs séductions, et de ne se considérer soi-même comme cause que des bonnes actions, rejetant la responsabilité des actions honteuses sur la force contraignante du désir²⁸.

Pour Hobbes comme pour Aristote, il n'y a aucune antinomie entre les passions et la volonté ainsi définies ; leur différence, pour Hobbes, s'établit

25. *Leviathan*, I, 6, « la Volonté ». Voir aussi *Elements of Law*, I, 12, 2, *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 27, réponses de 1646 ou *De Corpore*, IV, 25, 13.

26. *Elements of Law*, I, 12, 3 ou *Leviathan*, I, 6, « la Volonté ».

27. *Éthique à Nicomaque*, III, 3, 1111a 22-25.

28. *Ibid.*, III, 1, 1110b 13-15.

à partir de l'action. La volonté est la passion qui s'accomplit dans l'action, ou l'omission, et cet accomplissement a un sens temporel et spatial : spatialement, c'est l'*extériorisation* d'un effort, d'un *conatus*; temporellement, c'est la clôture d'une chaîne ou plutôt d'un conflit de passions (donc aussi d'imaginations). Cette détermination *phénoménale* de la volonté, ne présupposant aucune faculté distincte à son fondement, est rattachée, par Hobbes, à la délibération telle qu'il la définit. De même que la délibération n'est pas essentiellement rationnelle, la volonté n'est pas essentiellement *appétit rationnel*, définition que le *Leviathan* attribue à la scolastique. En 1640, Hobbes ne donne pas cette précision; on y reconnaît l'effet de sa polémique avec Bramhall dont les premiers échanges ont eu lieu dès 1646. Ainsi trouve-t-on sous la plume de Bramhall, en réponse à Hobbes :

La vraie liberté consiste dans le pouvoir de choisir qu'à la volonté rationnelle. [...] La raison est la racine, la source, l'origine de la vraie liberté, en tant qu'elle indique par ses jugements à la volonté que ceci ou cela convient, ou que ceci ou cela convient davantage²⁹.

On voit bien, ici, le lien entre une théorie du libre arbitre et l'établissement de la raison comme source d'évaluation radicalement distincte du désir. On reconnaît aussi le rôle de l'analyse aristotélicienne du choix rationnel dans cette théorie de la liberté comme volonté soumise à la raison : dès lors que la distinction *fonctionnelle* sur laquelle elle se construit est comprise comme une distinction *réelle* de facultés en l'âme, on peut reconstruire l'idée d'un choix autonome et maîtrisable par une raison évaluatrice, c'est-à-dire un libre arbitre. Pour reprendre les termes qui traduisent Aristote, le désir serait distinct de la volonté (rationnelle) parce qu'il est « séduit » par des « choses extérieures », donc par le corps, et ne serait pas pleinement *soi*, cela dit non à titre d'excuse, cette fois, mais d'écart condamnable entre un être et un devoir-être. Si l'on définit la volonté comme appétit rationnel, on ne peut admettre qu'il y ait des volontés irrationnelles qui soient vraiment des volontés. Il faut alors supposer que rien de ce qui est irrationnel n'est volontaire, que l'on est absent de ses actions irrationnelles, ou plutôt, sous peine de perdre le jugement moral, que l'on y est à tort soumis. Cela impliquerait, en contexte moderne, qu'une action irrationnelle est semblable à une transmission inanimée de mouvements, et non à une action imputable à un agent (non seulement le corps, mais aussi tout ce qui est irrationnel, contre quoi la volonté doit exercer sa *force*, et, surtout, tout ce qui est déterminé à l'unique possible). En un sens, on pourrait aussi, sur cette voie, reconstituer la manière dont le XVII^e siècle a pu lire le motif stoïcien de la citadelle intérieure (en tant que lieu de repli, ce qu'elle n'est pas seulement³⁰),

29. *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 3, réponses de Bramhall.

30. Dans le stoïcisme, elle est aussi ce qui, dans une métaphore militaire, s'arme de savoir pour mieux agir. Par ailleurs, nous sommes conscients du fait que ce motif n'a peut-être

seul espace propre, parce que seul espace totalement déterminé par la seule volonté. Cette citadelle se dégage une fois soustrait de l'individu tout ce qui est déterminé par le monde. On reviendra plus loin sur ce problème, mais disons déjà que, en dépit des différences, il semble que cette idée, étrangère à Hobbes pourtant déterministe, provient d'un principe dont procèdent aussi bien un certain stoïcisme que les théories du libre arbitre, sous la forme que défend Bramhall: *n'est véritablement soi que ce qui ne dépend que de soi*.

II. Les fondements ontologiques de l'analyse du domaine pratique: la différence entre Hobbes et Aristote

Le caractère volontaire de l'action repose donc, chez Hobbes, sur l'intériorité de la détermination à agir, au moment de l'action, et non sur l'idée que sa cause serait rationnelle ou morale. En cela, Hobbes peut se réclamer de la lettre du texte d'Aristote, contre la lecture qu'en offre Bramhall. Ce différend, qui part d'une analyse de l'action et de considérations morales, aboutit progressivement à des considérations d'ordre ontologique: peut-il y avoir une cause qui ne soit pas physique? Que sont le soi et le hors de soi? De façon plus nette, la distinction entre l'analyse d'Aristote et celle de Hobbes concerne d'abord leurs analyses ontologiques. Bramhall opère le virage en confrontant l'analyse de Hobbes à ce que doit être la liberté humaine compte tenu de ce qu'est la nature de l'homme. La liberté dont parle Hobbes, bien loin d'être une véritable autonomie de la personne, n'est même pas une liberté humaine, pour Bramhall: la liberté comme absence d'obstacle n'est rien de plus que celle du cours d'une rivière³¹. Pour éviter le fatalisme stoïcien, il faut alors supposer, pour Bramhall, que la volonté a une efficace sur le monde, à travers le corps, dès qu'elle a la force de le maîtriser, ce qui signifie que le corps peut être mû sans qu'un mouvement physique antérieur ne l'ait déterminé. C'est précisément cette conséquence que Hobbes tire, à titre de réfutation par l'absurde, dans l'un des passages les plus importants de la polémique:

Lorsque l'homme manie son épée *librement*, l'épée blesse nécessairement, et ne peut ni suspendre ni refuser son concours. Et, par conséquent, si l'homme ne se meut pas de lui-même, il ne peut pas refuser son concours. À ceci il [Bramhall] ne peut pas répondre, à moins qu'il ne dise qu'un homme peut originellement se mouvoir de lui-même; or, il ne pourra appuyer cette thèse

qu'un sens moral, sans réalité physique, chez les stoïciens antiques. Nous nous contentons ici de prendre la doctrine stoïcienne telle qu'elle a pu servir dans les discussions auxquelles Hobbes a été conduit sur la liberté et le déterminisme, avec les tenants du libre-arbitre. Pour plus de précisions sur ces points, nous renvoyons à Th. Bénatouil, *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Vrin, 2006.

31. *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 3, réponses de Bramhall, ou encore le point n° 29.

sur l'autorité de quiconque a, si peu que ce soit, considéré la science du mouvement³².

Le problème est clairement posé par rapport à la nécessité telle qu'elle s'exprime dans la mécanique : *il n'y a pas de causalité libre parce qu'il n'y a pas de mouvement qui naisse de rien*, ce qui est un principe établi par la philosophie première³³. La spontanéité ne peut être l'absence de cause physique. C'est une contrainte scientifique à laquelle on ne peut se soustraire lorsqu'on s'efforce de comprendre l'action volontaire, qui, en tant qu'acte d'un *corps*, appartient de plein droit au champ *physique*³⁴. Les actions volontaires, comme les actions involontaires, sont déterminées, alors que l'École tient pour indubitable que la volonté n'est pensable que parce qu'il y a, dans le réel, une part d'indétermination : la contingence, hors de laquelle il n'y a nulle place pour parler d'une délibération, ce qui explique *a contrario* que le stoïcisme ait pu associer les motifs du fatalisme et de la citadelle intérieure, et que tout déterministe soit, aux yeux d'un Bramhall, stoïcien (en l'entendant ainsi). Pourtant, on voit aussi pourquoi ces développements de la pensée hobbesienne rencontrent tant Aristote, en ce que Hobbes refuse certes le cadre qu'il donne à son éthique (la distinction entre ce qui est contingent et ce qui est nécessaire, pour simplifier), mais retrouve quelque chose de son analyse de l'action volontaire contre les théories du libre arbitre. Hobbes reprend, dans les *Elements of Law*, la formule d'origine

32. *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 3, (c), réponses de 1656.

33. *De Corpore*, II, 9.

34. On peut être tenté de rattacher le déterminisme de Hobbes à un fondement théologique, la toute-puissance de Dieu. Hobbes, mettant l'accent sur cet attribut divin, en tirerait rigoureusement la conséquence : toute indétermination, donc tout hasard et tout libre arbitre, constituerait une limite à cette puissance, incompatible avec Dieu. On aurait là l'expression d'un calvinisme strict, contraire à l'arminianisme de Bramhall. On ne traitera pas cette question ici. Sur la question de l'omnipotence divine chez Hobbes, nous renvoyons au travail de M. Pécharman, « La puissance absolue de Dieu selon Hobbes », in *Potentia Dei*, 2000, p. 269-293. Sur son rapport aux fondements du système hobbesien et à son déterminisme, voir du même auteur « Philosophie première et théologie selon Hobbes », in *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, sous la direction de L. Foisneau, Paris, Kimé, 1997, ainsi que L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000. Si l'importance de ce motif est incontestable, chez Hobbes, il n'est pas sûr, toutefois, que la philosophie première connaisse un fondement théologique de façon si évidente, en tout cas dans la forme achevée du *De Corpore*. Non seulement Dieu y est clairement exclu de la philosophie (I, 1, 8), non seulement il n'y est fait aucunement référence, au cours des livres deux et trois, qui développent la philosophie première et les principes du mécanisme hobbesien, mais en outre, lorsqu'il en est question, au chapitre XXVI, § 1, c'est pour mieux signifier, selon nous, que le motif d'une cause première, qui articulerait Dieu au monde décrit par la philosophie naturelle, n'est pas un concept que le seul discours philosophique puisse valider, encore moins un concept appelé par la régression des causes. Sur ce point, voir notre étude « L'accès intellectuel à Dieu chez Hobbes », in *Hobbes et la religion*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012.

aristotélicienne: « Par conséquent, des nécessités, on ne délibère pas³⁵. » Certes, cette affirmation ne se fonde pas, ici, sur une distinction ontologique entre le nécessaire et le contingent, mais sur la relation à la puissance de l'agent: est perçu comme nécessaire ce qui n'est aucunement soumis à la puissance de l'agent. La façon dont le sens de cette formule est précisé, en 1640, ne quitte cependant pas complètement Aristote. Cette formule, écrit Hobbes, n'implique que deux choses: la délibération porte sur l'avenir et sur des actions qui semblent être en notre pouvoir³⁶. C'est ce qu'on retrouve dans le *Leviathan*:

Par conséquent, on ne *délibère* pas des choses passées, parce que *manifestement* elles sont impossibles à changer, ni des choses *connues pour* être impossibles³⁷.

Dans les *Elements of Law*, cités plus haut, Hobbes reprenait simplement la formule aristotélicienne qui associe la délibération à la théorie des futurs contingents: l'avenir est déterminé en partie, mais la plupart des événements qui concernent les actions humaines sont restreints à quelques possibilités, mais non *déterminés à l'unique possible*. La décision humaine, dont il suit une action, trouve donc sa place dans l'idée d'un hasard, ou d'une incomplétude de la détermination de l'avenir, au regard d'une prudence nécessairement finie. Voilà sur quoi peuvent porter les délibérations³⁸. Dans le texte de 1640, Hobbes balisait clairement son rapport au texte d'Aristote par une double reprise: celle de la formule aristotélicienne que l'on vient de citer et celle de l'exemple aristotélicien classique d'un homme pris dans une tempête, qui jette ses marchandises à la mer³⁹. La nuance qu'apporte Hobbes ne doit pas masquer la continuité. Cet acte, pour Hobbes, est volontaire, même si se retrouver dans une situation où un choix si difficile est à faire ne relève pas de son choix. Pour Aristote, cela fait partie des actions mixtes, mi-volontaires, mi-involontaires, parce que « dans l'absolu [aplôs] » personne ne ferait un tel choix. L'important est l'extension que les deux auteurs donnent à l'idée d'action volontaire, définie par l'intériorité de la détermination à agir, et non par une liberté ou une maîtrise absolues, ou même simplement une rationalité, du choix. Aristote et Hobbes partent d'un même

35. *Elements of Law*, I, 12, 2. Pour Aristote: « Sur les entités éternelles il n'y a jamais de délibération », *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1112a 21.

36. Chez Aristote, *idem*, VI, 2, 1139b 5-10 et III, 5, 1112a 30-31.

37. *Leviathan*, I, 6, « Délibération », nous soulignons.

38. « L'expérience nous montre, en effet, que les choses futures ont leur principe dans la délibération et dans l'action, et que, d'une manière générale, les choses qui n'existent pas toujours en acte renferment la puissance d'être ou de n'être pas, indifféremment », *De l'interprétation*, 9, 19a, 6-10, trad. de J. Tricot, Vrin. Pour une étude détaillée de la critique hobbesienne de la théorie des futurs contingents, voir sous la direction de L. Foisneau, *La découverte du principe de raison: Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, Paris, PUF, 2001, et J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994, chapitre III.

39. *Elements of Law* I, 12, 3 et *Éthique à Nicomaque*, III, 1, 1110a 4-15.

constat : agir ou produire, c'est contribuer à modifier *par soi-même* le cours du monde, et la volonté est l'expérience d'être l'*auteur* de cette modification ou de cet effort de modification. Mais, là où Aristote y voit le signe que le monde humain est en partie indéterminé, contingent, Hobbes y voit le signe que l'agent, son intériorité y compris, est inscrit dans le cours déterminé et infini de l'univers. La véritable différence avec Aristote n'est pas la même que celle qui distingue Hobbes d'un Bramhall et qui ne se comprend pas hors d'une querelle d'abord théologique autour du libre arbitre (théologique au sens où son premier enjeu est la responsabilité du péché). Il n'est plus question de savoir si l'âme est composée de facultés, puisque cette question est écartée d'emblée par Aristote. La différence principale engage la nature de la connaissance et, surtout, de son objet. Outre que l'intellect n'est, pour Hobbes, rien hors de l'imagination⁴⁰, il n'y a pas à opérer la distinction aristotélicienne qui définit la délibération : dans la « partie rationnelle » de l'âme, il y a deux parties, « l'une de ces parties est la partie *scientifique* [*épistémōnikon*], et l'autre la *calculative* [*logistikōn*], délibérer et calculer étant une seule et même chose⁴¹ ». Cette distinction procède d'une distinction ontologique entre le *nécessaire*, qui fait l'objet de l'intellect scientifique, et le *contingent*, objet de l'intellect *calculatif* ou délibératif, tous deux offrant deux domaines distincts à connaître. Si tout est nécessaire, cette distinction n'a plus lieu d'être, et la prudence doit être définie en partie autrement. En d'autres termes, la différence majeure entre Hobbes et Aristote, d'un point de vue éthique, n'est pas dans le rapport entre raison et désir. Quelle que soit cependant la position, disons, cosmologique, la conséquence est la même pour les deux auteurs : la prudence est chose finie et se fonde sur l'exemplarité. Cette finitude est la conséquence aussi bien d'une pensée de la contingence réelle que d'une pensée déterministe : dans les deux cas, il y a imprévisibilité du cours de l'univers, par sous-détermination chez Aristote, par sur-détermination, pourrait-on dire, chez Hobbes. Dans les deux cas aussi, rien de tel qu'une indépendance absolue du vouloir n'est pensé. Il reste que, pour Hobbes, la prudence, ne pouvant se prévaloir d'un domaine ontologique propre, n'est en rien science ou sagesse. Ainsi n'y a-t-il pas de possibilité pour anticiper le devenir du cours des choses par la seule science : l'inférence des faits relève de l'opinion, et non de la science⁴². Il n'y a pas à dessiner un domaine pratique ontologiquement distinct, justifiant une intelligibilité distincte, sinon celle de l'opinion.

Ainsi, Hobbes rejette tout à la fois l'idée d'un libre arbitre, c'est-à-dire d'une autodétermination de la volonté, et celle d'une passivité radicale. Contrairement aux apparences, on est loin d'une thèse affirmant la servitude

40. Sur ce point, outre la citation donnée plus haut, voir notre étude *Principe de la philosophie chez Hobbes*, Paris, Classiques Garnier, 2011, chapitre II.

41. *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1113a 12-13.

42. *Leviathan*, I, 7.

de l'homme, vissé à ses propres passions : phantasmes et passions étant une seule et même chose, à savoir des affections, et non des déterminations, les pensées déterminent autant les passions que les passions déterminent les pensées, donc une passion n'est pas nécessairement une emprise, mais d'abord un élément de la résolution temporelle d'une action, laquelle résolution, *dans le temps où elle se fait*, apparaît bien comme un champ de liberté, restreinte uniquement par ce qui est *possible*, c'est-à-dire restreinte par le pouvoir du corps (une telle restriction ne dépend pas de la question du libre arbitre). Mais cette restriction signifie justement que plusieurs actions sont alors *possibles*. La possibilité, comprise comme pouvoir, et l'avenir, décrivant, déjà chez Aristote, le champ propre du *délibérable*, sont bien les deux éléments constitutifs de la liberté proprement animale. Il ne s'agit plus de dire que l'on ne délibère que de l'indéterminé. Tout est déterminé absolument, le passé comme le futur, mais le passé est « manifestement » irrévocable, et seules les « choses *connues* pour être impossibles » sont réputées telles. Dans l'absolu, le contraire du nécessaire est toujours l'impossible.

En somme, Hobbes n'adosse pas la liberté d'agir à une volonté comprise comme causalité libre, ni à une contingence ontologique de l'avenir, mais à une indétermination *vécue* de cet avenir. Il ne peut y avoir de conception de l'avenir car l'avenir n'est pas encore. C'est le sens de l'interprétation hobbesienne du hasard comme ignorance : ne paraît fortuit (ou spontané) que ce dont la cause est ignorée. Quant à la contingence, elle n'est que *relative* : sont contingents deux événements entre lesquels il n'y a pas de rapport causal, ce qui ne signifie pas que chacun de ces deux événements ne soit pas nécessaire par sa propre cause⁴³. De ce point de vue tout est absolument nécessaire ; il n'y a pas de futur qui ne soit pas radicalement déterminé par cela même qu'aucun événement n'est sans cause entière, puisqu'un événement ne se produit que si tout ce qui le permet est réuni, et il en sera de même dans l'avenir. L'affection du monde sur le corps de l'agent, à un moment donné, ne peut qu'obéir à la même loi. Il y a cependant toujours un sens à définir le hasard ou la contingence. La polémique avec Bramhall apporte, sur ce point, un éclairage décisif : il y a un sens à définir la contingence comme croisement de chaînes causales distinctes, en tant que la nécessité n'est pas l'écoulement d'une seule et même chaîne causale, depuis une cause première ; mais de cette cause première émanent une multiplicité de chaînes de facteurs, nécessairement réunies en leur origine, et qui se croisent, on en fait l'expérience, pour former tels ou tels choses ou événements :

Le concours de toutes les causes ne fait pas davantage une seule chaîne ou concaténation, mais un nombre incalculable de chaînes jointes ensemble, non pas dans toutes leurs parties, mais dans le premier maillon, le Dieu Tout-Puissant⁴⁴.

43. *De Corpore*, II, 9, 10.

44. *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 11, réponses de 1646.

Si l'on met entre parenthèses la question de la validité du motif de la cause première chez Hobbes⁴⁵, l'unicité de la cause première n'intervient pas pour penser la causalité comme telle, et ne semble là que pour fonder une forme d'espoir (s'il y a une cause première intelligente, on peut toujours la prier). L'important ici est dans l'idée d'un « nombre incalculable de chaînes ». La multiplicité des facteurs, donc des chaînes causales, qui se croisent en une chose, ou un événement, explique d'avance l'apparence de *hasard*. D'un point de vue lexical, Hobbes ne fixe pas précisément, comme nous le faisons par commodité, une telle distinction du fortuit (ce dont on ignore la nécessité) et du contingent (ce qui résulte de la somme de chaînes causales distinctes), d'autant que les deux sont liés. Plus encore, Hobbes semble parfois simplifier sa définition du contingent, dans ses dernières répliques à Bramhall :

C'est tout un de dire qu'une chose est *contingente* ou simplement de dire qu'elle est, sauf que lorsque l'on dit simplement qu'elle est, on ne considère pas comment ni par quel moyen⁴⁶.

On peut très bien concilier cette simplification avec la définition que donne le *De Corpore* de la contingence en comprenant que toute chose et tout événement résultent du croisement de chaînes causales distinctes, ce qui est parfaitement cohérent avec l'idée que la cause entière n'est pas une chose, mais une somme de facteurs. Plus précisément, qu'il y ait ainsi une contingence, dans le croisement de « chaînes », alors que tout est absolument nécessaire, vient compléter la notion de cause entière, c'est-à-dire la somme des facteurs nécessaires et suffisants pour qu'une chose se produise⁴⁷, en y apportant la composante du *temps*. Bramhall relève bien que cause entière et effet sont, par principe, *concomitants*⁴⁸. La difficulté est présente dans le chapitre IX du *De Corpore*⁴⁹ : si l'effet est différé d'un instant, cela signifie que la cause n'est pas entière au moment où l'on affirme qu'elle l'est⁵⁰. Il y a une tension entre la temporalité et la causalité, parce que la visée *discontinue* de la causalité (saisir la cause d'un événement) perd quelque chose du flux *continu* de l'univers. Le cours nécessaire et continu de l'univers ne peut pas plus se ressaisir comme une somme *discrète* d'événements causés que le

45. Voir notre étude « L'accès intellectuel à Dieu chez Hobbes », *Hobbes et la religion*, collectif, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012.

46. *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 3, (b), réponses de 1656.

47. *De Corpore*, II, 9, 3. Sur le fait qu'une cause entière est toujours suffisante, *Ibid.*, II, 9, 5.

48. *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 3.

49. *De Corpore*, II, 9, 5.

50. Voir à nouveau *Principe de la philosophie chez Hobbes*, op. cit., 2011, p. 183-184 et 217-220. Voir aussi J. Terrel, op. cit., p. 88-95 et M. Pécharman, « Philosophie première et théorie de l'action », in *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, op. cit.

temps ne peut se reconstruire comme une somme d'instants. Cette difficulté réapparaît dans la controverse sous une forme tout à fait étonnante. Bramhall s'appuie sur cette simultanéité pour montrer que la nécessité que Hobbes démontre n'est qu'hypothétique : *si* les facteurs sont réunis, *alors* la chose se produit. Or, parmi ces facteurs, il peut y avoir des « causes libres », c'est-à-dire des commencements absolus. Cela n'enlèverait rien au fait que l'effet est nécessaire dans l'instant même où l'effet se produit. Mais on ne peut en conclure à une nécessité *antécédente*, c'est-à-dire une nécessité déterminant *par avance* tous les phénomènes, parce que cela n'implique pas que chaque facteur présuppose lui-même une réunion exhaustive de facteurs déterminants. On ne peut donc conclure de la nécessité de la cause entière à la nécessité absolue. Cette prise en considération des causes libres permet de contourner le problème de la simultanéité de la cause et de l'effet. Hobbes s'efforce de renverser l'argument, non en contournant le problème de la simultanéité, mais, précisément, en s'appuyant sur cette difficulté, assumée dans le *De Corpore*. Si on pouvait déduire de la concomitance de la cause et de l'effet l'idée qu'il n'y a que dans l'instant de l'événement qu'il est nécessaire, alors il faudrait en dire autant de la cause entière de chacun des facteurs déterminés qui composent la cause entière de l'événement en question. Par régression, il en résulterait que tous les événements nécessaires de l'univers existeraient au même instant :

D'où il s'ensuivra que toute la connexion des causes de n'importe quel effet, depuis le commencement du monde, existe en fait en un seul et même instant, et par conséquent, que tout le temps écoulé depuis le commencement du monde, ou que toute l'éternité jusqu'à ce jour, n'est qu'un seul instant, ou *nunc stans*. Or, il [Bramhall] sait, *du fait de ce temps*, que cela n'est pas vrai⁵¹.

Le problème se pose dès qu'on admet l'idée de causalité entière. Bramhall devrait alors soutenir que la temporalité, la non-concomitance de tous les facteurs déterminants de l'univers, ne tient qu'à des causes libres, ce qui serait nier la causalité comme telle. Donc, la concomitance de la cause et de l'effet ne doit pas, du fait de l'existence du temps, conduire à admettre le caractère exclusivement instantané de la nécessité. La nécessité serait au contraire intrinsèquement liée au temps. Auparavant, Hobbes a rappelé que « nécessaire » se dit à l'égard du futur :

On ne parle à juste titre de nécessité qu'à propos de quelque chose de futur. De fait, est nécessaire ce qui ne *peut* absolument pas être autrement, et une *possibilité* se rapporte toujours à un temps futur⁵².

51. *Ibid.*, n° 35, (c), réponses de 1656, nous soulignons et modifions la traduction.

52. *Ibid.*, nous soulignons. Voir aussi n° 3, (b), réponses de 1656. Sur le fait que l'étude des actions volontaires permet de souligner la composante temporelle de la nécessité, complétant l'analyse de la causalité du chapitre IX du *De Corpore*, voir M. Pécharman, « Philosophie première et théorie de l'action selon Hobbes », *op. cit.*

C'est parce qu'il y a temporalité que l'on parle de nécessité, puisqu'elle implique en elle le possible, c'est-à-dire le pouvoir, donc l'avenir, et ce qu'on ignore de lui qui n'existe pas encore. La nécessité porte sur le *cours* de l'univers, sous peine de nier le temps ou la causalité; elle implique la causalité *et* le temps. Plus exactement, causalité et temporalité s'imposent avec la même force, puisqu'une conséquence stricte en apparence de la notion de cause entière est inversée par le fait de la temporalité: « du fait de ce temps », on sait que tout n'est pas un *nunc stans*. Ainsi, admettre la nécessité hypothétique, sachant que temps il y a, c'est admettre la nécessité antécédente. Plus précisément, sachant que cause entière et effet sont concomitants, si l'on admet la nécessité hypothétique, il n'y a que trois possibilités: 1) le temps n'existe pas, ce qui n'est pas sans évoquer l'idée d'une co-présence de toutes choses dans une éternité conçue comme atemporalité, idée radicalement étrangère à la pensée de Hobbes, qui, au contraire, ne définit l'éternité que par la perpétuité⁵³; 2) il n'y a pas de causalité réelle, même hypothétique, et cette négation des causes secondes n'est pas étrangère aux discussions du xvii^e siècle sur la causalité; 3) la nécessité est antécédente, même si la temporalisation de la nécessité n'est adéquatement perceptible que sous la forme du développement temporel d'un mouvement, c'est-à-dire sous la forme d'un mécanisme. Ce n'est pas un hasard si Hobbes oppose à Bramhall, contre l'idée d'une cause libre, non simplement que tout effet a une cause, mais qu'aucun mouvement ne naît de rien: le mouvement, et telle est la raison de son statut épistémologique au xvii^e siècle, est l'union élémentaire de la causalité et de la temporalité. Le principe d'inertie, ou encore qu'un mouvement ne naisse ni ne change sans que ce soit l'effet d'un autre mouvement, est la conception de cette synthèse du temps et de la cause qu'est la nécessité. Ce qui se présente comme une difficulté liée à la continuité du temps, qu'on ne peut construire comme une somme d'instant, justifie que l'on parle de nécessité antécédente, et non simplement hypothétique (si les facteurs sont réunis, alors la chose existe nécessairement), ou instantanée (lorsque la chose existe, il est nécessaire qu'elle existe).

En somme, c'est en vertu d'un caractère essentiel de la nécessité — la temporalité — que l'agent volontaire vit du hasard, de la contingence et de

53. Les références sont nombreuses, et apparaissent le plus souvent en contexte polémique: « Sitôt que je pourrai concevoir l'éternité comme un point indivisible ou quoi que ce soit d'autre qu'une succession perpétuelle, je renoncerai à tout ce que j'ai écrit sur ce sujet. [...] Comment, encore, prouver que l'éternité n'est pas un *nunc stans* à quelqu'un qui prononce ces mots par habitude et ne se demande jamais comment il peut concevoir la chose dans son esprit? », *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 24 puis n° 33, réponses de 1646, ou encore: « Ils nous apprendront que l'Éternité est le maintien du temps présent, un *Nunc-Stans*. », *Leviathan*, IV, 46, « Nunc-Stans », qui précise auparavant que cette thèse est substituée à celle, concevable, d'une succession perpétuelle parce que, sinon, l'idée d'une prescience divine ne pourrait se penser indépendamment d'une préordination de toutes choses, donc du déterminisme. Les *Questions* introduisent ces références dans le même contexte.

la liberté dans la délibération. La nécessité de penser une expérience propre du temps constituant l'intériorité de l'agent engage de se vivre comme un agent volontaire, donc doublement libre : libre dans son acte, comme toute chose, lorsque son action n'est pas empêchée ; libre dans la détermination de son acte, en ce que la volonté se constitue dans le temps, et non comme une simple communication extérieure et instantanée du mouvement (à l'instar d'une transmission mécanique). Hasard et contingence ainsi compris sont directement impliqués dans l'anthropologie hobbesienne, de sorte que le travail de Hobbes des années 1640, sur les questions ontologiques et physiques, et la radicalité atteinte par ses analyses anthropologiques, dans le *Leviathan*, sont étroitement liés⁵⁴ : 1) l'imprévisibilité due à la sur-détermination de toutes choses implique, à la fois, l'apparence de hasard et la finitude radicale de la prudence, et aussi bien la mutation du droit naturel en un droit de tous à tout, mutation qui repose sur l'imprévisibilité ; 2) la contingence permet de *déduire*, et non simplement de constater, ou de *lire* en soi, l'idée d'un conflit axiologique intérieur, dans la délibération, puisque la vie affective n'est, originellement, que la rencontre de désirs appartenant à des chaînes causales distinctes, dans la mesure où le corps que je suis, ainsi que la multitude des affections qui composent son expérience, sont eux-mêmes le point de rencontre de multiples chaînes causales distinctes. Dans la connaissance de la conduite et de l'origine de la vie pratique on trouve des positions ontologiques, articulées à l'idée d'une unité problématique de l'agent.

III. Le fondement ontologique de l'imputation et sa limite

Le caractère volontaire de l'action est donc ramené, chez Hobbes, à l'idée d'une intériorité de la détermination à agir, et le sens de cette intériorité engage la délimitation de l'agent. D'autre part, on vient de le voir, la nécessité de toutes choses inclut le fait du temps, donc le fait de se vivre comme libre (la délibération) et de vivre la réalité comme partiellement indéterminée (la spontanéité, le hasard, la contingence). Il n'en reste pas moins que, si tout est nécessaire, on voit mal comment cette liberté apparente n'est pas purement et simplement illusoire. Au mieux, on perçoit une illusion nécessaire. Pourtant, il est frappant de voir que Hobbes nie constamment qu'il y ait là une difficulté : en aucun cas, affirme-t-il, nécessité et liberté ne s'excluent l'une l'autre. Il va falloir reprendre les acquis des deux paragraphes précédents pour comprendre quel sens les analyses ontologiques et cosmologiques de Hobbes donnent finalement à l'*intériorité* d'une détermination à agir, donc à l'imputation d'un acte à un agent.

Du point de vue de l'expérience du temps, tout ne semble pas déterminé ; les événements semblent être en train de se déterminer, et, en un sens, c'est le cas. De ce même point de vue, un homme s'éprouve libre. La tempo-

54. Voir notre étude « Le désir de pouvoirs chez Hobbes : de l'ontologie à l'anthropologie », *Klesis : Revue philosophique*, n° 12, 2009.

ralité et la corporalité de l'agent volontaire se muent en liberté : la temporalité intègre chaque effet du monde sur lui à un tout qui n'est, du même coup, jamais le fruit exclusif d'un événement présent ; la corporalité, qui implique l'agent dans le monde vécu, lui donne pouvoir d'agir, à la mesure de cette corporalité. L'agent volontaire prend donc une identité ne dépendant pas du seul présent, et participe à ce qui détermine le développement du monde. Tout est nécessaire et chacun peut le concevoir, pour Hobbes : le scientifique le sait par la science du mouvement ; mais cette épreuve de la nécessité se fait, d'abord, à même l'expérience pratique, y compris lorsqu'on ignore tout des causes qui nécessitent la volonté :

Il [Bramhall] ne devrait pas renoncer à cette vérité particulière qu'il y a des causes certaines et nécessaires qui amènent chaque homme à vouloir ce qu'il veut, bien qu'il ne conçoive pas encore selon quel mode la volonté de l'homme est causée. Je pense, pourtant, que ce n'est guère malaisé à *concevoir*, quand on constate journallement que la louange, le blâme, la récompense, le châtiement, les bonnes et mauvaises conséquences des actions enregistrées dans la mémoire de chacun, nous font choisir tout ce que nous choisissons⁵⁵.

L'Évêque sent lui-même, écrit aussi Hobbes, la force des passions en lui. Autre exemple : un débiteur qui veut rembourser son créancier le veut tant qu'il ne pense pas à un avantage plus grand à conserver la somme, plus grand que le souci de tenir ses promesses, et avoir telle ou telle pensée n'est pas radicalement en son pouvoir⁵⁶. On peut promettre mais non assurer qu'on voudra tenir sa promesse. Dans ce cas, on peut prendre conscience de la nécessité, à la racine des passions et de l'imagination. Les affaires humaines enseignent aussi bien la nécessité que le laboratoire du savant, et c'est peut-être d'abord la lecture de Thucydide qui a mené Hobbes au déterminisme. Cependant, cette conscience, doublée de celle du temps, n'empêchent en rien que l'avenir soit vécu comme indéterminé. Il y a une indétermination de l'individu, mais elle n'est pas indétermination absolue : elle est indétermination par le présent. L'expérience du temps est celle d'un agent qui s'arrache à l'emprise du présent qui est pourtant seul à exister véritablement⁵⁷. On pourrait dire que la liberté d'agir vient de ce qu'on peut *prendre le temps* d'agir, non de ce que la volonté procéderait d'une causalité libre, autonome, thèse que Hobbes considère comme absurde :

55. *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 24, réponses de 1646 (nous soulignons). Ce fatalisme ordinaire joue un rôle central dans la manière dont Hobbes rend compte du phénomène religieux au chapitre XII du *Leviathan*. Voir J. Terrel, « L'anthropologie religieuse de Hobbes », *Klesis : Revue philosophique*, n° 12, 2009.

56. *Ibid.*, n° 15, (a), réponses de 1656.

57. *Leviathan*, I, 3 : « Seul le présent a un être dans la Nature ; les choses *passées* n'ont un être que dans la Mémoire, mais les choses à *venir* n'ont pas d'être du tout, le *futur* n'étant qu'une fiction de l'esprit, appliquant une succession d'actions passées aux actions présentes. » Voir aussi *Elements of Law*, I, 4, 7.

L'appétit, la crainte, l'espoir et les autres passions ne sont pas appelés volontaires, car ils ne viennent pas de la volonté, mais sont la volonté, et la volonté n'est pas volontaire. Un homme ne peut pas plus dire qu'il veut vouloir, qu'il ne peut dire qu'il veut vouloir vouloir, et ainsi faire une répétition infinie du mot « vouloir », ce qui est absurde et insensé⁵⁸.

Pour cause de la Volonté de faire une certaine action, qui est appelée *Volitio*, ils [les Scolastiques] assignent la Faculté, c'est-à-dire la Capacité en général que les hommes ont de vouloir parfois une chose, parfois une autre, qui est appelée *Voluntas*⁵⁹.

L'idée de libre arbitre, ou libre détermination de la volonté, implique soit la répétition à l'infini des volontés (si je veux déterminer ma volonté, il faut bien vouloir déterminer de telle ou telle manière la volonté de déterminer ma volonté, et ainsi de suite), soit l'indétermination de cette volonté, donc l'absence d'action volontaire. Les facteurs de la volonté ne sont pas volontaires, mais sont des effets. Soutenir le contraire conduit à ce que Hobbes désigne, dans le *Leviathan*, comme étant l'erreur du libre arbitre : l'idée que la *volonté* serait une faculté de déterminer le *vouloir*. Au fond, ce qui prime, entre ces deux termes, c'est le *vouloir*⁶⁰. Comme on l'a déjà avancé plus haut en confrontant les conditions ontologiques des prudences aristotélicienne et hobbesienne, il y a une évidence de la volonté, et de l'action volontaire ; le débat porte sur ce qui la fonde. C'est ainsi que Hobbes formule la différence entre sa thèse, dont il ne dit jamais qu'elle nie la liberté, et celle de Bramhall, qui affirme l'existence du libre arbitre. Les occurrences sont nombreuses, parmi celles-ci :

Dans le premier cas, sur la question de savoir « si un homme est libre de faire ce qu'il veut », je suis d'accord avec l'Évêque. Dans le second cas, sur la question de savoir « s'il est libre de vouloir », je suis en désaccord avec lui. [...] J'admets cette liberté en vertu de laquelle je peux si je veux ; mais dire que je peux vouloir si je le veux me paraît un discours absurde. [...] Je lui fis savoir qu'un homme est *libre*, concernant les choses qui sont en son pouvoir, de *suivre sa volonté* ; mais qu'il n'est pas *libre de vouloir*, c'est-à-dire que sa volonté ne procède pas de sa volonté. [...] La liberté consiste à choisir ce que nous voulons, non à choisir notre volonté⁶¹.

La question de la liberté porte sur le rapport entre la volonté (et sa détermination intérieure) et l'action. Il n'y a pas à confondre la détermina-

58. *Elements of Law*, I, 12, 5.

59. *Leviathan*, IV, 46, « la volonté, cause du vouloir ».

60. « Confondre la volonté comme faculté avec la volonté reviendrait à confondre une *volonté* avec une *absence de volonté*, car la volonté comme faculté n'est pas une volonté ; seul l'acte qu'il [Bramhall] appelle le *vouloir* est la volonté » (*Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 27, réponses de 1656).

61. *Ibid.*, « La formulation de la question », puis n° 3, réponses de 1646, puis n° 3, (d), réponses de 1656, puis n° 11, (a), réponses de 1656.

tion de l'action par la volonté, et la détermination par soi de la volonté. Bien sûr, Hobbes n'entend pas dire que la volonté serait, à elle seule, cause entière de l'action. Néanmoins, et sans qu'elle se détermine elle-même, elle en est la cause *sine qua non*. Soutenir cela n'est pas réintroduire une causalité morale, distincte de la causalité physique, puisque désir, volonté et effort sont une seule et même chose, et sont déjà du *conatus*, c'est-à-dire du commencement intérieur et imperceptible du mouvement. Un tel commencement n'est jamais, pour Hobbes, une puissance ou une faculté qui ne seraient pas toujours déjà du mouvement, mais un mouvement, ou une somme de mouvements, se faisant en un temps et un espace trop petit pour être perçus. Ce n'est pas non plus nier l'expérience que l'on a d'agir selon son opinion, ou son jugement, puisque discours mental et délibération, désir et imagination, sont la même chose. C'est en ce sens, écrit-il, que la délibération est cause de la volonté. Lorsque son interlocuteur estime que, dans l'hypothèse déterministe, la délibération est vaine, Hobbes répond que

c'est la délibération qui est cause et qui rend nécessaire qu'un homme choisisse de faire une chose plutôt qu'une autre. [...] Quand il est déterminé qu'une chose sera choisie de préférence à une autre, il est donc également déterminé pour quelle raison ce choix est fait; et cette cause, pour l'essentiel, c'est la délibération ou la consultation, laquelle n'est donc pas vaine, et l'est même d'autant moins à proportion de ce que le choix est plus nécessaire⁶².

En d'autres termes, s'il ne dépend du pouvoir de personne de « choisir son imagination, ou de choisir son choix et sa volonté⁶³ », la délibération devient partie prenante des facteurs naturels de cette classe de phénomènes que sont les actions volontaires. Voilà comment l'importance de la délibération cesse d'être en proportion inverse de la détermination. Elle est à la fois raison et cause de l'action. La radicalisation du déterminisme, auquel n'échappe aucune intériorité, n'a pas pour conséquence de rendre la volonté et le jugement impuissants, mais de les rendre au contraire pleinement déterminants, et d'autant plus déterminants qu'ils participent du déterminisme général.

C'est là que la question de l'action volontaire devient celle de l'identité de l'agent, de son unité et de ses limites, dans une ontologie matérialiste et déterministe. Ce point se comprend à partir de la manière dont Hobbes reformule la question de Bramhall. Ce dernier estime en effet que le débat sur la liberté est un débat sur le déterminisme :

62. *Ibid.*, n° 14, réponses de 1646.

63. *Ibid.*, n° 11, réponses de 1646.

Tous les agents, et tous les événements naturels, civils, moraux [...] sont-ils déterminés extrinsèquement et inévitablement sans qu'ils concourent eux-mêmes à cette détermination⁶⁴ ?

Si tout est radicalement déterminé, estime Bramhall, alors les « agents » ne participent pas à la détermination de leurs actes. Cette façon de poser le débat lui permet, de manière stratégique, de placer Hobbes au côté d'une vision caricaturale du stoïcisme. À cela, ce dernier répond de façon surprenante : il ne répond ni qu'il n'y a pas de liberté, ni même en répétant que la liberté consiste dans la détermination de l'acte par la volonté, et non dans l'auto-détermination de la volonté ; il répond que la question que pose Bramhall (tout est-il déterminé sans que les agents y concourent ?) est la même que celle que pose Hobbes (est-on libre même si la volonté n'est pas libre ?), « bien que [Bramhall] ne le perçoive pas » ⁶⁵ ! À l'origine de ce point précis de l'échange, on trouve une des nombreuses occurrences dans lesquelles Hobbes affirme que le débat n'est pas celui de savoir si la nécessité exclut la liberté, puisque la liberté consiste dans la détermination de ses actes par la volonté, mais qu'il porte, par exemple, sur la question de savoir « si la volonté d'écrire et la volonté de s'en abstenir s'imposent à quelqu'un selon sa volonté, ou bien selon tout autre chose qui se trouve en son pouvoir » ⁶⁶. Donc, Hobbes est censé admettre qu'il soutient que tout est déterminé, alors même qu'il affirme que la liberté n'est pas en cause, lorsqu'on discute le libre arbitre, parce que, quelles que soient les origines de la volonté, être libre, c'est agir suivant sa volonté. Qu'y a-t-il de commun entre ces deux questions, et qui échappe à Bramhall, sinon cette question-ci : que le libre arbitre n'existe pas implique-t-il que la détermination de l'agent soit *extrinsèque à l'agent* ? Lorsque Bramhall pose la question du déterminisme, il présume bien que ce qui est radicalement déterminé est extérieur à l'agent, au contraire de Hobbes. En d'autres termes, la question commune que Bramhall ne voit pas est celle du partage entre l'extrinsèque et l'intrinsèque, le soi et le hors de soi. Ainsi formulée, la question, comme nous l'avions déjà laissé entendre, pourrait cette fois placer étrangement Bramhall au côté du stoïcisme, sous cette forme caricaturale qui servait à ses yeux de repoussoir, les deux positions partageant l'idée que n'est véritablement soi que ce qui ne dépend que de soi, donc que toute dépendance est une aliénation. Comment le comprendre ?

Du point de vue des phénomènes, agir signifie contribuer au cours des choses, en fonction d'une pensée et d'un désir *propres* que l'on perçoit comme moteurs de cet acte. Toujours, du point de vue phénoménal, la possibilité de telles interventions implique une imprévisibilité du cours de cer-

64. *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 3, (i), réponses de Bramhall.

65. *Ibid.*, (i), réponses de 1656.

66. *Ibid.*, réponses de 1646.

taines classes de phénomènes constituant le champ des actions humaines. Souvent, Hobbes reproche à Bramhall de n'avancer que des arguments dont la portée n'excède pas cette description. Loin de Hobbes l'idée de la contester. Lorsque Bramhall multiplie les exemples manifestes d'actions volontaires (ou plus souvent les extraits bibliques qui rapportent des actions volontaires), affirmant qu'elles ne sont volontaires que parce qu'à leur origine il y a une cause morale libre, Hobbes répond que ces exemples ne portent pas si loin : « elles [les références bibliques] prouvent qu'il y a choix, mais n'invalident pas l'idée que je soutiens de la nécessité de ce qui résulte de ce choix⁶⁷ ». Il se contente de montrer qu'il est aussi bien *possible* que les *volontés* en question soient comprises comme intégralement déterminées, comme si admettre ou non le libre arbitre n'avait aucune conséquence sur l'expérience du choix. Ordinairement, on se contente d'éprouver que ses propres mouvements procèdent de ses choix, de sa volonté, et un animal peut aussi bien l'éprouver ; cela n'implique en rien l'hypothèse d'une causalité libre puisque le déterminisme absolu implique la même expérience ordinaire, et la même imprévisibilité du cours des choses. Par sa radicalité, le déterminisme hobbesien conduit ainsi à des conséquences, dans une certaine mesure, antistoïciennes au sens où Bramhall l'entend. Le rejet de l'autodétermination de la volonté *implique* l'intériorité de l'agent dans le cours du monde : comme dans le passage de la polémique, cité plus haut, la délibération intérieure est pensée comme un phénomène physique, comme un cas particulier de *conatus*, donc comme déterminée, et c'est précisément ainsi qu'on peut comprendre qu'elle soit, non impuissante, mais physiquement déterminante. Il n'y a pas de *repli dans la citadelle intérieure* (comprise comme une réalité ontologique) parce que l'intériorité de la délibération, et de la vie mentale en général, ne l'exclut pas de la réalité physique. Le partage entre l'intériorité et l'extériorité n'est pas un partage entre le mental et le physique, mais une délimitation du mental dans l'univers physique. Le problème de la volonté est conditionné par les principes du mécanisme. Au contraire, percevoir la fatalité comme telle, et estimer qu'on ne peut qu'y conformer ses désirs, supposent la possibilité de ce repli, de sorte que, paradoxalement, cette impuissance affirmée présuppose un territoire qui échappe à la toute-puissance du monde⁶⁸. Au contraire, la radicalité du déterminisme, chez Hobbes, ne prive pas l'action humaine de sens, de sorte qu'il n'est en rien nécessaire de supposer que Hobbes renonce à son déterminisme pour penser l'efficace d'une action, et le sens qu'il y a à parler d'actions humaines, ou pire, que ce mécanisme déterministe n'est qu'une structure de la représentation sans validité ontologique.

67. *Ibid.*, n° 9, réponses de 1646. Le même échange se retrouve en 1656.

68. Notre étude confirme sur ce point les conclusions que tirait déjà J. Terrel, *op. cit.*,

Il reste que si l'action ne perd pas son efficace, ni son agent, Bramhall estime que le sens même de l'imputation de l'acte se perd, et voilà pourquoi il ne se place pas seulement sur un terrain ontologique, mais aussi sur un terrain théologique et moral, arguant du fait que refuser le libre arbitre ruine toute moralité. Comment *imputer* à charge une action si son agent n'en est pas la cause déterminante, donc, semble-t-il, s'il ne lui appartient pas qu'elle se fasse ou non ? Hobbes reconnaît que, sous sa forme théologique, c'est là un argument de poids⁶⁹. Bramhall développe plus précisément deux types d'arguments moraux : 1) un premier, sur lequel nous ne nous arrêterons pas, et qui consiste à renvoyer Hobbes à l'*argument paresseux*, traditionnellement objecté au stoïcisme (si tout est écrit d'avance, à quoi bon agir⁷⁰ ?), mais compte tenu de ce qui sépare Hobbes de cette forme de stoïcisme décrite par Bramhall, cet argument ne touche pas au but ; 2) bien plus pertinente semble être l'objection de l'*imputabilité* : le déterminisme est amoral parce qu'il serait alors injuste d'imputer quoi que ce soit à un homme ; seul Dieu Tout-Puissant, dans l'hypothèse de Hobbes, serait cause et auteur du mal, de telle sorte que cette amoralité est aussi une impiété, donc une immoralité en tant qu'elle est injuste à l'égard de Dieu. Hobbes ne se place que secondairement sur ce terrain. Ses arguments théologiques (se fondant sur les Écritures ou sur le seul raisonnement) n'apparaissent qu'en réponse à des accusations ou des arguments théologiques avancés par Bramhall. En règle générale, Bramhall reproche à Hobbes de nier la justice de Dieu et de ruiner la piété ; Hobbes rétorque que Bramhall nie la prescience de Dieu, sans parvenir à disculper Dieu du mal :

Si [...] l'Évêque tire de l'impiété de cela [le déterminisme], il tombe dans l'impiété qu'il y a à nier la prescience divine. [...] Il dira peut-être que [...] cette opinion fait de Dieu la cause du péché. Mais l'Évêque ne pense-t-il pas qu'il est la cause de toutes les actions⁷¹ ?

Si le déterminisme nie la bonté et la justice de Dieu, alors la prescience en fait autant « car Dieu ne prévoit rien qui puisse ne pas advenir⁷² ». Bramhall est au moins obligé d'admettre que Dieu concourt au mal, à moins de nier son omnipotence. Ces échanges théologiques font suite à une réelle difficulté, tout à fait traditionnelle au moment de ce débat : comment concilier la bonté et la toute-puissance (donc aussi la prescience) de Dieu, et l'existence manifeste du mal ? Sur le plan éthique, le problème de l'imputabilité est majeur, car pour estimer qu'il y a du sens à parler d'actions humaines, il faut non seulement que jugements et volontés aient une efficace, mais aussi qu'en un sens ils s'attribuent véritablement à un individu,

69. *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 12, réponses de 1646.

70. « Laissons les causes nécessaires faire leur travail, nous n'avons d'autre remède que la patience et la résignation. » *Ibid.*, n° 14, réponses de Bramhall.

71. *Ibid.*, n° 15, (a) puis (d), réponses de 1656.

72. *Ibid.*, (d).

que ce qui fonde cet efficace ne conduise pas à les attribuer purement et simplement au cours des choses. Bramhall impute l'amoralité de la théorie de Hobbes à la définition même de la liberté qu'il propose, liberté qui n'a rien de proprement humaine, ni même d'animale :

Une liberté semblable à celle qui existe chez les animaux, tels que les abeilles et les araignées, qui n'acquièrent pas leurs facultés comme nous apprenons nos métiers, par l'expérience et la réflexion [...]. Enfin, et c'est pire que tout ce qui précède, une liberté semblable à celle dont dispose une rivière pour suivre son cours. Quoi ! Veut-il attribuer la liberté à des créatures inanimées, qui n'ont ni raison ni spontanéité ni même appétit sensitif ? Telle est la liberté de T. H. ⁷³

Cette liberté n'a rien à voir avec une action s'imputant à un individu qui puisse en répondre. Et en un sens, c'est bien ce que propose Hobbes, mais en un sens seulement, car deux éléments compliquent l'affaire : 1) Hobbes propose deux définitions de la liberté ; 2) si Hobbes définit bien une même liberté pour chaque type de corps (corps inanimé, corps simplement animal, homme), ce n'est pas pour affirmer que la liberté de l'homme est identique à celle d'une rivière. On l'a vu, il y a une première liberté, propre aux animaux, c'est-à-dire aux agents volontaires, et qui est celle qui disparaît au terme de la délibération : la liberté à l'égard d'une action qui n'est pas encore accomplie⁷⁴. Bramhall reconnaît cette définition, mais estime qu'elle contredit l'autre définition de la liberté, que Hobbes propose aussi dans le *Leviathan*, et qui semble tout droit sortie de la science du mouvement :

La liberté est l'absence de tous les empêchements à l'action qui ne sont pas contenus *dans la nature et dans la qualité intrinsèque* de l'agent⁷⁵.

Par LIBERTÉ est comprise, selon la signification propre du mot, l'absence d'Empêchements *extérieurs*⁷⁶.

Liberty, ou *Freedom*, signifie (au sens propre) l'absence d'opposition (par opposition, j'entends les obstacles *extérieurs* au mouvement), et peut aussi bien être appliqué à des créatures irrationnelles ou inanimées, qu'à des créatures rationnelles⁷⁷.

On reconnaît, dans le début du chapitre XXI du *Leviathan* sur la liberté politique, le condensé des premiers échanges avec Bramhall. Pour parler d'« empêchement » ou d'« opposition », deux conditions sont requises : que ce qui rend présentement l'action impossible soit extérieur *et* que sans cela l'action ait lieu. L'eau d'une rivière est empêchée de déborder parce que,

73. *Ibid.*, n° 3, (a), réponses de Bramhall.

74. Dans ses premières adresses à Bramhall, on retrouve cette liberté, définie dès 1640 : « C'est tout un de dire qu'il [l'agent volontaire] est libre et qu'il n'a pas mis un terme à sa délibération. » *Ibid.*, n° 28, réponses de 1646.

75. *Ibid.*, n° 29, réponses de 1646, nous soulignons.

76. *Leviathan*, I, 14, « Ce qu'est la liberté », nous soulignons.

77. *Ibid.*, II, 21, « Ce qu'est la liberté », nous soulignons.

sans rives, elle se répandrait, ce qui implique qu'elle a le *pouvoir* de déborder, mais qu'elle n'en a pas la liberté. En revanche, on ne peut dire, rigoureusement, qu'elle est *empêchée* de remonter son cours, parce qu'elle n'en a pas le *pouvoir* ; l'obstacle n'est pas extérieur, mais, disons, intérieur — formulation peu rigoureuse conceptuellement puisque l'extériorité est une caractéristique essentielle de l'obstacle. Dans le cas d'un animal, on peut même avoir le pouvoir d'accomplir un acte, ne pas le faire, sans qu'on puisse parler d'empêchement, puisqu'il n'y a pas de volonté, donc pas d'effort, de *conatus* ou de commencement d'acte. Plus encore, on peut vouloir agir, commencer l'action, mais il n'y a toujours pas d'empêchement tant que l'action n'est pas interrompue contre notre gré, même s'il est nécessaire qu'elle le soit dans un avenir proche. L'idée d'empêchement est bien relative à un effort qui tend vers l'extériorité, et c'est en ce sens que la liberté se comprend par l'absence d'empêchement :

D'après ce sens propre, et généralement reçu, du mot, *un Homme Libre est celui qui, en ces choses dont il est capable par sa force et son intelligence, n'est pas empêché de faire celles qu'il a la volonté de faire*⁷⁸.

Pour toute chose, la liberté s'oppose à l'*involontaire*, dont l'empêchement est le résidu ultime lorsqu'un homme a le pouvoir (force et intelligence) et la volonté d'agir, et nullement au *nécessaire*. L'eau d'une rivière coule *nécessairement* et *librement*, puisque la force par laquelle elle coule appartient à sa nature. Dans le cas d'un homme, l'action volontaire est libre, de ce fait, mais nécessitée parce que la volonté, comme toute chose, est nécessitée⁷⁹. Dans ces définitions, tout dépend de la distinction entre l'intériorité et l'extériorité, donc de la *nature* de l'agent en question : si cette définition de la liberté « peut aussi bien être appliquée à des créatures, irrationnelles ou inanimées, qu'aux créatures raisonnables », ce n'est pas par *réduction*, mais parce que cette définition de la liberté comporte une *variable*, la frontière entre intériorité et extériorité, que l'on retrouve dans toutes les définitions générales que donne Hobbes de la liberté, on l'a souligné. Elle inclut finalement le cas de la délibération. Pendant la délibération, désirs et craintes d'agir luttent, et l'on suppose qu'il dépend de cette lutte *intérieure* que l'action soit accomplie ou non. Puisque ce qui détermine le destin de cette action est *intérieur*, on parle à bon droit de liberté. Mais, dès que l'action s'avère impossible ou qu'elle est accomplie, ou en train de l'être, elle devient une donnée *extérieure*, donc elle peut être un empêchement⁸⁰.

78. *Ibid.*, « Ce qu'est être libre ».

79. *Ibid.*, « La liberté et la nécessité sont compatibles ».

80. Il semble que Hobbes ait envisagé, dans le *De Cive*, II, 9, 9, que l'on puisse parler d'« obstacles arbitraires », qui feraient obstacles non absolument, mais en vertu de notre choix. La notion est difficile à penser dans la psychologie hobbesienne, puisqu'elle impliquerait de penser un obstacle intérieur. Il semble que Hobbes l'ait abandonné ensuite, quoique le problème auquel elle répondait n'ait peut-être pas disparu pour autant. Sur cette question, nous

Donc, si la délibération est dé-libération, c'est en vertu de la définition générale que Hobbes donne de la liberté, appliquée au cas des animaux. L'application de cette définition doit aller jusqu'à la situation individuelle, notamment pour savoir si, dans tel ou tel cas, c'est la *liberté* ou le *pouvoir* qui manque, c'est-à-dire si l'impossibilité d'un acte est extérieur ou intérieur à l'agent : s'il est attaché, il n'a pas la *liberté* de se mouvoir ; s'il est malade, il n'en a pas le *pouvoir*⁸¹. L'exemple de l'homme malade radicalise l'idée que la liberté est relative à ce qui est intérieur *hic et nunc*.

Hobbes soutient donc, à la fois, que tout dans un corps est nécessaire, donc relève d'une chaîne causale qui excède les limites de ce corps, et qu'il y a un sens à parler d'une intériorité qui *attribue* la détermination d'un acte à ce corps. On a vu plus haut que, pour Hobbes, la question en débat, entre Bramhall et lui, est celle du libre arbitre, sans être celle de la liberté, précisément parce que Hobbes soutient que la volonté a des causes extérieures, dans le passé, mais reste néanmoins volonté d'un certain animal. C'est *a contrario* ce problème de l'attribution d'un acte qui conduit Bramhall à lier la question du libre arbitre à celle de la liberté, en général : comment parler, à propos d'un homme, de *sa* volonté, si elle a des causes extrinsèques ? Inversement, comment disculper Dieu du mal s'il est cause adéquate de tous les actes des pécheurs ? La position de Hobbes repose sur deux piliers : distinguer nécessité visible et nécessité invisible et donner à la volonté le même statut qu'à n'importe quelle propriété. Lorsque Bramhall répond à Hobbes que si tout est déterminé, alors on ne parle plus en termes de possibilité, mais de nécessité (on ne dit pas qu'on peut écrire, mais qu'on doit écrire), Hobbes répond ainsi :

« Si la volonté est déterminée, alors le fait d'écrire est déterminé et il ne devrait pas dire qu'il peut écrire, mais qu'il doit écrire. » Il est vrai qu'il s'ensuit qu'il doit écrire, mais il ne s'ensuit pas qu'il faudrait que je dise qu'il doit écrire, à moins qu'il ne souhaite me voir dire plus que je ne sais, comme lui le fait souvent dans cette réponse⁸².

En d'autres termes, que tout soit nécessaire implique qu'une part de cette nécessité reste ignorée ou cachée, et cette « invisibilité » suffit à sauver les phénomènes du volontaire et du possible, comme ceux du hasard. Les absurdités que Bramhall déduit, à titre de réfutation, de la position de Hobbes tiennent à ce que Bramhall « ne distingue pas encore entre une nécessité que l'on voit et une nécessité invisible⁸³ ». Par cette distinction,

renvoyons à l'édition par N. Malcolm du *Leviathan*, Clarendon Press, 2012, vol. I, « General Introduction », p. 17-18, ainsi qu'à son analyse détaillée par J. Terrel, dans la discussion qu'il fait de cette édition, in *Philosophical Enquiries*, n° 4, 2^e semestre 2014.

81. *Leviathan*, II, 21, « Ce qu'est la liberté ». Voir aussi *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 29, réponses de 1646.

82. *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 3, (e), réponses de 1656.

83. *Ibid.*, n° 14, (l), réponses de 1656.

Hobbes peut redresser tous les arguments de ce type : comme on l'a déjà vu, soutenir la détermination de la volonté ne change rien aux *phénomènes* de l'action, comme si le champ de l'action était indifférent à la question du libre arbitre. L'*argumentum baculinum*, objecté par Bramhall et retourné par Hobbes, l'illustre bien : un domestique de Zénon, ayant commis une faute, argue, à bon droit selon Bramhall, de la nécessité de toutes choses pour s'en dédouaner ; Bramhall détourne le sens de cette anecdote, répond Hobbes, qui se conclut par la punition du domestique, Zénon soutenant qu'il y est poussé par la même nécessité⁸⁴. Les facteurs déterminant la volonté font précisément partie de ce qui est, le plus souvent, invisible, et cette *invisibilité* suffit à laisser *paraître* la volonté :

Une toupie de bois [...] penserait, si elle était consciente de son propre mouvement, qu'il procède de sa volonté, à moins qu'elle ne sentît ce qui l'a lancée⁸⁵.

La notion de volonté est directement liée à la perception de l'action et de son agent. L'attribution ne repose-t-elle que sur une ignorance ? Pourquoi Hobbes parle-t-il d'une nécessité *invisible* et non simplement *ignorée* ? Précisément parce que la volonté est pour lui une propriété comme les autres, bien qu'elle n'apparaisse que par autre chose qui en est le signe, à savoir une action volontaire :

D'habitude, quand nous voyons et connaissons la force qui nous pousse, nous reconnaissons la nécessité, alors que, quand nous ne voyons ni ne remarquons cette force qui nous pousse, nous pensons qu'il n'y en a pas et que ce ne sont pas des causes, mais la liberté qui produit l'action. De là vient qu'on s'imagine qu'il ne choisit pas telle ou telle voie, celui qui la choisit par nécessité ; mais on pourrait aussi bien dire que le feu ne brûle pas, parce qu'il brûle par nécessité⁸⁶.

À celui qui pourrait voir la connexion de ces causes [celles de la volonté], la *nécessité* de toutes les actions volontaires des hommes semblerait claire⁸⁷.

Brûler pour le feu et choisir pour un homme sont mis sur le même plan : il y a le phénomène ou la propriété, et il y a sa cause entière. Que la volonté soit nécessitée ne l'empêche pas d'être volonté. Plus généralement, que l'agent volontaire soit *fait* tel ou tel n'empêche pas qu'il s'agisse de lui. C'est aussi bien dire que la liberté hobbesienne engage précisément le fait que le désir est d'abord mode d'être du vivant. Pour un homme, le pouvoir touche son être même, en tant qu'il vit dans un monde : ce qu'il peut est ce qu'il est, effectivement, dans le monde. Bien sûr, toutes les propriétés, ou accidents, n'ont pas le même statut : la grandeur est un accident qui ne peut quitter un corps, alors que vouloir ceci ou cela ne semble pas toujours

84. *Ibid.*, n° 13, réponses de 1646.

85. *Ibid.*, n° 3, (k), réponses de 1656.

86. *Ibid.*, n° 20, réponses de 1646.

87. *Leviathan*, II, 21, « La liberté et la nécessité sont compatibles ».

décider ce qu'on est, parce que la nécessité réelle n'en est pas *visible*. Ce qui paraît plus volontiers, c'est ce qu'on devient par son choix, et ce devenir n'a rien d'illusoire. Percevoir, c'est être affecté de façon à imaginer les corps qui agissent, et, du même coup, percevoir contribue aussi à engendrer, à changer, celui qui perçoit. La perception de la nécessité est limitée aux conditions de la perception que cette nécessité elle-même implique : la perception est finie et discontinue, de sorte que l'attribution des actes (aux êtres inanimés, aux animaux, ou aux hommes) n'est pas la même chose que l'imputation causale. « Il n'est, en effet, guère d'action, si fortuite semble-t-elle, que ne concoure à causer tout ce qui est *in rerum natura*⁸⁸ » ; chaque acte, à ce compte, serait l'acte de l'univers, ou de Dieu, sa supposée cause première. De là vient l'idée qu'il faut distinguer être cause et être auteur d'une action :

Bien que les hommes puissent faire beaucoup de choses que Dieu n'ordonne pas, dont par conséquent il n'est pas l'auteur, ils ne peuvent cependant avoir aucune passion ou appétit pour quelque chose dont la volonté de Dieu ne soit pas la cause⁸⁹.

Bien que Dieu soit la cause de tout mouvement et de toute action, et bien que par conséquent le péché, à moins qu'il ne soit ni mouvement ni action, provienne nécessairement du premier moteur, on ne peut dire néanmoins que Dieu est l'auteur du péché, car *l'auteur n'est pas celui qui nécessite une action, mais celui qui l'ordonne et en a la responsabilité*⁹⁰.

Que ces deux extraits disent la même chose, tout en étant construits l'un à l'envers de l'autre, exprime bien l'équilibre que Hobbes cherche à tenir. Ce qui est vrai pour disculper Dieu est aussi vrai pour inculper l'homme. Être auteur, c'est pouvoir assumer en parole un acte, pour quelle autre raison si ce n'est qu'on est *perçu* comme étant celui qui agit ? Il y a une phénoménalité constitutive de l'attribution des actions, parce que cette attribution relève de la perception *finie* de la nécessité de toutes choses. Imputer un acte à un homme ou à Dieu (ce qui est tout à fait problématique dans ce cas) n'est pas une attribution causale *in natura rerum*, mais une structuration de l'expérience pratique par des agents réellement efficients (mais pas causes entières à eux seuls) et des actes imputés. Cette expérience a un fondement ontologique et physique, mais ce qui s'y montre suppose que quelque chose de la nécessité et de la matière reste invisible. Voilà la raison physique pour laquelle l'agent volontaire est un *masque*, une *persona*, qui ne se montre qu'en cachant⁹¹. Ainsi, l'imputation des actions volontaires à l'agent,

88. *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 21, réponses de 1646.

89. *Leviathan*, II, 21, « La liberté et la nécessité sont compatibles ».

90. *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, n° 12, réponses de 1656.

91. *Leviathan*, I, 16 et *De Homine*, chap. XV. Voir A. Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes*, op. cit. 2011, p. 321-332 ; *Personnalité et autorité politique*, Paris, Ellipses, 2006.

en dépit de la nécessitation de la volonté par des facteurs qui lui ont été extérieurs, se justifie par ceci que ces facteurs sont à présent intérieurs à l'agent et le constituent individuellement. Refuser l'attribution des actions volontaires, au prétexte que je ne forge pas ma volonté, serait comme refuser mes propriétés au prétexte que je ne suis pas cause de moi-même. C'est en perdant de vue cette thèse ontologique que l'on confond obstacle à la liberté et limite du pouvoir, ou que l'on oppose liberté et nécessité.

IV. Conclusion

Ainsi, en dépit des difficultés qui subsistent, la position de Hobbes sur la liberté, et le sens qu'il y a à parler d'action volontaire et d'imputation, semblent s'accorder pleinement avec la pensée d'un *cours déterminé et temporel de l'univers* sachant que la connaissance est *située* dans cet univers. Les paradoxes du déterminisme viennent de ce qu'on pourrait appeler une radicale *nativité* de l'agent volontaire : tout ce qu'est un individu, dans la pensée hobbesienne, naît radicalement du cours des choses, et continue d'en naître. En d'autres termes, l'imputation trouve son sens en atteignant une radicalité ontologique qui est la conséquence des principes du matérialisme déterministe de Hobbes. Être radicalement déterminé, sans que la liberté soit une illusion, vient de ce que la personne devient continûment ce qu'elle est. Procéder ainsi radicalement de toutes choses, donc de la cause première de toutes choses, s'il y en a une, ne permet pas d'imputer la responsabilité de ce que l'on devient à Dieu, parce qu'être devenu ce qu'on est ne signifie pas qu'on n'a pas à l'assumer, ou qu'on ne l'est pas vraiment. La distinction entre être cause et être auteur n'est toutefois pas si évidente, en ce qui concerne Dieu, et pose problème s'agissant de sa *justice*. Mais Hobbes prévient souvent : s'aventurer à résoudre les mystères du rapport entre Dieu et le monde conduit à des contradictions inévitables. Il vaut mieux se taire sur ces points, et Hobbes n'y vient, tout en réclamant le secret, que si son interlocuteur l'y pousse. Néanmoins, outre la façon dont Hobbes relativise la notion de péché (seuls les hommes peuvent pécher, et non pas Dieu, un péché n'étant tel qu'au regard d'une loi énoncée par qui en a le droit et le pouvoir), outre l'innocence de la nature humaine elle-même, qui innocente aussi son auteur, Hobbes avance une référence scripturaire :

« Ô homme, qui es-tu pour contester avec Dieu ? L'ouvrage dira-t-il à l'ouvrier : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'a-t-il pas puissance sur l'argile, pour faire avec la même masse un vase d'honneur et un vase d'un usage vil⁹² ? »

Il s'agit d'un extrait de l'Épître aux Romains⁹³. Hobbes le mobilise pour arguer de ceci que ce que Dieu fait est juste par cela même qu'il le fait (ce qui est conforme à la position de Luther⁹⁴). Le sens en est proche de la

92. *Ibid.*, réponses de 1646.

93. 9, 20-21. Hobbes cite de mémoire, mais assez fidèlement.

94. *Traité du serf-arbitre*.

manière dont Hobbes mobilise le livre de Job, dans lequel Dieu justifie l'arbitraire apparent des malheurs de Job par sa toute-puissance⁹⁵. Par ailleurs, l'image du pot et du potier revient, sans référence ni indication de citation, dans le *Leviathan* latin (1668)⁹⁶, au terme d'un développement qui synthétise ces derniers acquis du débat entre Hobbes et Bramhall. Pour ne pas conclure de l'omnipotence de Dieu à sa méchanceté, la scolastique s'est crue subtile, écrit Hobbes, en pensant le péché comme *anomia* (en grec dans le texte) : Dieu est dit cause de l'acte et de la loi, mais pas de leur incongruité, ceci dit en s'appuyant sur une lecture fautive d'Aristote, selon Hobbes. Le libre arbitre ne peut d'aucune façon disculper Dieu si causer et être responsable sont identiques. La vraie *subtilité* aurait été de comprendre que *être cause* et *être auteur* ne sont pas la même chose :

L'auteur du fait est celui qui ordonne que ce soit fait; la cause est celui par les forces de qui cela se fait. Dieu n'ordonne à personne de faire ou de s'efforcer de faire quoi que ce soit contre les lois; mais tout ce que nous faisons est fait par des forces *données* par Dieu⁹⁷.

L'existence du mal est placée sur le même plan que le problème de la prédestination : c'est par les forces que Dieu nous a données que nous commettons le mal, et pourtant il nous condamne ou nous sauve d'avance, par prescience, parce que nos actes sont pleinement nôtres dès lors qu'ils sont voulus, et que les facteurs de la volonté soient nécessaires n'y change rien. Mais, précise Hobbes, rien dans les Écritures n'affirme que la condamnation se traduit par des souffrances éternelles au regard desquelles mieux vaudrait n'avoir pas existé. La lecture de Hobbes est ferme sur ce point : la *seconde mort* des réprouvés n'est rien d'autre qu'une mort, et non une vie éternelle de souffrances. Donc, exister, c'est exister tel qu'on est, et mieux vaut toujours avoir existé. C'est là qu'intervient l'image du potier : l'existence compense tout; exister autrement, pour un homme, serait être autre, donc que

95. Le livre de Job, qui donne leur titre au *Leviathan* et au *Behemoth*, est sans doute l'un des textes bibliques les plus importants aux yeux de Hobbes. Au chapitre XXXIII du *Leviathan*, Hobbes précise qu'il est le seul des Écritures à prendre essentiellement la forme d'un traité philosophique sur la question antique de la justice naturelle, apparue au chapitre XXXI : comment se fait-il que les méchants prospèrent et que les bons puissent connaître le malheur ? Voir aussi *De Cive*, III, 15. En ce même chapitre, Hobbes articule ce problème à celui de la toute-puissance de Dieu. Au chapitre XXXVIII, surtout, Hobbes cite la plainte de Job sur la mortalité radicale de l'homme qui le prive de l'« espoir des arbres », renaître de sa mort, que seule une promesse eschatologique suscite chez l'homme. Le même livre de Job concentre donc ces trois éléments et peut être l'une des sources de l'importance que prennent chez Hobbes les thèmes de la nativité et de la mortalité radicales de l'homme d'où se déduisent le droit de la toute-puissance de Dieu, l'innocence naturelle de l'homme et l'imputation à lui seul de ses actes et de sa condition.

96. « Répond aussi à ceci : est-ce que le potier n'a pas le droit de décider ce qu'il veut au sujet du vase qu'il a fabriqué ? », *Leviathan*, IV, 46, version latine.

97. *Leviathan*, IV, 46, version latine, nous soulignons.

l'univers ait été tout autre, un univers dans lequel cet homme n'aurait pas existé. Recevoir l'existence, c'est la recevoir à charge, donc c'est à bon droit que, sans présupposer de libre arbitre, on peut dire qu'un homme est l'auteur de ses actes, par cela même qu'il existe, donc se manifeste dans l'expérience pratique par tel ou tel choix volontaire. Le « vase d'un usage vil » n'existe plus s'il est *refondu* en « vase d'honneur ». Ce n'est pas le même individu amélioré. Tant qu'il vit, l'homme se perçoit comme un vase inachevé, et c'est ce qui mène, à l'échelle finie, à considérer à *bon droit* qu'un individu n'est jamais d'avance ni définitivement un *immodéré*, par exemple. Son identité n'est autre que celle du cours continu de ses actes et des actes qui le constituent, depuis son engendrement : tel est le principe d'individuation valable pour un homme, une rivière ou une cité⁹⁸. Au regard de Dieu, tout « vase » est achevé, mais, puisque ces questions théologiques ne devraient pas, pour Hobbes, être soulevées, l'essentiel est donc pour lui, tout à la fois, de fonder l'imputation sur une base ontologique et physique (son lien à l'identité de la personne provient du principe d'individuation énoncé par la philosophie première), tout en montrant la spécificité de la manière dont nous sommes disposés par le cours des choses à percevoir le champ des affaires humaines, en partie par fiction, un champ où il fait sens d'imputer des actes. Ce décalage entre l'expérience pratique et une réalité physique qui la dispose, s'y montre en partie et s'y cache également, explique que Hobbes puisse, dans sa critique de la scolastique en général et de Bramhall en particulier, n'être pas si éloigné (en dépit des différences ontologiques) de la lettre du texte d'Aristote, qui pense aussi du point de vue de l'expérience vécue, en la fondant ontologiquement et sans forger de libre arbitre.

98. *De Corpore*, II, 11, 7. Sur le principe d'individuation, voir M. Pécharman, « Hobbes et la question du principe d'individuation », sous la direction de G. M. Cazzaniga et Y.-C. Zarka, *L'individu dans la pensée moderne*, Edizioni ETS, vol. 1, 1995, p. 203-222.

Diversité du représentationnalisme de la conscience

Paul Bernier

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025722ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025722ar>

[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

Bernier, P. (2014). Diversité du représentationnalisme de la conscience. *Philosophiques*, 41 (1), 37–56. <https://doi.org/10.7202/1025722ar>

Résumé de l'article

Cet article discute de diverses versions du représentationnalisme de la conscience. L'objectif principal est de défendre une interprétation de la théorie auto-représentationnelle de la conscience (TARC) selon laquelle le contenu d'un état mental conscient serait une proposition *de re* qui est constituée, en partie, par l'état mental conscient lui-même. Je souligne d'abord certains problèmes importants auxquels est confrontée une des théories de la conscience les plus influentes, soit la théorie représentationnelle de la conscience (TRC) et soutiens que la principale théorie rivale, soit la théorie de la conscience d'ordre supérieur (TCOS) doit lui être préférée. Je montre que les versions standards de la TCOS sont confrontées à un problème de régression à l'infini intolérable, et je propose la TARC comme une version non standard de la TCOS.

Diversité du représentationnalisme de la conscience

PAUL BERNIER

Université de Moncton

paul.bernier@umoncton.ca

RÉSUMÉ. — Cet article discute de diverses versions du représentationnalisme de la conscience. L'objectif principal est de défendre une interprétation de la théorie auto-représentationnelle de la conscience (TARC) selon laquelle le contenu d'un état mental conscient serait une proposition *de re* qui est constituée, en partie, par l'état mental conscient lui-même. Je souligne d'abord certains problèmes importants auxquels est confrontée une des théories de la conscience les plus influentes, soit la théorie représentationnelle de la conscience (TRC) et soutiens que la principale théorie rivale, soit la théorie de la conscience d'ordre supérieur (TCOS) doit lui être préférée. Je montre que les versions standards de la TCOS sont confrontées à un problème de régression à l'infini intolérable, et je propose la TARC comme une version non standard de la TCOS.

ABSTRACT. — This article discusses various versions of Consciousness Representationalism. Its main purpose is to defend an interpretation of the Self-Representational Theory of Consciousness (SRTC) according to which the content of a conscious state is a *de re* proposition which is constituted, in part, by the very conscious state itself. I first underscore some important problems for the Representational Theory of Consciousness (RTC), which is one of the most influential approach in the literature. I argue that the main rival theory, the Higher-Order Theory of Consciousness (HOTC) should be preferred. I argue that the standard versions of the HOTC are faced with an intolerable infinite regress and I propose the SRTC as a non-standard version of the HOTC.

MOTS CLÉS: Conscience phénoménale, qualia, représentationnalisme, théorie représentationnelle de la conscience, théorie de la conscience d'ordre supérieur, théorie auto-représentationnelle de la conscience

1. Introduction

Le problème de la conscience phénoménale concerne le caractère qualitatif de nos expériences conscientes ou ce que cela fait que d'avoir une expérience consciente particulière, pour reprendre l'expression consacrée de Thomas Nagel¹. Par exemple, lorsque vous faites l'expérience consciente de voir une tomate mûre sur le comptoir, il y a quelque chose que cela vous fait que de percevoir la couleur rouge de la tomate: votre expérience a un certain caractère qualitatif. On peut difficilement nier que le caractère qualitatif de votre expérience visuelle est quelque chose dont vous êtes conscient (*aware of*), au

1. Nagel, 1974.

sens où votre expérience est dirigée, du moins en partie, vers ce caractère qualitatif. C'est précisément cette intuition forte qui motive l'idée générale selon laquelle la conscience phénoménale serait essentiellement intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle se réduirait à l'intentionnalité. Dans la littérature récente, les théories de la conscience phénoménale les plus influentes, qui s'inscrivent dans une telle perspective, sont des formes de représentationnalisme au sens où le caractère qualitatif d'une expérience consciente se réduirait à son contenu représentationnel. Ces diverses théories constituent donc ce qu'on peut appeler le représentationnalisme de la conscience phénoménale. Cette approche a pris deux formes principales soit : i) la théorie représentationnelle de la conscience (TRC), selon laquelle c'est l'objet du monde extérieur et ses propriétés, représentés dans l'expérience, qui permettent de rendre compte de la conscience phénoménale ; et ii) la théorie de la conscience d'ordre supérieur (TCOS), selon laquelle c'est la représentation de l'état mental conscient lui-même qui serait cruciale pour une théorie de la conscience².

Mon principal objectif dans cet article est de défendre une version non standard de la TCOS, soit une version particulière de la théorie auto-représentationnelle de la conscience (ou TARC)³. La TARC diffère de façon importante des versions standards de la TCOS. En effet, selon ces dernières, pour qu'un état mental soit conscient, celui-ci doit être accompagné d'un état mental d'ordre supérieur numériquement distinct qui représente l'état mental conscient (d'ordre inférieur). Selon la TARC, pour qu'un état mental soit conscient, celui-ci n'a pas besoin d'être accompagné par un état mental distinct ; il suffit que l'état mental se représente lui-même. Pour cette raison, les versions standards de la TCOS sont parfois appelées des approches à deux états, alors que la TARC est appelée une approche à un seul état.

Dans la section suivante, je rappelle certains problèmes notoires auxquels la TRC est confrontée, et dans la section 3 je souligne les avantages de la TCOS relativement à ces problèmes. Dans la section 4, je montre que les versions standards de la TCOS sont confrontées à un important problème de régression à l'infini. Dans la dernière section, après avoir noté que la TARC n'est manifestement pas confrontée à ce problème de régression à l'infini, je formule différentes interprétations de cette théorie et propose qu'une de ces interprétations doit être préférée, soit celle selon laquelle le contenu (auto) représentationnel est une proposition *de re*.

2. Pour la TRC, voir Dretske, 1995, 2003, Tye, 2000 et Hill, 2009. Pour les versions standards de la TCOS, voir Rosenthal, 1997, 2005, Lycan, 1996 et Carruthers, 2000. Notons que dans la littérature le terme « représentationnalisme » est normalement utilisé pour référer à la TRC. Cependant, la TCOS est également une forme de représentationnalisme comme je le précise plus loin.

3. Pour d'autres versions de la théorie auto-représentationnelle de la conscience (*Self-Representational Theory of Consciousness*), voir notamment Van Gullick, 2006 et Kriegel, 2009.

2. Certains problèmes notoires de la théorie représentationnelle de la conscience

Selon la TRC, une expérience consciente représente le monde comme étant d'une certaine manière, et ce que cela fait que d'avoir cette expérience est complètement épuisé par son contenu représentationnel. Considérons, par exemple, le cas où vous voyez une tomate mûre sur le comptoir. Il y a quelque chose que cela vous fait que d'avoir cette expérience, et ce que cela vous fait est différent de ce que cela vous ferait si vous regarderiez un ciel sans nuages. Comme vous êtes visuellement conscient de la tomate mûre sur le comptoir, et comme ce que cela vous fait que d'avoir cette expérience est quelque chose dont vous êtes conscient, il est plausible de croire que votre expérience consciente est un état représentationnel, soit un état qui représente le monde comme étant d'une certaine manière, et que le caractère qualitatif de votre expérience se réduit tout simplement au contenu représentationnel de l'expérience, à savoir que certaines propriétés sont instantciées par un certain objet particulier.

Comme un contenu représentationnel est quelque chose qui peut être vrai ou faux, la TRC a l'avantage de pouvoir rendre compte des cas d'illusion et d'hallucination. Lorsque Macbeth hallucine une dague en face de lui, il est dans un état mental conscient qui représente la présence d'une dague avec certaines propriétés, et cette représentation est tout simplement fausse. Selon la TRC, ce contenu représentationnel faux permet de rendre compte du caractère qualitatif de l'expérience de Macbeth. Cela dit, la TRC est confrontée à des problèmes notoires.

D'abord, il y a le problème des apparences visuelles⁴. Ce problème peut se présenter sous diverses formes; l'exemple suivant de Christopher Peacocke l'illustre bien :

Imaginez que vous vous trouvez dans une chambre et que vous regardiez un coin de cette chambre formé par deux de ses murs. Ces murs sont couverts de papier peint d'une couleur uniforme (même teinte, même brillance, même saturation), mais un des murs est plus illuminé que l'autre. Dans ces circonstances, votre expérience peut représenter les deux murs comme étant de la même couleur : un des murs ne vous paraît pas être peint d'une couleur plus claire que l'autre. Cependant, c'est également un aspect de votre expérience visuelle elle-même que la région de votre champ visuel dans laquelle un des murs vous est présenté est plus claire que celle dans laquelle l'autre mur vous est présenté⁵.

Au sens proprement phénoménologique du mot « paraître », les murs vous paraissent comme étant de différentes couleurs, mais vous vous les représentez comme étant de la même couleur puisque vous ne croyez sûre-

4. Voir Bernier, 2013, pour une discussion détaillée de ce problème.

5. Peacocke, 1983, réédité dans Block *et al.*, 1997, p. 345.

ment pas qu'ils sont de différentes couleurs, sous peine de vous les représenter comme étant à la fois de la même couleur et de différentes couleurs. Selon la TRC, une expérience visuelle représente des propriétés objectives du monde, et rien d'autre. Par conséquent, la TRC semble incapable de rendre compte de la façon dont certaines choses peuvent nous apparaître, en un sens purement phénoménologique⁶.

Le deuxième problème important pour la TRC est une variante du problème précédent, qui s'appuie sur une expérimentation. Il s'agit du problème de la saillance phénoménale. Comme David Chalmers l'a souligné, lorsqu'un sujet regarde deux points rouges placés sur un fond noir, si le sujet déplace et focalise son attention vers un des deux points, il y a une différence significative dans le caractère qualitatif de ses expériences avant et après le déplacement de l'attention⁷. On ne peut pas rendre compte de cette différence par une différence de contenu représentationnel puisque la scène visuelle demeure la même et que le sujet ne rapporte aucun changement de la scène visuelle.

Le troisième problème est que la TRC est incapable de rendre compte de l'intuition selon laquelle nous avons un accès épistémique direct (non inférentiel) à nos propres états mentaux conscients. Quand un sujet sait ce que cela lui fait que de voir une tomate mûre sur le comptoir, il est tout à fait plausible que celui-ci n'est pas seulement dans une relation épistémique avec certains objets et propriétés de son environnement, mais qu'il est également dans une relation épistémique à son propre état mental conscient. Lorsque le sujet fait une telle expérience, dans des circonstances normales, il est certes justifié à accepter l'énoncé suivant :

(i) Il y a une tomate mûre sur le comptoir.

Mais il est également justifié à accepter :

(ii) Je vois qu'il y a une tomate mûre sur le comptoir.

Si, cependant, le caractère qualitatif de l'expérience est complètement capturé par le contenu représentationnel, qui porte uniquement sur le monde, il est alors difficile de comprendre comment le sujet serait justifié à accepter (ii). La seule réponse que la TRC peut donner est de dire que (ii) est indirectement justifié par une inférence à partir du contenu représentationnel de son expérience. Autrement dit, la TRC doit souscrire à une conception inférentialiste de la connaissance de soi⁸. Une telle conception de la connaissance de soi n'est cependant pas très plausible. Il est plutôt intuitif

6. Hill, 2009, a tenté de résoudre ce problème en soutenant que les apparences visuelles sont des propriétés de l'environnement qui sont représentées dans l'expérience; voir Bernier, 2013, pour un argument montrant que cette tentative de solution échoue.

7. Chalmers, 2010, p. 348-349.

8. Dretske, 2000, et Ludwig, 2005, ont tenté de défendre une telle conception inférentialiste; voir Aydede, 2002, et Bernier, sous presse, pour des arguments qui la réfutent.

de penser que nous avons un accès épistémique direct à nos états mentaux conscients. De plus, quelle forme pourrait prendre une telle inférence ? Il semble évident que ce ne peut pas être une inférence déductivement valide. Manifestement, (i) n'entraîne pas (ii). Il faudrait donc que ce soit une inférence non démonstrative. Mais là encore, le contenu de (i) est insuffisant pour appuyer (ii), d'autres prémisses sont requises. Si nous tentons de préciser ces prémisses additionnelles, alors les seules qui viennent à l'esprit sont des prémisses que nous utiliserions pour attribuer des états mentaux conscients à autrui, en troisième personne. De telles prémisses devraient inclure, par exemple, une description du système nerveux du sujet et une description des comportements publiquement observables que le sujet est disposé à avoir. Une telle stratégie revient à nier l'existence d'une importante asymétrie épistémique entre la connaissance de soi et la connaissance de l'esprit d'autrui, ce qui n'est pas très plausible⁹. Le fait que la TRC ait pour conséquence une conception inférentialiste de la connaissance de soi est donc un autre désavantage notoire de cette approche.

Finalement, comme Uriah Kriegel l'a souligné, ce que cela fait que d'avoir une expérience consciente comporte non seulement un caractère qualitatif mais également un caractère proprement subjectif¹⁰. Lorsqu'un sujet sait ce que cela fait que d'avoir une certaine expérience consciente, il est non seulement conscient de l'aspect proprement qualitatif du contenu de son expérience ou de certaines propriétés de l'environnement représentées par l'expérience, mais il est également conscient de ces propriétés comme lui étant présentées à lui-même, ou que le contenu de son expérience est un contenu « pour moi ». La TRC ne permet manifestement pas de rendre compte du caractère proprement subjectif de l'expérience puisqu'elle réduit ce que cela fait que d'avoir une expérience au seul caractère qualitatif, soit un contenu représentationnel visant des propriétés objectives du monde.

Ces divers problèmes suggèrent que ce que cela fait que d'avoir une expérience n'est pas complètement épuisé par le contenu représentationnel de l'expérience au sens de la TRC. Mais si le contenu représentationnel est entendu en un sens différent, le représentationnalisme pourrait être maintenu. L'idée qui vient naturellement à l'esprit est que ce qui est crucial pour le représentationnalisme de la conscience n'est pas tant la représentation d'objets ou de propriétés du monde, mais la représentation de l'état mental

9. Comme nous le savons, l'épistémologie contemporaine est marquée par un rejet de la conception cartésienne de la connaissance de soi, selon laquelle le sujet aurait une connaissance infallible de ses propres états mentaux. C'est une chose que de rejeter le cartésianisme épistémologique, et c'en est une autre que de soutenir qu'il n'existe pas d'asymétrie épistémique entre la connaissance de soi (ou l'accès épistémique en première personne) et la connaissance d'autrui (ou l'accès épistémique en troisième personne). Il est tout à fait possible d'accepter une telle asymétrie épistémique sans souscrire au cartésianisme épistémologique; voir, notamment, Davidson 1984 et 1987; Burge, 1988; C. Wright *et al.*, 1998.

10. Kriegel, 2009, p. 8; voir également Levine, 2006, p. 174.

conscient lui-même. Cela correspond justement à une thèse centrale de la théorie de la conscience d'ordre supérieur (TCOS).

3. La TCOS doit être préférée à la TRC

Une motivation fondamentale de la TCOS est de fournir un critère permettant de distinguer les états mentaux conscients des états mentaux inconscients. C'est là un attrait important de cette approche comparativement à la TRC. Alors que cette dernière vise essentiellement à réduire le caractère qualitatif de l'expérience consciente à un contenu représentationnel, elle demeure muette quant à ce qui différencie les états mentaux conscients et inconscients. En effet, il est tout à fait plausible que nous ayons des états mentaux inconscients qui représentent des objets et des propriétés de l'environnement. Pensons, par exemple, au cas de la vision aveugle (*blindsight*). Pourquoi n'y a-t-il pas quelque chose que cela fait que d'avoir de tels états mentaux inconscients bien que ceux-ci aient un contenu représentationnel ?

La TCOS repose sur le principe de transitivité selon lequel un état mental est conscient si, et seulement si, le sujet est conscient de cet état¹¹. Elle peut donc aisément rendre compte du caractère proprement subjectif de l'expérience consciente. Un état mental conscient est non seulement un état mental dont le sujet est conscient, mais c'est un état mental dont le sujet est conscient comme étant son propre état mental. C'est donc là un autre avantage de la TCOS sur la TRC.

Il est important de noter que même si la TCOS est la principale théorie rivale de la TRC, elle n'en est pas moins représentationnaliste. L'idée générale partagée par toutes les versions de cette approche est qu'un état mental est conscient si, et seulement s'il est l'objet d'un état mental d'ordre supérieur approprié. Comme je l'ai noté, selon les versions standards de la TCOS, l'état mental d'ordre supérieur et l'état mental d'ordre inférieur sont deux états mentaux numériquement distincts¹². L'état mental est l'objet d'un état mental d'ordre supérieur en ce sens que l'état mental d'ordre supérieur possède un contenu représentant l'état mental d'ordre inférieur. La TCOS est donc également représentationnaliste. Selon cette approche, le contenu représentationnel de l'état mental d'ordre supérieur ne représente donc pas des objets ou des propriétés de l'environnement physique externe, mais il représente certaines propriétés du sujet, à savoir toutes propriétés constitutives de l'état mental du sujet.

11. Rosenthal, 2005, p. 179.

12. Il existe trois versions standards de la TCOS ou approches à deux états : a) la théorie de la pensée d'ordre supérieur (*Higher-Order Thought Theory*) selon laquelle l'état mental d'ordre supérieur est une pensée, voir Rosenthal, 1997 et 2005 ; b) la version selon laquelle l'état mental d'ordre supérieur est de nature perceptuelle ou quasi-perceptuelle, voir Armstrong, 1968, 1978, et Lycan, 1996 ; c) la version dispositionnaliste, selon laquelle être « l'objet d'un état mental d'ordre supérieur approprié » doit être entendu au sens où l'objet est disponible pour un possible état mental d'ordre supérieur non actuel, voir Carruthers, 2000.

La TCOS n'est pas confrontée au problème des apparences et à celui de la saillance phénoménale. En effet, ces problèmes émergent en raison de la difficulté à identifier le caractère qualitatif d'un état mental conscient à un contenu représentant uniquement des propriétés physiques d'objets physiques externes. Mais, selon la TCOS, l'état mental est conscient dans la mesure où il est représenté par un état mental d'ordre supérieur. Dans l'exemple de Peacocke et celui de la saillance phénoménale, respectivement, deux états mentaux conscients distincts sont en jeu, c'est-à-dire deux états mentaux conscients qui ont des caractères qualitatifs différents. Ainsi, la TCOS a pour conséquence, de façon triviale, que ces deux états mentaux distincts sont conscients dans la mesure où ils sont représentés par deux états mentaux d'ordre supérieur qui ont des contenus représentationnels différents.

Finalement, la TCOS n'est pas engagée à souscrire à une conception inférentialiste de la connaissance de soi qui, comme je l'ai noté, est difficilement acceptable. Bien que la TCOS soit muette en ce qui concerne la connaissance de soi et l'asymétrie épistémique entre l'accès en première et l'accès en troisième personne, elle semble tout à fait compatible avec une telle asymétrie. La TCOS semble donc être préférable à la TRC puisqu'elle n'est pas confrontée aux principaux problèmes qui minent cette dernière et qu'elle offre un critère permettant de distinguer les états mentaux conscients des états mentaux inconscients. Cela étant dit, dans la mesure où la TCOS devrait permettre de rendre compte du caractère qualitatif des états mentaux conscients, les versions standards de cette théorie (ou approches à deux états) sont confrontées à un sérieux problème de régression à l'infini¹³.

4. La TCOS et le problème de la régression à l'infini

Il est notoire que les versions standards de la TCOS entraînent la possibilité d'états mentaux d'ordre supérieur vides, c'est-à-dire la possibilité qu'un sujet soit dans un état mental d'ordre supérieur représentant qu'il est dans un état sensoriel d'ordre inférieur alors qu'aucun état sensoriel ne se produit¹⁴. Les versions à deux états de la TCOS entraînent cette possibilité parce qu'un état mental de deuxième ordre est une entité dont l'existence est métaphysiquement indépendante de celle de l'état mental de premier ordre qu'il représente, et parce que par définition un contenu représentationnel peut être faux. Je peux être dans un état perceptuel dont le contenu est qu'il y a une dague en face de moi même si ce contenu est faux si, par exemple, j'hal-lucine. De la même manière, selon la TCOS je pourrais être dans un état mental de deuxième ordre dont le contenu est que je fais l'expérience d'une

13. Dans la section suivante, mon argument est formulé en discutant spécifiquement la théorie de la pensée d'ordre supérieur, mais cet argument général s'applique aux trois versions standards de la TCOS (voir la note 13).

14. Voir Block, 2011, Neander, 1998, Rosenthal, 2011 et Weisberg, 2011.

certaine sensation *S* même si ce contenu est faux parce que je ne suis dans aucun état sensoriel, auquel cas ce contenu serait faux parce qu'il est vide.

Ned Block a soutenu que la possibilité d'états mentaux de deuxième ordre vides rend la TCOS incohérente¹⁵. Le problème est que du point de vue du sujet les choses semblent être exactement comme s'il était effectivement dans un état sensoriel. C'est-à-dire qu'il y aurait quelque chose que cela fait que d'être dans l'état mental d'ordre supérieur alors qu'aucun état sensoriel ne se produit. David Rosenthal et Josh Weisberg ont tenté de résister à l'argument de Block en avançant qu'il n'y a aucune incohérence dans l'affirmation qu'il y a quelque chose que cela fait que d'être dans un état mental de deuxième ordre vide¹⁶. Par exemple, Rosenthal note: « Qu'il y ait quelque chose que cela fait que d'être dans un état mental est simplement l'apparence subjective d'être dans ce état¹⁷ », et il poursuit en notant qu'il n'y a aucune incohérence à dire qu'il peut apparaître au sujet qu'il est dans un état mental sensoriel alors qu'il ne l'est pas.

Lorsque nous réfléchissons à la nature des états mentaux conscients, nous sommes fortement enclins à nier la possibilité d'états mentaux d'ordre supérieur vides. Rosenthal est d'avis que ce sont nos intuitions à cet égard qui sont erronées. Cette erreur s'expliquerait parce que nous nous appuyons uniquement sur des rapports en première personne pour accepter l'occurrence d'états mentaux sensoriels. Nous acceptons ces rapports sans autres formes de procès et nous sommes justifiés de le faire parce qu'ils sont normalement corrects. Mais si nous imaginons un scénario dans lequel nous pourrions attribuer des états sensoriels autrement, alors l'incohérence se dissiperait. Supposons, pour les fins de l'argumentation, qu'un état sensoriel *S* est identique à un certain état cérébral *B*. Supposons que nous disposions d'une technologie nous permettant de scanner le cerveau du sujet et d'observer la présence de *B*. Dans un tel scénario, les rapports en première personne ne seraient plus l'unique source nous permettant d'accepter la présence ou l'absence de l'état *S*. Il ne serait alors aucunement incohérent d'imaginer un cas où le sujet dit faire l'expérience de *S* alors que notre scanner nous indique qu'aucun état sensoriel ne se produit. Comme Rosenthal l'indique, ce qui permet à un sujet de dire qu'il est dans un état sensoriel, d'un point de vue purement subjectif, est uniquement l'occurrence, dans le courant de sa conscience, d'une apparence subjective¹⁸. Rosenthal soutient que de telles apparences subjectives peuvent être trompeuses de la même manière que des apparences perceptuelles peuvent nous tromper sur ce qui se trouve dans notre environnement.

15. Block, 2011.

16. Rosenthal, 2011, et Weisberg, 2011.

17. Rosenthal, 2011, p. 433.

18. *Ibid.*, p. 432.

Cela dit, cette stratégie pour défendre la cohérence des états mentaux d'ordre supérieur vides est confrontée à un sérieux problème. En effet, elle entraîne une régression à l'infini d'états mentaux d'ordre supérieur vides. L'argument est le suivant :

- (1) Dans le cas d'un état mental d'ordre supérieur vide, il semble au sujet qu'il fait l'expérience d'un état sensoriel *S*.
- (2) Si subjectivement il semble au sujet qu'il fait l'expérience de *S*, alors le sujet est dans un état mental conscient. Appelons cet état mental conscient *AS* (pour « apparence subjective »).
- (3) *Ex hypothesis*, *AS* n'est pas *S*. (Pour les fins de l'argument, nous pouvons supposer que *AS* est un état doxastique.)
- (4) Puisque *AS* est conscient alors, selon les versions standards de la TCOS, le sujet est conscient de *AS* en ce sens que *AS* est l'objet d'un état mental d'ordre supérieur approprié dont le contenu représentationnel est que le sujet est dans l'état *AS*. Appelons cet état mental d'ordre supérieur *AS-2* (où $AS-2 \neq AS$).
- (5) Puisque les versions standards de la TCOS entraînent la possibilité d'états mentaux d'ordre supérieur vides, rien n'exclut la possibilité qu'*AS-2* soit lui-même un état mental d'ordre supérieur vide, c'est-à-dire qu'il se produise sans qu'*AS* ne se produise.
- (C) Cela entraîne une régression à l'infini d'états mentaux d'ordre supérieur vides. Si *AS-2* est vide, il semble bien au sujet qu'il ne l'est pas, et cette apparence subjective est à son tour un état mental conscient qui doit être l'objet d'un état mental d'ordre supérieur *AS-3* ($\neq AS-2$), et ainsi de suite à l'infini.

Cet argument est valide, mais est-il bien fondé ? Comme je l'ai indiqué, (1) est difficile à contester. Cette prémisse est d'ailleurs au cœur des argumentations de Rosenthal et de Weisberg pour défendre la cohérence des états mentaux d'ordre supérieur vides. Les prémisses (4) et (5) découlent directement des versions standards de la TCOS. Si on doit s'objecter à l'argument, on voudra sûrement tenter de rejeter la seconde prémisse en niant que le sujet est dans un état conscient *AS*. Par exemple, on pourrait dire que dans un état mental d'ordre supérieur vide, alors qu'il y a une apparence subjective dans le courant de la conscience du sujet, cette apparence subjective n'est pas elle-même un état mental conscient, contrairement à ce qu'affirme (2). L'apparence subjective pourrait être comprise comme étant une sorte d'état subliminal inconscient.

Cette objection à la seconde prémisse est pour le moins problématique. Comme Weisberg le note, dans un état mental d'ordre supérieur vide, « il semble au sujet que les choses sont exactement identiques à ce qu'elles

sont lorsque l'état mental d'ordre supérieur est accompagné par un état d'ordre inférieur¹⁹ ». Dans les deux cas, il y a dans le courant de la conscience du sujet la même apparence subjective. Autrement dit, ce que cela fait que d'être dans l'état mental d'ordre supérieur lorsque celui-ci est accompagné par l'état mental d'ordre inférieur est identique à ce que cela fait lorsque l'état d'ordre supérieur est vide. Dans le cas non vide cependant, il est difficile de nier que l'apparence subjective est consciente. Si on doit dire, comme le suggère l'objection, que dans le cas vide l'apparence subjective n'est pas consciente, alors nous devrions dire la même chose du cas non vide, ce qui n'est pas du tout plausible.

L'analogie avec l'hallucination visuelle est utile pour préciser cette réponse à l'objection précédente. On peut facilement imaginer que lorsque Macbeth hallucine une dague en face lui, les choses lui semblent être identiques à ce qu'elles seraient s'il voyait réellement une dague. L'apparence subjective dans le cas où Macbeth hallucine est la même que l'apparence subjective dans le cas où il verrait effectivement une dague. Mais dans le cas de l'hallucination, personne ne nierait que l'apparence subjective est consciente, ou ne nierait que l'apparence subjective est quelque chose dont Macbeth est conscient. Dans un tel cas, on ne comprendrait tout simplement pas que l'apparence subjective puisse être un état mental subliminal inconscient. La première conclusion à tirer est donc qu'il est tout à fait cohérent de parler de l'apparence subjective comme étant un état mental conscient, ou comme quelque chose dont le sujet est conscient. De plus, si un état mental d'ordre supérieur vide doit être compris comme une sorte d'hallucination d'un état mental d'ordre inférieur alors, tout comme dans le cas de l'hallucination, on doit comprendre l'apparence subjective d'un état mental d'ordre inférieur comme étant quelque chose dont le sujet est conscient, un état mental conscient comme la prémisse (2) l'énonce. Si on soutient que dans le cas de l'état mental d'ordre supérieur vide, l'apparence subjective n'est pas un état mental conscient, comme l'objection le propose, alors nous devrions également nier que dans le cas de l'hallucination l'apparence subjective est quelque chose dont le sujet est conscient, ce qui n'est pas plausible.

On pourrait tenter de rejeter la prémisse (2) d'une façon différente en admettant que, dans le cas d'un état mental d'ordre supérieur vide, lorsque le sujet rapporte que tout lui semble subjectivement comme s'il était dans un état sensoriel, ce dernier n'est en fait conscient que d'un contenu représentationnel qui est faux. Il est facile de voir que nous pouvons également répondre à cette objection à l'aide de l'analogie avec l'hallucination visuelle. Il y a un sens *non extensionnel* ou *intensionnel* de l'expression « conscient de » selon lequel Macbeth est conscient d'une dague en face de lui²⁰. Il est

19. Weisberg, 2011, p. 442.

20. Dans le sens *extensionnel*, « conscient de x » implique que x existe. Dans le sens *non extensionnel* ou *intensionnel*, cette expression n'a pas une telle implication.

tout à fait plausible d'interpréter ce sens non extensionnel de « conscient de » comme l'affirmation selon laquelle Macbeth est conscient uniquement du contenu représentationnel de son hallucination. Lorsque Macbeth est conscient du contenu représentationnel de son hallucination, les choses lui apparaissent exactement comme s'il voyait réellement une dague. Mais personne ne voudrait nier que lorsque Macbeth a une hallucination visuelle, il est dans un état mental. Appelons cet état mental *H* (pour hallucination). Personne ne nierait non plus que *H* est un état mental conscient. Selon les versions standards de la TCOS, *H* est conscient si et seulement s'il est accompagné par un état mental d'ordre supérieur approprié, disons *H-2* ($\neq H$) qui représente que *H* se produit. Par conséquent, le sujet doit être conscient du contenu de *H-2*, c'est-à-dire que lui-même « voit » une dague. Considérons maintenant le cas d'une représentation d'ordre supérieur vide. Les choses apparaissent à Lucie exactement comme si elle était dans l'état sensoriel *S* alors qu'elle n'est dans aucun état sensoriel. Comment cela est-il possible ? Parce qu'elle est consciente d'un contenu représentationnel qui est identique au contenu représentationnel dont elle serait consciente si *S* se produisait. Mais si dans le cas de Macbeth nous acceptons que l'état mental *H* se produit et que *H* est conscient, comme je viens de le soutenir, alors nous devons également accepter que dans le cas où Lucie « hallucine » *S*, pour ainsi dire, elle est dans un état mental *AS* et, tout comme *H* est conscient, *AS* est également un état mental conscient. Par conséquent, cette deuxième façon de s'opposer à la prémisse (2) échoue également. L'argument montrant que les versions standards de la TCOS entraînent une régression à l'infini est donc bien fondé.

5. Une interprétation non standard de la TCOS : la théorie auto-représentationnelle

L'idée générale sur laquelle la théorie auto-représentationnelle de la conscience (TARC) repose n'est pas nouvelle²¹. La TARC est tout à fait dans l'esprit des vues de Franz Brentano sur la conscience. Le passage suivant de Brentano exprime bien l'idée centrale sur laquelle cette approche repose :

[Chaque acte de conscience] comprend une conscience de lui-même. Par conséquent, chaque acte [de conscience], aussi simple soit-il, possède un double objet, un objet primaire et un objet secondaire. L'acte le plus simple, par exemple celui d'entendre, a pour objet primaire le son, et pour objet secondaire, lui-même, le phénomène mental dans lequel le son est entendu²².

21. Caston, 2002, soutient qu'une version de la TARC est endossée par Aristote dans le *De Anima* (III.2, 425b12-25). Bernier, sous presse, défend une interprétation de la théorie réflexive de la conscience du philosophe bouddhiste Dignaga (v^e siècle) qui est également une version de la TARC.

22. Brentano, 1874/1973, p. 153-154.

La TARC peut être interprétée de diverses façons. Comme première approximation, nous pouvons la formuler de la façon suivante :

(AR) Un état mental M du sujet S est conscient si et seulement s'il existe un état mental M^* qui représente M , et $M^* = M$.

(AR) est manifestement une version de la TCOS puisque, comme je l'ai indiqué, selon cette dernière un état mental est conscient si et seulement s'il est l'objet d'un état mental d'ordre supérieur approprié. La différence cruciale entre (AR) et les versions standards de la TCOS est que, selon ces dernières, l'état mental d'ordre supérieur et celui d'ordre inférieur sont deux états numériquement distincts, alors que selon (AR) un seul et même état joue le rôle d'état à la fois d'ordre inférieur et d'ordre supérieur. L'usage d'« ordre supérieur » et d'« ordre inférieur » dans le contexte de la TARC sert uniquement à distinguer deux aspects, ou deux fonctions, d'un seul et même état mental, soit la fonction de représenter un objet primaire (le son) et celle de représenter l'objet secondaire (l'état mental lui-même). La TARC satisfait également le principe de transitivité selon lequel un état mental est conscient si et seulement si le sujet est conscient de cet état. Selon cette approche, en ayant un état conscient, le sujet est non seulement conscient d'un objet primaire, mais il est également conscient de son état mental. Par conséquent, à l'instar de la TCOS, et contrairement à la TRC, la TARC fournit un critère permettant de distinguer les états mentaux conscients de ceux qui ne le sont pas. Elle permet également de rendre compte du caractère proprement subjectif de l'expérience consciente, du fait que l'expérience est ressentie comme étant « pour moi » puisque, encore une fois, l'état mental est conscient non seulement parce que c'est un état dont le sujet est conscient, mais parce que c'est un état dont le sujet est conscient comme étant son propre état mental. Et, tout comme la TCOS, la TARC n'est pas engagée à une conception inférentialiste de la connaissance de soi. Finalement, il est évident que cette approche n'est pas confrontée au problème de la régression à l'infini puisqu'elle exclut la possibilité d'états mentaux d'ordre supérieur vides²³.

Dans certaines œuvres posthumes, Brentano a modifié sa théorie de la conscience de façon à tenir compte de l'idée voulant que, dans un état mental conscient, le sujet n'est pas tant conscient de son état mental en tant que tel que plutôt conscient de lui-même comme sujet engagé dans l'activité de représenter l'objet primaire²⁴. Mon but ici n'est pas de m'engager dans une exégèse de ces modifications et des motivations de Brentano qui les ont sus-

23. On pourrait penser que cela exclut la possibilité d'états mentaux inconscients. Mais ce n'est pas le cas car, selon la TARC, seuls sont conscients les états mentaux auto-représentationnels. Cela n'exclut en rien la possibilité qu'il y ait des états mentaux qui ne sont pas auto-représentationnels et qui sont, par conséquent, inconscients.

24. Voir, notamment, Brentano, 1954.

citées, mais deux choses importantes en ressortent clairement²⁵ : a) l'agent est entendu comme un sujet en un sens substantiel ; et b) l'état mental conscient est entendu comme une activité mentale. Cette conception modifiée de la conscience suggère la définition suivante :

(B) Un état mental *M* d'un sujet *S* est conscient si et seulement si *M* est une activité de *S* tel que en *M*-ant *S* représente un objet primaire *O*, et *S* est directement conscient de lui-même et de son activité de *M*-er.

Il est crucial de souligner que la clause « *S* est directement conscient de lui-même et de son activité de *M*-er » doit être comprise comme stipulant que le sujet n'est pas dans une relation représentationnelle avec lui-même et avec son activité mentale. Selon cette interprétation, le seul contenu représentationnel ne suffit pas à définir le fait que l'état mental est conscient. Une relation additionnelle est requise. La nature d'une telle relation peut paraître mystérieuse. On pourrait proposer, par exemple, qu'il s'agit d'une relation métaphysique primitive irréductible. Ainsi, bien que (B) soit dans l'esprit général de la TARC, cette interprétation n'est pas à strictement parler une approche auto-représentationnelle mais bien une approche auto-présentationnelle. Quoi qu'il soit, mon but n'est pas d'endosser (B), puisque cette approche me semble douteuse, particulièrement parce qu'elle repose sur un engagement ontologique à l'existence d'un sujet en un sens substantiel²⁶. La théorie modifiée de Brentano suggère cependant certaines interprétations intéressantes. Nous pouvons retenir les idées de Brentano voulant qu'un état mental conscient ait un objet primaire et un objet secondaire, et qu'un état mental conscient soit une activité, mais en faisant l'économie d'un engagement ontologique à l'existence d'un sujet en un sens substantiel.

La première interprétation est explicitement représentationnaliste. Elle a l'avantage de faire l'économie d'un sujet en un sens substantiel et de faire l'économie d'une relation métaphysique primitive. Il s'agit donc d'une version de la TARC au sens strict :

(AR-1) Un état mental *M* d'un sujet *S* est conscient si, et seulement si *M* est une activité de *S* qui représente à la fois un objet primaire *O* et le fait que *M* se produit.

Contrairement à (B), le fait que l'état mental soit conscient est complètement défini relativement au contenu représentationnel de l'état mental. Aucune relation additionnelle n'est requise.

25. Voir Fisette, manuscrit, pour une interprétation de ces développements des vues de Brentano.

26. Voir Metzinger, 2003, qui soutient que le soi n'existe pas et qu'il n'existe que des processus qui créent l'impression illusoire de l'existence d'un sujet. Voir également Bernier, 2010 et 2011, qui défendent la cohérence d'une ontologie dépourvue de sujets substantiels.

Selon l'approche générale de la TARC, un état mental conscient a un objet primaire et un objet secondaire. Certains défenseurs de cette approche ont suggéré qu'un état mental conscient aurait une structure complexe constituée de parties qui ont les fonctions respectives de représenter l'objet primaire et l'objet secondaire²⁷. Par contre, selon (AR-1), ce qui est complexe n'est pas l'état mental mais bien le contenu représenté. Selon (AR-1), *M* est une activité en vertu de laquelle plusieurs choses sont représentées.

On pourrait s'opposer à la TARC, comme certains l'ont fait, sur la base de l'idée suivant laquelle la relation entre la conscience d'un de nos états mentaux et l'état mental lui-même ne peut pas être une relation représentationnelle, puisqu'intuitivement une telle relation semble être beaucoup trop intime²⁸. Appelons cette intuition l'intuition de l'intimité. Cette relation ne pourrait pas être représentationnelle parce qu'elle n'impliquerait pas l'existence d'une brèche entre le véhicule de la représentation et son contenu. L'intuition de l'intimité suggère une autre interprétation de la TARC similaire à (B) qui, comme je l'ai noté, est une théorie auto-présentationnelle plutôt qu'auto-représentationnelle :

(AP) Un état mental *M* d'un sujet *S* est conscient si et seulement si *M* est une activité de *S* qui : a) représente un objet primaire *O* ; b) représente *S* ; et c) où *S* est directement conscient de son activité de *M*-er.

Tout comme dans (B), dire que *S* est directement conscient de son activité de *M*-er c'est dire que cette relation n'est pas une relation représentationnelle, ce qui permet de tenir compte de l'intuition de l'intimité. Encore une fois, contrairement à (AR-1), le seul contenu représentationnel ne suffit pas à définir le fait que l'état mental est conscient ; une relation additionnelle est requise. La clause c) est manifestement requise pour tenir compte de la relation à l'objet secondaire, mais pourquoi a-t-on besoin de la clause b) ? On en a besoin parce qu'il n'y aurait pas de sens à dire que *S* est conscient de son activité de *M*-er, comme le stipule la clause c), sans supposer que *S* est conscient de cette activité comme étant sa propre activité. C'est d'ailleurs ce qui permet à (AP) de rendre compte du caractère proprement subjectif des états mentaux conscients. Pour que le sujet soit conscient de son activité de *M*-er comme étant sa propre activité, il doit ou bien être directement conscient de lui-même, comme le stipule (B), ou bien être indirectement conscient de lui-même par une représentation de lui-même, comme le stipule la clause (b) dans (AP). La première option correspond à l'interprétation (B) qui, comme je l'ai indiqué, implique l'existence d'un sujet en un sens substantiel. La seconde option, soit (AP), permet de préserver une neutralité ontologique quant à l'existence d'un tel sujet en un sens substantiel, puisqu'elle est compatible avec l'idée selon laquelle il n'existe pas de sujet à

27. Voir Kriegel, 2009, p. 228, et Gennaro, 2006.

28. Voir Levine, 2001, 2006, et Hellie, 2007.

strictement parler, mais seulement une représentation qui renvoie à une fiction utile.

Cela étant dit, cette interprétation repose également sur une relation métaphysique primitive dont la nature reste mystérieuse. On pourrait penser, par exemple, qu'il s'agit d'une relation de connaissance directe (*acquaintance*) au sens de Russell²⁹. Mais il y a des raisons de douter de la plausibilité de cette façon de préciser la clause c) de (AP)³⁰.

Il y a cependant une autre interprétation qui permet de rendre compte de l'intuition de l'intimité dans un cadre purement représentationnaliste, c'est-à-dire sans avoir à invoquer une relation métaphysique primitive comme la connaissance directe russellienne. Cette interprétation est une version plus spécifique de (AR-1). (AR-1) laisse indéterminée la façon dont l'activité de *M-er* se représente elle-même. Elle pourrait se représenter à l'aide du concept de *M-er* ou à l'aide d'une description caractérisant un tel concept. Une interprétation plus spécifique de (AR-1), disons (AR-2), spécifie que l'activité de *M-er* se représente elle-même de façon indexicale.

(AR-2) Un état mental *M* d'un sujet *S* est conscient si et seulement si *M* est une activité de *S* qui: a) représente un objet primaire *O*; b) représente *S*; et c) se représente elle-même de façon indexicale.

Selon cette interprétation, le véhicule représentant le fait que l'activité de *M-er* se produit est constitué par un élément indexical référant directement à l'activité de *M-er*, de telle sorte que le contenu représentationnel de l'état mental est une proposition *de re* constituée, en partie, par l'activité même de représenter l'objet primaire et l'objet secondaire. Autrement dit, la référence à l'activité de *M-er* ne dépendrait pas d'un élément descriptif, ou conceptuel, représentant cette activité. Encore une fois, à l'instar de (AR-1) et contrairement à (B) et (AP), le fait que l'état mental est conscient est complètement caractérisé par son contenu représentationnel, aucune relation additionnelle n'est requise. Il est facile de voir que (AR-2) occupe une position mitoyenne entre (AR-1) et (AP). Il s'agit bien d'une version de (AR-1), mais une version qui préserve l'intuition de (AP) voulant que le sujet soit en contact direct avec son activité mentale consciente. Par conséquent, (AR-2) permet également de rendre compte de l'intuition de l'intimité. Mais puisque que cette interprétation est pleinement représentationnelle, elle fait l'économie d'une relation métaphysique primitive, comme par exemple la notion russellienne de connaissance directe (*acquaintance*) qui est requise par les interprétations (B) et (AP).

29. Voir Russell, 1911.

30. Voir Crane, 2012, pour un argument montrant que la stratégie qui consiste à utiliser la notion russellienne de connaissance directe (*acquaintance*) pour rendre compte de la relation entre un sujet et ses propres états mentaux conscients doit être rejetée.

On pourrait peut-être objecter que (AR-2) ne permet pas réellement de rendre compte de l'intuition de l'intimité parce qu'elle implique l'existence d'une brèche entre le véhicule de la représentation et son contenu. Cette remarque est sans doute juste, mais cette brèche n'est pas pertinente dans la mesure où le véhicule représentationnel, soit l'activité de *M-er* elle-même, fait partie du contenu représentationnel. Plus précisément, selon (AR-2) alors qu'il existe bien une brèche entre le véhicule représentationnel et son contenu — dans la mesure où le véhicule représentationnel est constitué par un élément indexical et par des éléments descriptifs, ou conceptuels, comme par exemple le concept *je* et une certaine structure compositionnelle — il n'existe pas de brèche entre le véhicule représentationnel et la façon dont celui-ci contribue à former le contenu représentationnel complet, puisque ce véhicule n'est pas représenté par un élément descriptif et que l'élément indexical permet que l'activité même de *M-er* soit une partie constitutive du contenu représenté. (AR-2) est donc une interprétation attrayante puisqu'elle permet de préserver les vertus de (AP) et de (AR-1) en évitant leurs défauts. (AR-2) me semble donc être la version la plus prometteuse de la TARC.

Notons deux objections qu'on pourrait être tenté d'adresser à la TARC, au sens général de cette approche. La première repose sur la thèse de la transparence mooréenne qui est typiquement invoquée dans le contexte de la TRC³¹. Selon cette objection, lorsque je considère par introspection un de mes états mentaux conscients, la seule chose dont je suis conscient serait l'objet visé par l'état mental. Comment pourrais-je alors être conscient de moi-même et de mon activité représentationnelle? La seconde objection est que la relation auto-représentationnelle serait mystérieuse et qu'elle ferait de la conscience une propriété intrinsèque des états mentaux conscients. Par conséquent, la TARC exclurait a priori toute possibilité de naturalisation de la conscience³². Considérons ces objections tour à tour.

Pour les philosophes qui endossent la TRC, la transparence mooréenne joue le rôle d'un axiome fondamental non négociable. Selon cette thèse, lorsque je considère par introspection un de mes états mentaux conscients, disons ma perception visuelle d'un arbre, je ne suis conscient que du contenu de ma perception, ou de ce que je vois, soit l'arbre et ses diverses propriétés. Mais cette thèse n'est pas parfaitement claire. Ce qui n'est pas clair, c'est ce qu'on entend par la notion d'introspection sur laquelle elle repose. Il semble que la notion d'introspection invoquée corresponde en fait

31. Voici une citation de Gilbert Harman qui résume bien la thèse de la transparence mooréenne: «Regardez un arbre et essayez de diriger votre attention sur les aspects intrinsèques de votre expérience visuelle. Je prédis que les seuls aspects sur lesquels vous pourrez diriger votre attention seront des aspects de l'arbre qui vous est présenté» (Harman, 1990, réédité dans Block *et al.*, 1997, p. 667).

32. Une objection similaire a été formulée par David Rosenthal qui propose qu'une motivation cruciale de la TCOS est d'être une théorie qui permet de réduire la conscience à une relation contingente entre deux états mentaux numériquement distincts; voir Rosenthal, 1997.

à une activité intellectuelle très abstraite, car dire qu'on peut être dans une relation introspective à un état mental particulier, comme la perception visuelle d'un arbre, en faisant abstraction de l'activité mentale consciente complexe où elle s'insère, est une idéalisation simplificatrice. En effet, on peut difficilement nier que lorsque nous *pensons* à diverses expériences conscientes, nous sommes frappés par le fait que la plupart d'entre elles sont normalement tournées uniquement vers le monde extérieur. Cela n'a rien de très surprenant puisque nos expériences conscientes ont comme fonction principale de nous informer sur notre environnement, ce qui est crucial à notre survie. L'introspection est une activité par laquelle nous tournons volontairement notre attention vers notre propre activité mentale, vers ce qui se passe dans le courant de notre conscience, pour reprendre l'expression de William James. L'introspection n'est pas quelque chose que nous faisons habituellement. Si, par contre, nous faisons l'effort volontaire soutenu de tourner notre attention vers notre vie mentale consciente, nous réalisons rapidement qu'il est relativement difficile de focaliser notre attention sur des expériences conscientes particulières. Plus spécifiquement, il n'est pas facile de focaliser notre attention sur une expérience consciente, comme par exemple la perception visuelle d'un arbre, en faisant abstraction du contexte de l'activité consciente complexe où elle s'inscrit. Pour cette raison, il semble un peu trompeur de dire que, dans l'introspection d'une telle expérience visuelle, le sujet serait uniquement conscient de l'arbre et de ses propriétés. Comme je l'ai noté, si nous faisons l'effort de nous engager dans une activité d'introspection, nous nous rendons compte que lorsque nous avons, par exemple, une expérience visuelle, il y a beaucoup de choses qui se produisent en arrière-plan dans le courant de notre conscience. Plus précisément, ce dont nous nous rendons compte est que notre attention se déplace constamment; elle peut par exemple se déplacer sur notre humeur. Essayez de focaliser votre attention sur un arbre pendant une assez longue période de temps, je prédis que ce que cela vous fera que de faire une telle expérience variera en fonction de la durée. Finalement, comme je l'ai déjà indiqué dans ma discussion de la TRC, si l'introspection de ma perception visuelle d'un arbre ne révélait que l'arbre et ses propriétés, alors je ne pourrais uniquement savoir que je fais cette expérience qu'à l'aide d'une inférence à partir du contenu de l'expérience. Et, comme je l'ai soutenu, une telle conception inférentialiste de la connaissance de soi est inacceptable.

Selon la seconde objection, la relation auto-représentationnelle serait une relation mystérieuse, ce qui suggère que la TARC serait incapable de produire une explication naturaliste de la conscience. Comme nous le savons, bien que le projet de naturalisation de la conscience soit tout à fait souhaitable, il n'y a pas encore de consensus philosophique quant à savoir quelle approche permet de mener à bien ce projet, ou même à savoir si ce projet pourra effectivement être mené à bien. Les versions standards de la TCOS ont certes l'avantage de proposer une théorie qui va dans le sens de

la naturalisation de la conscience, mais ce projet demeure une question ouverte. Cette seconde objection serait sérieuse seulement si on pouvait démontrer que la TARC entraîne une forme de dualisme ou qu'elle est incompatible avec la naturalisation de la conscience. Mais pourquoi devrions croire qu'il en est ainsi? À ce que je sache, aucun argument n'a été proposé pour montrer cela. Mon but ici n'est pas de montrer que la TARC peut être développée dans le cadre du projet de naturalisation de la conscience, mais rien ne semble exclure cette possibilité *a priori*³³.

Le représentationnalisme de la conscience semble offrir la meilleure stratégie générale pour développer une théorie de la conscience phénoménale. J'ai souligné quatre problèmes importants auxquelles la TRC est confrontée: a) le problème des apparences, b) le problème de la saillance phénoménale, c) le problème du caractère proprement subjectif de l'expérience consciente, et d) le problème de la connaissance de soi. J'ai soutenu que la version à un seul état de la TCOS, soit la TARC, doit être préférée aux versions standards, en raison d'un problème de régression à l'infini que celles-ci entraînent. J'ai proposé diverses interprétations de la TARC, qui reposent sur une suggestion de Brentano, et j'ai soutenu que la plus plausible de ces interprétations est celle suivant laquelle le contenu représentationnel d'un état mental conscient est une proposition *de re* constituée en partie par l'activité mentale consciente³⁴.

Bibliographie

- Armstrong, David M. « What is Consciousness? », *Proceedings of the Russellian Society*, vol. 3, 1978, p. 65-76.
- . *A Materialist Theory of Mind*, London, Routledge and Kegan Paul, 1968.
- Aydede, Murat. « Is Introspection Inferential? », dans B. Gertler, dir., *Privileged Access*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2002, p. 55-64.
- Bernier, Paul, sous presse. « Dignaga on Reflexive Awareness », *Philosophy East & West*.
- . « La théorie représentationnelle de la conscience phénoménale et le problème des apparences visuelles », *Dialogue*, 52, 2013, p. 1-23.
- . « Is the Buddhist Doctrine of Non-Self Conceptually Incoherent? », *Buddhist Studies Review*, 28, 2011, p. 187-202.
- . « La pensée sans sujet pensant », *Dialogue*, 49, 2010, p. 1-14.
- Block, Ned. « The Higher Order Approach to Consciousness is Defunct », *Analysis*, 71, 2011, p. 419-431.
- Block, Ned, O. Flanagan et G. Güzelde, dir. *The Nature of Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1997.

33. Voir Kriegel, 2009 qui soutient que la TARC s'inscrit effectivement dans le projet de naturalisation de la conscience; voir particulièrement les chapitres VI à VIII.

34. Je remercie Rocco Gennaro, David Rosenthal, Daniel Shargel et Josh Weisberg pour leurs commentaires sur une version antérieure de l'argument de la régression à l'infini.

- Brentano, Franz. *Religion und Philosophie*, édition de F. Mayer Hillebrand, Bern, Francke, 1954.
- Brentano, Franz. 1874. *Psychology from an Empirical Standpoint*, trad. par A. C. Rancurello, D. B. Terrell et L. L. McAlister, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Burge, Tyler. « Individualism and Self-Knowledge », *The Journal of Philosophy*, 85, 1988, p. 649-663.
- Carruthers, Peter. *Phenomenal Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Caston, Victor. « Aristotle on Consciousness », *Mind*, 111, 2002, p. 751-815.
- Chalmers, David J. « The Representational Character of Consciousness », dans *The Character of Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 339-379.
- Crane, Tim. « Tye on Acquaintance and the Problem of Consciousness », *Philosophy and Phenomenological Research*, 84, 2012, p. 190-198.
- Davidson, Donald. « Knowing One's Own Mind », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 60, 1987, p. 441-458.
- . « First-Person Authority », *Dialectica*, 38, 1984, p. 101-112.
- Dretske, Fred. « Experience as Representation », *Philosophical Issues*, 13, 2003, p. 67-82.
- . « The Mind's Awareness of Itself », dans *Perception, Knowledge and Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 158-177.
- . *Naturalizing the Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1995.
- Fisette, Denis, manuscrit. « Franz Brentano and Higher-Order Theories of Consciousness ».
- Gennaro, Rocco J. « Between Pure Self-Referentialism and the Extrinsic HOT Theory of Consciousness », dans U. Kriegel et K. Williford, dir., *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2006, p. 221-248.
- Harman, Gilbert. « The Intrinsic Quality of Experience », *Philosophical Perspectives*, vol. 4, Oxford, Blackwell, 1990, p. 31-42. Réédité dans N. Block, O. Flanagan et G. Güzeldere, dir., *The Nature of Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1997, p. 663-675.
- Hellie, Benj. « Higher-Order Intentionality and Higher-Order Acquaintance », *Philosophical Studies*, 134, 2007, p. 289-324.
- Hill, Christopher. *Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Kriegel, Uriah. *Subjective Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Kriegel, Uriah et K. Williford, dir. *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2006.
- Levine, Joseph. « Conscious Awareness and (Self) Representation », dans U. Kriegel et K. Williford, dir., *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2006, p. 173-197.
- Levine, Joseph. *Purple Haze*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Ludwig, Pascal. « Une défense hétérodoxe de la conception inférentialiste de l'introspection », *Dialogue*, 44, 2005, p. 123-144.
- Lycan, William. *Consciousness and Experience*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1996.
- Metzinger, Thomas. *Being No One*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2003.

- Nagel, Thomas. « What Is It Like to Be a Bat? », *Philosophical Review*, 83, 1974, p. 435-450.
- Neander, Karen. « The Division of Phenomenal Labor: A Problem for Representational Theories of Consciousness », *Philosophical Perspectives*, 12, 1998, p. 411-434.
- Peacocke, Christopher. *Sense and Content*, Oxford, Clarendon Press, 1983. Réédité dans N. Block, O. Flanagan et G. Güzelde, dir., *The Nature of Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1997, p. 341-354.
- Rosenthal, David M. « Exaggerated Reports: Reply to Block », *Analysis*, 71, 2011, p. 431-37.
- . « Sensory Qualities, Consciousness and Perception », dans *Consciousness and Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 175-226.
- . « A Theory of Consciousness », dans N. Block, O. Flanagan et G. Güzelde, dir., *The Nature of Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1997, p. 729-753.
- Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1912.
- . « Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description », *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)*, Vol. XI, 1911, p. 108-128.
- Tye, Michael. *Consciousness, Color and Content*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2000.
- Van Gulick, Robert. « Mirror Mirror — Is that All? », dans U. Kriegel et K. Williford, dir., *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2006, p. 11-39.
- Weisberg, Josh. « Abusing the Notion of What-it's-like-ness: A Response to Block », *Analysis*, 71, 2011, p. 438-443.
- Wright, Crispin, B. C. Smith et C. Macdonald, dir. *Knowing our Own Minds*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

La cause de l'individuation selon les philosophes de l'Université de Paris entre 1230 et 1260

David Piché

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025723ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025723ar>

[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

Piché, D. (2014). La cause de l'individuation selon les philosophes de l'Université de Paris entre 1230 et 1260. *Philosophiques*, 41 (1), 57–78. <https://doi.org/10.7202/1025723ar>

Résumé de l'article

Problème majeur dans l'histoire de l'ontologie, la question de la cause de l'individuation se pose, notamment, à tout lecteur de l'*Isagoge* de Porphyre. En dépit de son importance historique, aucune étude n'a été consacrée spécifiquement au traitement que ce problème a reçu de la part de ceux qui furent à l'avant-garde de la réception du péripatétisme gréco-arabe dans l'Occident latin, à savoir les philosophes qui oeuvrèrent à la Faculté des arts de l'Université de Paris entre 1230 et 1260. Cet article entend remédier à cette lacune en offrant la première traduction en langue moderne — elle-même réalisée principalement à partir des manuscrits des originaux latins — d'extraits pertinents de *Commentaires* isagogiques émanant de figures significatives de ce milieu. Ces textes traduits et annotés sont précédés d'une étude qui en dégage les thèses essentielles après avoir posé les termes du problème de l'individuation tel qu'il se pose dans le cadre épistémique que dessine l'opuscule de Porphyre.

La cause de l'individuation selon les philosophes de l'Université de Paris entre 1230 et 1260*

DAVID PICHE

Université de Montréal

david.piche@umontreal.ca

RÉSUMÉ. — Problème majeur dans l'histoire de l'ontologie, la question de la cause de l'individuation se pose, notamment, à tout lecteur de l'*Isagoge* de Porphyre. En dépit de son importance historique, aucune étude n'a été consacrée spécifiquement au traitement que ce problème a reçu de la part de ceux qui furent à l'avant-garde de la réception du péripatétisme gréco-arabe dans l'Occident latin, à savoir les philosophes qui œuvrèrent à la Faculté des arts de l'Université de Paris entre 1230 et 1260. Cet article entend remédier à cette lacune en offrant la première traduction en langue moderne — elle-même réalisée principalement à partir des manuscrits des originaux latins — d'extraits pertinents de *Commentaires* isagogiques émanant de figures significatives de ce milieu. Ces textes traduits et annotés sont précédés d'une étude qui en dégage les thèses essentielles après avoir posé les termes du problème de l'individuation tel qu'il se pose dans le cadre épistémique que dessine l'opuscule de Porphyre.

ABSTRACT. — A major problem in the history of ontology, the question of the cause of individuation comes across any reader of Porphyry's *Isagoge*. Despite its historical importance, no study has been devoted specifically to the treatment that this problem has received on the part of those who were at the forefront of the reception of the Graeco-Arabic Peripatetic Corpus in the Latin West, namely the philosophers who taught at the Parisian Faculty of arts between 1230 and 1260. This article intends to fill this gap by offering the first translation into French — translation made mainly from manuscripts of the original Latin texts — of relevant excerpts from *Isagoge Commentaries* written by significant masters belonging to that milieu. These translated and annotated texts are preceded by a study that expounds their essential theses after having spelled out the terms of the problem of individuation as it arises within the epistemic framework of Porphyry's *Isagoge*.

Les termes du problème

Le problème qui consiste à déterminer la cause de l'individuation est l'une de ces interrogations cruciales qui reviennent sans cesse, toujours en contextes épistémiques différents, au cours de l'histoire de la métaphysique. En vertu de quel principe un être est l'individu qu'il est et non tel autre individu? Qu'est-ce qui cause l'individualité d'un être et le distingue ainsi de toute autre chose individuelle? Cette question dépend évidemment du sens que l'on accorde au concept d'individu¹ et d'individualité, lequel, à son tour,

* Nous tenons à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) pour l'appui financier qu'il a accordé aux recherches ayant mené au présent article.

1. Il est à noter que, suivant ce qui est d'usage chez les philosophes qui font l'objet de la présente étude, les substantifs « individu », « singulier » et « particulier » sont pris comme synonymes dans le cadre de notre article.

est fonction du cadre théorique dans lequel il est forgé². S'agissant de la période médiévale de l'histoire de la pensée, plus précisément de l'époque des universités, l'un des textes majeurs, voire le texte par excellence, à partir duquel cette question fut posée est sans conteste l'*Isagoge* de Porphyre, où elle est inextricablement liée au sujet central de cet opuscule, à savoir la caractérisation des cinq types de prédicables (le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident), matrice de ce que l'historiographie appellera « la querelle des universaux³ ». Ce texte fut abondamment commenté par ceux à qui incombait à cette époque la tâche d'enseigner la philosophie, notamment les maîtres de la Faculté des arts de l'Université de Paris, centre de gravité intellectuel de l'Europe du XIII^e siècle. Assez étrangement toutefois, alors que les *magistri artium* parisiens des années 1230-1260 se trouvèrent à l'avant-garde de la colossale entreprise d'assimilation du péripatétisme gréco-arabe à la culture de l'Occident latin, aucune étude n'a encore été consacrée spécifiquement à l'examen de leurs positions au regard du problème de l'individuation⁴. C'est à cette lacune que le présent article entend remédier. Nous ne prétendons évidemment pas dresser un bilan définitif de l'état de la question à cette époque, mais, plus modestement, nous voudrions fournir un échantillon de textes que nous espérons représentatifs de la spéculation artienne des années 1230-1260, en l'espèce d'extraits significatifs de *Commentaires* isagogiques issus du travail universitaire des maîtres ès arts Jean le Page⁵, Robertus Anglicus et Robert Kilwardby⁶.

2. Pour une excellente introduction aux divers aspects que comporte le problème de l'individuation, voir Jorge J. E. Gracia, « Introduction: The Problem of Individuation », dans *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, edited by Jorge J. E. Gracia, Albany, SUNY Press, 1994, p. 1-20. Pour un panorama historique du thème de l'individuation, qui va d'Aristote à Thomas d'Aquin et ses disciples, en passant par Avicenne, Averroès et plusieurs théologiens du XIII^e siècle, voir la toujours éclairante étude de M.-D. Roland-Gosselin, « Le principe de l'individualité », dans *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historiques par M.-D. Roland-Gosselin, Paris, Vrin, 1948, p. 49-134.

3. Le meilleur ouvrage à ce sujet demeure celui d'Alain de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996.

4. Ce thème est abordé, mais pas de façon prioritaire, dans D. Piché, *Le problème des universaux à la Faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260*, Paris, Vrin, 2005.

5. Sur l'authenticité de l'attribution au maître ès arts Jean le Page du *Commentaire à l'Isagoge* contenu dans les manuscrits de Padoue, Bibl. Univ. 1589, et du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 5988, voir la note à ce sujet dans la troisième section de la présente étude. Par souci de commodité, nous allons employer le nom « Jean le Page » (ou simplement « Jean ») pour désigner l'auteur de ce *Commentaire* isagogique, même si la question de la paternité de ce texte n'a pas encore été définitivement réglée.

6. Pour connaître la teneur du corpus à l'étude, voir, ci-dessous, l'introduction à la troisième section: « Les textes traduits: remarques philologiques ». Pour obtenir des informations de nature biobibliographique concernant le maître ès arts Jean le Page (*Johannes Pagus*), voir O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500)*. V. Répertoire des noms commençant par J (suite: à partir de *Johannes D.*), Turnhout, Brepols, 2003 (*Studia Artistarum* 11), p. 134-138. Pour obtenir des informations de même

Dans le contexte du commentarisme visant l'*Isagoge* de Porphyre⁷, il va de soi que l'individu est conçu en corrélation avec l'universel ou le prédicable, dont traite formellement l'opuscule du disciple de Plotin. En recueillant les indications que contient ce traité (lequel, rappelons-le, n'a pas de chapitre dédié expressément à l'individu), il nous est possible de dégager le concept d'individu qui s'y trouve mobilisé. Celui-ci se compose de trois traits essentiels. Ainsi, d'après l'*Isagoge*, est un individu : (I) ce qui ne se prédique que d'un seul⁸ ; (II) ce qui constitue le terme indivisible du processus de division d'un genre généralissime (une catégorie), autrement dit, l'unité numérique dont l'espèce ultime ou spécialissime se prédique immédiatement⁹ ; (III) ce qui introduit la multiplicité numérique dans l'unité de l'espèce ultime¹⁰. Ces trois paramètres, qui sont susceptibles de recevoir une interprétation strictement logique, permettent de caractériser l'individu quelle que soit la catégorie à laquelle il appartient (substance, qualité, quantité, etc.). S'y ajoutent, toujours d'après l'*Isagoge*, deux autres caractéristiques qui relèvent de considérations de nature différente, respectivement ontologique et épistémologique : (IV) les individus sont ce en quoi les accidents subsistent à titre principal¹¹ ; (V) les individus, étant potentiellement en nombre infini, échappent à la science¹².

nature concernant les maîtres ès arts Robertus Anglicus et Robert Kilwardby, voir O. Weijers et M. B. Calma, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500)*. VIII. Répertoire des noms commençant par R, Turnhout, Brepols, 2010 (Studia Artistarum 25), respectivement p. 147-148 et p. 198-219.

7. Sauf avis contraire, dans la présente étude, toutes les références faites à l'édition du texte latin ainsi qu'à la traduction française de ce traité renvoient à Porphyre, *Isagoge*, texte grec et latin, traduction par A. de Libera et A.-Ph. Segonds. Introduction et notes par A. de Libera, Paris, Vrin, 1998.

8. *Isagoge*, I, 6 ; I, 11 ; II, 14, *op. cit.*, p. 3, p. 4 et p. 9. Cette affirmation doit être comprise au sens où l'individu ne se prédique de rien si ce n'est de lui-même : nous pouvons dire de cet individu qu'est Socrate qu'il est Socrate, mais nous ne pouvons pas l'attribuer à quelque chose d'autre. En la rigueur des termes, à savoir si nous entendons par « prédication » l'acte d'attribuer un prédicable à quelque chose, l'individu ne se prédique pas, puisque le prédicable est ce qui se dit de plusieurs, du moins dans le contexte de l'*Isagoge*. D'où l'affirmation de Robert Kilwardby au paragraphe 7 de son texte traduit ci-dessous.

9. *Ibid.*, II, 4-8, p. 5-7. La même idée peut être exprimée en termes méréologiques : l'individu est une partie au regard du tout qu'est l'espèce (*ibid.*, II, 16, p. 9), une partie subjective, comme la tradition interprétative le précisera, en ce sens que le tout universel qu'est l'espèce, embrassant une pluralité d'individus, se prédique de chacun d'eux comme d'un sujet dans lequel il se trouve. L'individu, quant à lui, est indivisible en ce sens qu'il ne peut pas être divisé en parties subjectives, bien qu'il puisse l'être en parties intégrantes. Ainsi, s'il est vrai que Socrate se divise en un corps et une âme et que son corps, à son tour, se divise en ses organes que sont les mains, les pieds, le cœur, la tête, etc., Socrate ne peut pas cependant être divisé en parties subjectives, c'est-à-dire en des entités dont il serait le tout et dont il se prédiquerait comme de sujets en lesquels il existerait.

10. *Ibid.*, II, 12, p. 8.

11. *Ibid.*, XIV, 3, p. 21. Il va de soi que ce paramètre ne concerne que les individus de la catégorie de la substance, les individus substantiels, donc, au sens précis de substrats ontologiques porteurs d'accidents.

12. *Ibid.*, II, 11, p. 8.

Après avoir ainsi déterminé le sens qui échoit au concept d'individu dans le cadre théorique que dessine l'*Isagoge* de Porphyre, la question qui nous intéresse au premier chef, celle de la cause de l'individuation, peut se poser dans toute son acuité. Une phrase de l'*Isagoge*, qui est destinée à connaître une fortune herméneutique considérable, semble fournir, de façon succincte et condensée, les éléments qui permettent d'y répondre: « de tels <êtres, comme Socrate ou ce blanc-ci> sont donc appelés individus parce que chacun d'entre eux est constitué de propriétés dont le rassemblement ne sera jamais identique en un autre » (« *Individua ergo dicuntur huiusmodi quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum quorum collectio numquam in alio eadem erit* »)¹³. Nous pouvons lire cette phrase en tant qu'affirmation de la thèse selon laquelle la cause de l'individuation réside dans une collection de propriétés non réitérable. Dans cette optique, Socrate, par exemple, est l'individu qu'il est, et non un autre, pour cette raison qu'il détient un ensemble de propriétés ou de traits propres (lieu d'origine, position spatio-temporelle, morphologie, etc.) que l'on ne pourra jamais retrouver pareillement en un autre¹⁴. À l'inverse, l'homme commun, à savoir l'espèce « homme », qui se prédique de tous les individus humains, possède certaines propriétés (être capable de rire, par exemple) qui se retrouvent chez tout homme particulier en tant qu'homme¹⁵; de telles propriétés communes ou spécifiques ne peuvent donc pas assurer l'individuation des êtres. Mais d'aucuns objecteront qu'il s'agit là d'une interprétation qui surdétermine le sens du texte porphyrien, dont une lecture plus circonspecte devrait montrer qu'il se borne à soutenir qu'un individu se signale à notre attention en ce qu'il est composé d'un ensemble de traits propres qu'aucun autre ne présente, sans pour autant aller jusqu'à affirmer que cette collection de propriétés est la cause de l'individuation des êtres. Nous pourrions constater, à la lecture des textes traduits ci-dessous, que certains philosophes médiévaux n'ont pas manqué de formuler une semblable objection. En outre, lue à travers les schèmes conceptuels que ces derniers avaient hérité du péripatétisme gréco-arabe, l'interprétation forte de ce passage de l'*Isagoge* ne pouvait pas ne pas susciter chez eux une question de fond, dans la mesure où, dans le présent contexte, il est principalement question de l'individuation des subs-

13. *Ibid.*, II, 15, p. 9; notre traduction.

14. Le concept décisif d'une telle thèse est celui de « *collectio* ». En effet, le marqueur de l'individualité consiste dans l'impossibilité de rencontrer chez plus d'un individu un rassemblement ou une collection de propriétés, et non pas l'impossibilité que l'une ou l'autre de ces propriétés se rencontre chez plus d'un individu, puisqu'il n'est pas impossible que deux individus aient le même lieu d'origine ou le même nom, par exemple. Par ailleurs, l'affirmation de Porphyre laisse en suspens la question, pourtant primordiale, du nombre et de la nature des propriétés que comporte cette collection qui est censée constituer le principe de l'individuation. La scolastique médiévale, en s'inspirant de Boèce, proposera une liste desdites propriétés individuanes: nous la fournirons en lieu opportun, ci-dessous, dans la section des textes traduits.

15. *Ibid.*

tances (les substances premières de l'aristotélisme) et pour autant que l'on entende par « propriété » une caractéristique contingente extrinsèque à la substance individuelle (les attributs accidentels de l'aristotélisme) : est-il possible qu'une réalité substantielle ait pour cause de son être une réalité non substantielle ? Nous allons voir maintenant, dans la deuxième section de notre étude, quelle réponse les maîtres ès arts des années 1230-1260 ont apportée à cette question, ainsi que la façon dont ils s'y sont pris pour concilier les affirmations apparemment divergentes des œuvres qui formaient le socle de leur réflexion philosophique (les « *auctoritates* » en présence), dès lors que, à cette thèse de l'individuation par rassemblement de propriétés que l'on peut vouloir lire chez Porphyre, semble s'opposer l'idée aristotélienne selon laquelle la substance première est un composé qui résulte de l'union de principes intrinsèques (nommément, la matière et la forme).

Les traits saillants des positions en présence

Relativement au problème que nous venons de soulever, les *magistri artium* dont nous traduisons les textes ci-après sont unanimes : les propriétés auxquelles Porphyre fait référence en *Isagoge*, II, 15, dans la mesure où elles sont considérées comme des propriétés accidentelles, ne peuvent pas être la cause de l'individuation, si l'individuation dont il s'agit est celle d'une substance. La raison principale de cette impossibilité est simple : la cause est ontologiquement antérieure à son effet ; or de telles propriétés sont ontologiquement postérieures à l'individu : elles ne peuvent donc pas en être la cause. Il est ontologiquement impossible que l'être même de la substance individuelle soit constitué par des propriétés qui ne sont pas d'ordre substantiel¹⁶. Nos philosophes rejettent ainsi ce que nous avons appelé « l'interprétation forte » du passage susmentionné de l'*Isagoge*. En termes contemporains, ils écartent la « *Bundle View* » en tant que réponse adéquate au problème de l'individuation, dans la mesure où ce dernier est d'ordre ontologique. À cet égard, Jean le Page établit une distinction philosophique cruciale entre le point de vue du logicien, qui est celui de Porphyre relayé par Boèce, et celui du métaphysicien, que privilégie Aristote. Ces deux perspectives se fondent respectivement sur deux modalités ontologiques de l'individuation. Selon notre maître, il y a d'abord un être matériel, naturel ou réel de l'individuation, qui est celui auquel s'intéresse le métaphysicien ; c'est de ce côté qu'il faut chercher les principes en vertu desquels la substance est effectivement constituée en tant qu'individu. Il y a ensuite l'être cognitif de l'individuation, qui est celui que le logicien vise lorsqu'il affirme, dans la foulée des textes de Porphyre et de Boèce, que la cause de l'individuation est un rassemblement de propriétés non réitérable¹⁷. Même si Jean le Page ne

16. Cf., ci-dessous, Jean le Page, *Super Porphyrium*, § 2-5 et § 14 ; Robertus Anglicus, *Super Porphyrium*, § 4-5 et § 19 ; Robert Kilwardby, *Super Porphyrium*, § 1-2 et § 5.

17. Jean le Page, *op. cit.*, § 1, § 11 et § 13.

s'exprime pas explicitement ainsi, il soutient, à notre avis, qu'un rassemblement de ce type est un principe d'individuation pour nous et non pas en soi : c'est grâce à lui que nous pouvons connaître et reconnaître qu'un être est tel individu et non tel autre. Notre artien nous invite ainsi à distinguer entre le problème logico-épistémique qui consiste à identifier les critères grâce auxquels nous sommes capables de discerner les individus, et le problème proprement ontologique qui consiste à cerner la cause en vertu de laquelle la substance est réellement individualisée.

Les *magistri artium* des années 1230-1260 vont donc puiser dans les ressources philosophiques du péripatétisme gréco-arabe afin de mettre la main sur les outils conceptuels qui leur permettront de traiter adéquatement le problème de la cause de l'individuation. Il va sans dire que, dans cet horizon, deux concepts clefs s'offrent à eux : matière et forme. Les trois possibilités théoriques que l'on peut envisager à partir de ces notions sont représentées par nos philosophes. En effet, si Kilwardby pense que la matière est la cause de l'individuation¹⁸, tandis que Robertus Anglicus opte pour la forme¹⁹, bien qu'il ne le fasse pas sans nuances, Jean le Page maintient une position mitoyenne voulant que l'individuation résulte à la fois de la matière et de la forme²⁰. Ainsi, là où l'on pouvait s'attendre à une sorte de consensus mou en faveur de la matière comme principe d'individuation — étant donné la popularité que cette option théorique censément aristotélicienne²¹ a rencontrée chez les penseurs du bas Moyen Âge et la place prépondérante que l'historiographie, surtout thomiste, lui a accordée —, nous sommes agréablement surpris de constater qu'une telle diversité de positions se présente à nous lorsque nous lisons les *Commentaires à l'Isagoge* qu'ont produits les artiens des années 1230-1260.

Dans ce qui suit, nous entendons mettre au jour les éléments essentiels des thèses que défendent nos artiens, laissant à chaque *Commentaire*, à travers la traduction sélective que nous en offrons ci-après, le soin de livrer lui-même le détail de son argumentaire.

C'est en procédant par la négative, pour ainsi dire, que Robert Kilwardby arrive à la conclusion que la matière est la cause de l'individuation²². Selon lui, si l'on écarte les autres candidats potentiels à ce titre, à

18. Robert Kilwardby, *op. cit.*, § 2.

19. Robertus Anglicus, *op. cit.*, § 16 et § 22.

20. Jean le Page, *op. cit.*, § 11-13.

21. Bien qu'Aristote n'ait jamais formellement écrit que la matière est la cause de l'individuation, certains passages de son œuvre ont pu servir de support à une telle thèse. Voir notamment, dans ses livres de *Métaphysique* : V, 6 (1016b32); VII, 8 (1034a5-8); VII, 10 (1035b27-31) et XII, 8 (1074a33).

22. À la même époque, chez les théologiens, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, chacun avec ses particularités, et les modifications qu'il aura apportées à sa théorie d'une œuvre à l'autre — ce dont nous ne pouvons évidemment pas traiter dans le cadre de la présente étude —, sont des promoteurs de la thèse de l'individuation par la matière. Pour Albert, voir J. M. G.

savoir, d'abord, les accidents, notamment pour la raison invoquée ci-dessus, et ensuite la forme, ne reste plus alors que la matière, qui fait exister la forme en un point déterminé de l'espace-temps, ce qui équivaut à l'individu. La forme ne saurait d'aucune façon produire la particularité dans les choses, puisqu'elle est de soi commune; elle détient par nature l'aptitude à exister en plusieurs et se prédiquer de plusieurs. Il n'est pas difficile de concevoir qu'un tel principe, qui est au fondement de la communauté et de la convenance que l'on rencontre dans le réel, ne puisse tenir lieu de cause d'individuation pour les choses en lesquelles il existe²³. Cependant, nous restons aux prises avec la difficulté qui grève toute théorie de l'individuation par la matière: comment une telle entité, qui est de soi pure potentialité, totale indétermination, peut-elle causer la détermination ultime des existants, à savoir leur individualité? S'exprimant de manière claire mais concise, comme à son habitude, Kilwardby n'aura malheureusement pas jugé opportun d'affronter ce problème²⁴.

Robertus Anglicus reconnaît d'entrée de jeu qu'il n'y a pas qu'une seule réponse à la question de la cause de l'individuation. Il semble, à son avis, qu'Aristote et Averroès²⁵ aient enseigné que la matière joue ce rôle d'individu les substances. Mais, quant à lui, il prend le parti d'affirmer que la forme peut assumer cette fonction causale. À cette fin, il introduit une distinction entre la forme prise en soi, qui est une réalité substantielle (en

Hackett, « Albert the Great », dans *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, edited by Jorge J. E. Gracia, Albany, SUNY Press, 1994, p. 97-115, ainsi que M.-D. Roland-Gosselin, « Le principe de l'individualité », dans *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historiques par M.-D. Roland-Gosselin, Paris, Vrin, 1948, p. 89-103. Pour Thomas, parmi une littérature abondante, on consultera avec grand profit M.-D. Roland-Gosselin, « Le principe de l'individualité », dans *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 104-126, ainsi que J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, The Catholic University of America Press, 2000, p. 351-375.

23. Robert Kilwardby, op. cit., § 3-4.

24. Il ne faut pas croire toutefois que le fin mot de l'histoire se trouve dans son *Commentaire* isagogique. En effet, comme l'a montré P. O. Lewry, dans son *Commentaire aux Sentences*, datant des années 1250, Kilwardby modifie considérablement sa pensée sur le thème de l'individuation et juge désormais que c'est la forme qui, à titre principal, individue la substance, puisqu'elle détient le rôle actif de déterminer la matière qui la reçoit, de sorte qu'elle produit, avec cette dernière, un individu substantiel en acte. Soulignons que Kilwardby emploie le substantif « *signatio* » pour désigner cette action de la forme qui individue la matière. Cf. P. O. Lewry, *Robert Kilwardby's Writings on the Logica Vetustas*, Oxford, 1978 (thèse de doctorat inédite), p. 82-84 et p. 251-254.

25. Dans la tradition interprétative, Averroès s'est vu attribuer tour à tour une théorie de l'individuation par la matière et une théorie de l'individuation par la forme. Il ne nous appartient pas d'examiner cette question, qui réclame pour elle-même une étude approfondie; nous nous contentons de renvoyer le lecteur à l'article suivant et aux références qui y sont données: Matteo di Giovanni, « Individuation by Matter in Averroes' Metaphysics », dans *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 18 (2007), p. 187-210.

limitant l'analyse au cas des formes qui tombent dans la catégorie de la substance), et l'opération propre à une telle forme, qui est d'achever ou d'actualiser la matière. En vue de cette opération, la forme substantielle détient la capacité de déterminer la matière, de la diviser en parties distinctes les unes des autres, bref de l'individuer. Dans cette optique, la matière constitue non pas la cause mais l'occasion nécessaire à l'individuation : la capacité que possède la forme de déterminer la matière de sorte que se produise un individu substantiel ne s'active que pour autant que la forme existe dans cette matière dont elle est le principe d'achèvement ou d'actualisation²⁶. Tout comme Kilwardby, Robertus Anglicus pense que toute forme est de soi commune²⁷. S'il en restait à cette affirmation, notre philosophe ne pourrait pas concevoir que la forme est la cause de l'individuation. Or il prend bien soin de souligner que ce n'est pas la forme elle-même, en sa substance, qui est la cause de l'individuation, mais plutôt sa capacité ou puissance de déterminer la matière. Cette capacité, de soi, n'est ni universelle, ni particulière, ni identique à la forme ni différente de celle-ci ; il s'agit de quelque chose comme une propriété essentielle de la forme²⁸.

Jean le Page est d'avis que certains textes d'Aristote permettent d'étayer l'opinion que la matière est la cause de l'individuation. Mais cela ne suffit pas à ses yeux. L'individuation de la substance, selon son être réel et non selon la manière dont nous la connaissons, est causée par les deux principes essentiels que sont la matière et la forme. L'individu substantiel, en tant que tel, n'existe qu'à condition qu'il y ait une matière qui tienne lieu de fondement et une forme individuelle qui actualise cette matière ; l'existence d'un individu déterminé, qui est numériquement identique à soi et, du coup, distinct en nombre de tout autre, exige l'union de la matière et de la forme²⁹. Avec une telle

26. Robertus Anglicus, *op. cit.*, § 16-18 et § 24.

27. Cf. D. Piché, *Le problème des universaux à la Faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260*, Paris, Vrin, 2005, p. 206-207.

28. Robertus Anglicus, *op. cit.*, § 23.

29. Jean le Page, *op. cit.*, § 11-13. Lors de son enseignement parisien des années 1240, Roger Bacon soutient également la position voulant que la matière et la forme soient co-causes de l'individuation, bien qu'il le fasse en usant d'une conceptualité notablement différente de celle qu'emploie Jean le Page. Selon Bacon, en effet, la matière est la cause principale de l'individuation en tant qu'elle en est l'origine ou la racine ; étant donné qu'il y a identité entre l'individu et ce qui est numériquement un par soi, l'individuation est de l'ordre de la quantité et, à ce titre, elle est une propriété qui découle d'une partie de matière déterminée (« *signata* »). Quant à la forme, elle est seulement la cause instrumentale, et non principale, de l'individuation. Cf. Roger Bacon, *Questiones supra libros Prime Philosophie Aristotelis*, éd. R. Steele et F. M. Delorme, Oxford, 1930, p. 228-232. Au sujet de la théorie baconienne de l'individuation, et des modifications qu'elle a connues, depuis les *Questiones* sur la *Métaphysique* jusqu'au *Communium naturalium*, voir J. M. G. Hackett, « Roger Bacon », dans *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, edited by Jorge J. E. Gracia, Albany, SUNY Press, 1994, p. 117-139, ainsi que M.-D. Roland-Gosselin, « Le principe de l'individualité », dans *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historiques par M.-D. Roland-Gosselin, Paris, Vrin, 1948, p. 82-88. Parmi les

théorie de l'individuation, notre philosophe se bute à une difficulté importante: si la forme est co-principe d'individuation, si elle est une entité individuelle (épithète que Jean n'hésite pas à lui attribuer), quel sera alors le principe d'universalité dans les choses³⁰? Jean résout ce problème en distinguant deux modalités de la forme: la forme en tant que partie du composé hylémorphique, principe d'individualité de la substance (forme dont il a été question jusqu'ici), et la forme en tant qu'essence globale qui découle de l'union des parties substantielles du composé hylémorphique, qu'elle embrasse dans sa totalité; c'est une telle forme, unité essentielle d'une pluralité de substances individuelles, qui est principe d'universalité dans les choses³¹.

Les textes traduits: remarques philologiques

Que le problème de l'individuation tel qu'il se pose pour les philosophes du Paris universitaire des années 1230-1260 n'ait pas reçu jusqu'à ce jour l'attention qu'il mérite est principalement dû aux défis philologiques que doit relever celui ou celle qui décide de s'y intéresser. En effet, les *Commentaires* isagogiques des trois principaux maîtres qui sont à considérer à ce chapitre, soit Jean le Page³², Robertus

théologiens de l'époque qui retiennent ici notre attention, Bonaventure se dresse également en tant que partisan de la thèse de l'individuation de la substance par la matière et la forme. À ce sujet, voir P. O. King, « Bonaventure », dans *Individuation in Scholasticism*, *op. cit.*, p. 141-172, ainsi que M.-D. Roland-Gosselin, « Le principe de l'individualité », dans *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 80-81.

30. Il ne s'agit là d'un problème que pour un penseur qui, à l'instar de Jean le Page, professe un réalisme immanent en réponse à la question du statut ontologique de l'universel. Pour une présentation de la position que Jean le Page adopte à l'égard de cette question, voir D. Piché, *Le problème des universaux à la Faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260*, Paris, Vrin, 2005, p. 217-224.

31. Jean le Page, *op. cit.*, § 15. À propos de cette distinction entre « *forma partis* » (forme de la partie) et « *forma totius* » (forme du tout), distinction cruciale pour l'ontologie de l'universel et du particulier, voir D. Piché, « La notion de *forma totius* chez Albert le Grand, ses contemporains et ses sources », dans *Ad notitiam ignoti. L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand*, J. Brumberg-Chaumont (dir.), Turnhout, Brepols, 2013, p. 417-445.

32. Certains extraits du Prologue au *Commentaire* isagogique attribué à Jean le Page ont été édités par C. Lafleur, avec la collaboration de J. Carrier, *Une figure métissée du platonisme médiéval: Jean le Page et le Prologue de son Commentaire (vers 1231-1240) sur l'Isagoge de Porphyre*, dans B. Melkevik et J. M. Narbonne (dir.), *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, Paris—Québec, Vrin—Presses de l'Université Laval, 2000, p. 105-160 (p. 142-156 pour l'édition et la traduction française sélectives), ainsi que par D. Piché et C. Lafleur, avec la collaboration de J. Carrier, « The *Questiones ante litteram de universalibus* of the *Scriptum super librum Porfirii* (attributed to John Pagus?) », in *The Problem of Universals in the XIIIth Century*, G. Galluzzo (ed.), à paraître en 2014. L'introduction à cette édition sélective aborde la question de l'attribution à Jean le Page du *Commentaire* isagogique contenu dans les manuscrits de Padoue et du Vatican (voir ci-après pour les coordonnées complètes de ces deux manuscrits). Une telle attribution a été remise en question récemment par H. Hansen, *John Pagus on Aristotle's Categories: A Study and Edition of the Rationes super Praedicamenta Aristotelis*, Leuven, Leuven University Press, 2012, p. 22*-29*.

Anglicus³³ et Robert Kilwardby³⁴, n'ont toujours pas fait l'objet d'une édition critique intégrale, encore moins, par conséquent, d'une traduction en langue moderne³⁵. Il nous faut donc commencer par fournir les textes pertinents de ces philosophes : c'est ce que nous aimerions offrir au lecteur dans cette dernière section de notre article. Nous fournissons donc ci-après la traduction française des extraits desdits *Commentaires* isagogiques qui ont trait spécifiquement au problème de la cause de l'individuation.

Pour traduire ces textes, nous avons dû d'abord en produire une édition critique sélective³⁶ à partir des manuscrits qui nous les ont transmis, à savoir :

JEAN LE PAGE, *Super Porphyrium* (= *Commentaire sur l'Isagoge* de Porphyre), ms. Padoue, Bibl. Univ. 1589, fol. 3ra-22va (= P), et ms. Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 5988, fol. 63ra-81va (= V); l'extrait traduit ci-après se trouve aux folios 14va-15ra P et 73rb-va V.

ROBERTUS ANGLICUS, *Super Porphyrium* (= *Commentaire sur l'Isagoge* de Porphyre), ms. Cambridge, Peterhouse 205, fol. 1ra-10rb (= C), et ms. Oxford, Bodleian Library, Canonici Miscellaneus 403, fol. 1ra-10vb et 13ra-14rb (= O); l'extrait traduit ci-après se trouve aux folios 6va-vb C et 7va-8ra O.

33. Des extraits du *Commentaire à l'Isagoge* de Robertus Anglicus ont été édités et traduits par D. Piché, *Le problème des universaux à la Faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260*, Paris, Vrin, 2005, p. 263-333.

34. Nous disposons d'une édition provisoire du *Commentaire à l'Isagoge* de Robert Kilwardby, qui a été réalisée par P. O. Lewry, *Robert Kilwardby's Writings on the Logica Vetusta*, Oxford, 1978 (thèse de doctorat inédite).

35. Nicolas de Paris, l'autre figure incontournable du milieu artien de Paris à cette époque, ne pose pas explicitement la question de la cause de l'individuation dans son *Commentaire à l'Isagoge*. Il développe toutefois quelques remarques intéressantes lorsqu'il commente le passage où Porphyre fait mention du rassemblement des propriétés par lequel chaque individu est constitué (*Isagoge*, II, 15, éd. Libera-Segonds, 1998, p. 9). Dans la présente section, nous nous limiterons donc à citer les extraits pertinents de son *Commentaire* lorsque ceux-ci ont un rapport direct avec l'un ou l'autre des textes que nous éditons et traduisons. Le *Commentaire* de Nicolas nous est parvenu en deux versions notablement différentes, chacune étant contenue dans un seul manuscrit : Munich, Bayer. Staatsbibl., Clm. 14460, fol. 1ra-20vb, et Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 3011, fol. 1ra-11rb. Pour obtenir des informations de nature biobibliographique concernant le maître ès arts Nicolas de Paris (*Nicolaus Parisiensis*), voir O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500)*. VI. *Répertoire des noms commençant par L-M-N-O*, Turnhout, Brepols, 2005 (*Studia Artistarum* 13), p. 191-197.

36. Puisque nous avons rédigé cet article en vue d'un lectorat plus large que celui formé des seuls médiévistes latinisants, nous avons choisi de ne pas l'alourdir inutilement en lui adjoignant les textes latins. Nous pourrions éventuellement publier ces derniers dans des ouvrages ou des périodiques spécialisés en histoire de la philosophie médiévale.

ROBERT KILWARDBY, *Super Porphyrium* (= *Commentaire sur l'Isagoge* de Porphyre), ms. Cambridge, Peterhouse 206, fol. 33ra-42ra (= P), et ms. Madrid, Biblioteca Universitaria 73, fol. 11ra-10vb (= M); l'extrait traduit ci-après se trouve aux folios 37rb-va P et 5vb M; nous avons eu recours à l'édition que le Père Lewry a réalisée naguère et que A. Conti devrait faire paraître dans un proche avenir: P. O. LEWRY, *Robert Kilwardby's Writings on the Logica Vetus*, Oxford, 1978 (thèse de doctorat inédite).

Nous avons opté pour une traduction qui serre de près l'original latin, ne nous en écartant stylistiquement que lorsque cela était nécessaire pour ne pas nuire à la lisibilité du texte. Les divisions en sections et paragraphes, ainsi que la numérotation de ces derniers et la ponctuation des phrases, sont de nous. Enfin, lorsqu'il nous a semblé utile ou nécessaire, pour des raisons grammaticales ou sémantiques, d'ajouter des termes qui n'ont pas d'équivalents directs dans l'original latin, nous les avons insérés entre crochets obliques (<>).

Commentaire à l'Isagoge de Porphyre attribué à Jean Le Page (extrait)

<QUESTION>

§ 1 Puisque, dans ce qui suit³⁷, il est écrit que les propriétés accidentelles sont la cause de l'individuation selon le logicien, nous nous demandons si cela est vrai ou non.

<ARGUMENTS POUR LA NÉGATIVE>

§ 2 Il semble que non.

§ 3 <A> En effet, nulle <propriété> accidentelle postérieure n'est la cause de ce qui est antérieur et essentiel. Mais ces propriétés sont accidentelles et postérieures à l'individu même.

§ 4 Aussi, la distinction entre tel individu et un autre individu sera causée par ce à quoi revient en premier le fait d'être une cause dans la réalité. Mais ce n'est pas par ces propriétés que le fait d'être en premier se trouve dans la réalité.

§ 5 C'est pourquoi <l'individuation> ne sera pas causée par ces propriétés.

37. À savoir dans le texte de Porphyre (*Isagoge*, II, 15, éd. Libera-Segonds, 1998, p. 9) pour lequel Jean le Page fournira une explication littérale dans une section ultérieure de son *Commentaire*. Il va de soi que, dans le présent paragraphe, notre artien paraphrase, car si, en *Isagoge*, II, 15, Porphyre parle de « *proprietates* » (dans la traduction de Boèce), il ne dit pas qu'elles sont accidentelles, ni qu'elles sont la cause de l'individuation, pas plus qu'il ne mentionne le point de vue du logicien.

<QUESTION CORRÉLATIVE>

§ 6 À cause de cela, on se demande si <l'individuation> est <causée> par les principes intrinsèques que sont la matière et la forme.

<ARGUMENTS CONTRE LA FORME>

§ 7 Qu'elle ne soit pas <causée> par la forme, on le prouve ainsi :

§ 8 <C> La forme, quant à ce qu'elle est de soi, est le principe de la communauté et de la multitude, tandis que l'individuation est la note de la particularité et de la singularité. L'individuation n'est donc pas causée par la nature de la forme.

§ 9 <D> En faveur de la même <thèse>, il y a un second argument. Rien de ce qui relève de l'existence selon le nombre, ici et maintenant, n'est l'effet de ce qui est cause de l'être partout et toujours. Donc, si l'individuation est la note de l'être ici et maintenant, tandis que la forme est le principe de l'être partout et toujours³⁸, alors l'individuation ne sera pas causée par la forme.

<ARGUMENT CONTRE LA MATIÈRE>

§ 10 <E> En outre, la matière, quant à ce qu'elle est de soi, est passive et non active, comme il est écrit au premier <livre> *De la génération*³⁹ : il est propre à la matière de pâtir et de recevoir, tandis qu'il est propre à la forme d'agir. Donc, la matière, quant à ce qu'elle est de soi, n'est cause de rien.

<RÉPONSE>

§ 11 À cette question, il faut répondre que Porphyre et Boèce affirmèrent que la cause de l'individuation est un rassemblement de propriétés qui se trouve dans un individu de telle sorte qu'il ne se trouve pas dans un autre⁴⁰. Or le métaphysicien parle autrement, car il semble que la

38. Il s'agit ici d'une référence cachée à un passage des *Analytiques seconds* (I, 31 ; 87b29-33) que la scolastique latine a saisi en un adage (*Auctoritates Aristotelis*, éd. Hamesse, 1974, p. 319, n° 92) : « *Singulare est hic et nunc, sed universale est ubique et semper* » (« Le singulier est ici et maintenant, mais l'universel est partout et toujours »). La substitution de l'universel par la forme dans la reformulation effectuée par Jean le Page s'explique par sa propre conception de la forme : voir ci-dessous § 15.

39. Aristote, *De generatione*, II, 9 (335b29-31, 35). À moins qu'il n'ait eu accès à un texte autrement divisé, la référence que donne Jean le Page est erronée : il s'agit d'un passage du deuxième et non du premier livre du traité d'Aristote.

40. Porphyre, *Isagoge*, II, 15, éd. Libera-Segonds, 1998, p. 9. Dans ce passage de son opuscule, Porphyre affirme que « De tels êtres, à savoir Socrate, ce blanc-ci, etc. » sont appelés individus parce que chacun d'entre eux est constitué de propriétés dont le rassemblement ne sera jamais identique en un autre » (« *Individua ergo dicuntur huiusmodi quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum quorum collectio numquam in alio eadem erit* ») ; Porphyre n'utilise pas l'expression « cause de l'individuation », pas plus que ne le fait Boèce

matière soit la cause de l'individuation, ce qui concorde avec les textes <que l'on trouve> dans le livre *Du ciel et du monde*⁴¹ et dans le livre des *Physiques*⁴²: dans les deux cas, en effet, <on affirme> que tout sensible est sensible⁴³ par sa matière. C'est pourquoi, dans le cinquième <livre> de la *Philosophie première*⁴⁴, il est écrit que sont identiques en nombre ces <choses> dont il y a une seule matière continue sous une

lorsqu'il commente ce texte: cf. Boèce, *In Porphyrii Isagogen commentarium editio duplex, editio secunda*, éd. Schepps et Brandt (CSEL, 48), 1906, p. 234, 14 sqq.

41. Aristote, *De caelo et mundo*, I, 9 (278a10-11). Pour que la thèse qui fait de la matière la cause de l'individuation puisse être soutenue en invoquant la formule — « tout sensible est sensible par sa matière » — que Jean prétend tirer du traité *Du ciel*, il faut poser une équivalence entre le sensible et le particulier (ou le singulier). Une telle équivalence se lit effectivement dans le texte même d'Aristote (*Traité du ciel*, trad. C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 141): « Puisque donc le ciel est sensible, il sera une chose particulière. Car selon nous tout sensible existe dans la matière. » Dans ses *Questiones supra libros Prime Philosophie Aristotelis* qui sont vraisemblablement liées à son enseignement parisien des années 1240, Roger Bacon inscrit cette même formule au sein d'un argument formellement achevé en faveur de la thèse voulant que la matière soit cause de l'individuation. L'équivalence entre le sensible et le singulier y est explicitement affirmée (éd. R. Steele et F. M. Delorme, Oxford, 1930, p. 229; nous traduisons): « au début <du traité> *Du ciel et du monde*, <il est écrit que> tout sensible est sensible par sa matière; mais le sensible et le singulier sont convertibles: donc le singulier ou l'individu est individué par la matière » (« *principio Celi et Mundi, omne sensibile est sensibile per suam materiam; set sensibile et singulare convertibilia sunt, ergo singulare sive individuum est individuum per materiam* »). Enfin, un rapprochement peut être fait avec l'affirmation suivante, que l'on trouve sous la rubrique « *Commentator* » (à savoir, Averroès) dans la section des *Auctoritates Aristotelis* qui couvre le *De caelo et mundo*, I (éd. Hamesse, 1974, p. 163, n° 43): « *Res est intellectiva per formam et est sensitiva per materiam* » (« La chose est intellectuelle par la forme et elle est sensitive par la matière »).

42. Nous n'avons rien trouvé dans cet ouvrage d'Aristote qui puisse étayer l'affirmation de Jean le Page.

43. Les deux manuscrits, P et V, donnent ici « *intelligibile* » (« intelligible ») au lieu de « *sensibile* » (« sensible »). Nous avons corrigé le texte latin en faveur du terme « *sensibile* », qui non seulement a du sens dans le présent contexte (contrairement au terme « *intelligibile* », qui conduit à un contresens), mais, en outre, est supporté tant par la source aristotélicienne de ce passage (*De caelo*) que par le témoignage contemporain de Roger Bacon.

44. Aristote, *Metaphysica*, V, 6 (1016b32-33). Le texte d'Aristote diffère sensiblement de ce que notre artien en tire. Dans la traduction arabo-latine de Michel Scot, version qui est la plus susceptible d'avoir été utilisée par Jean le Page, le texte se lit comme suit (*translatio Michaelis Scoti siue « Noua »*, éd. Venise, t. VIII, fol. 114v1-K): « *Et illa quae sunt unum numero sunt illa quorum materia est una. Et illa quae sunt unum secundum formam sunt illa quorum totalitas est unum. Et quae sunt unum genere sunt illa quorum figura praedicamenti est una* » (« Et ces <choses> qui sont quelque chose d'un en nombre sont celles dont la matière est une. Ces <choses> qui sont quelque chose d'un selon la forme sont celles dont la totalité <à savoir, la définition> est quelque chose d'un. Celles qui sont quelque chose d'un selon le genre sont celles dont la figure du prédicament est une <c'est-à-dire, celles qui sont placées sous une même catégorie> »). Le texte des *Auctoritates Aristotelis* (éd. Hamesse, 1974, p. 125, n° 129), qui se rapproche davantage de la citation fournie par notre artien, se lit comme suit: « *Eadem numero sunt quorum materia est una, eadem specie sunt quorum forma est una* » (« Identiques en nombre sont <les choses> dont la matière est une, identiques en espèce sont celles dont la forme est une »). La paraphrase de Jean — « [...] une seule matière continue sous une seule

seule forme, tandis que sont identiques selon le genre et l'espèce ces <choses> dont il y a une seule forme.

- § 12 Trois <choses> peuvent être comprises dans ces mots <d'Aristote>. La première est que les individus s'enracinent dans la matière; la deuxième est qu'ils sont achevés par la forme individuelle; la troisième est qu'ils trouvent leur terme <ou leur limite> par l'union de cette forme et de cette matière. Et c'est le sens qu'ont ces mots: ce dont il y a une seule matière continue sous une seule forme. En effet, <Aristote> touche premièrement à la matière; deuxièmement à l'unité de la forme et de la matière; troisièmement à la continuité de l'une et de l'autre relativement au composé.
- § 13 Je dis donc qu'il convient de parler de l'individuation de deux façons: d'une <première> façon, quant à son être premier, et celui-ci est appelé «être matériel»; d'une autre façon, quant à son être second⁴⁵, et celui-ci est appelé «être cognitif»⁴⁶. Le premier découle de la matière et de la forme, tandis que le second découle d'un rassemblement de propriétés, de sorte que <ce rassemblement se trouve> dans l'un des existants et non dans un autre⁴⁷. Et c'est de cette façon que Boèce et Porphyre s'exprimèrent <au sujet de l'individuation>⁴⁸.

forme [...] — est destinée à mettre en lumière le fait que la forme, et pas seulement la matière, constitue un principe d'individuation.

45. Le témoin V ajoute: «et de raison».

46. Nous traduisons ainsi le syntagme «*esse cognitionis*», littéralement: «être de connaissance».

47. Un autre passage du *Commentaire* isagogique attribué à Jean le Page va dans le même sens, qu'il convient de citer (fol. 15vb P; 74ra-rb V): «[...] l'individu n'est pas seulement une substance particulière, mais possède aussi une agrégation (*concretionem*) d'accidents autour de lui, relativement à notre connaissance. Ainsi, la matière, la forme et ces sept propriétés concourent <à la distinction des individus>. [...] La substance de l'individu n'est pas constituée de propriétés, mais l'être cognitif seulement <est constitué de propriétés>». Concernant la liste des sept propriétés qui permettent de distinguer les individus entre eux, voir, ci-dessous, le § 1 du *Commentaire* de Robertus Anglicus.

48. Un extrait du *Commentaire à l'Isagoge* de Nicolas de Paris est à mettre en parallèle avec les propos du présent paragraphe. Nous le traduisons premièrement d'après la version du manuscrit du Vatican (fol. 7ra-rb): «<Porphyre> affirme que l'individu est constitué de propriétés dont <le rassemblement>, etc. Mais il est impossible qu'une substance soit produite à partir de non-substances. Or ces propriétés ne sont pas des substances. Donc une substance individuée ne peut pas être produite à partir d'elles. De même, rien n'est constitué par ses accidents. Mais ces propriétés sont des accidents. Donc, etc. De même, quelque chose n'est pas constitué par des principes séparés de sa substance. Quant à ces propriétés, elles sont au nombre de sept, comme le dit Porphyre <il s'agit en fait d'un lieu commun médiéval qui prend sa source chez Boèce; voir, ci-dessous, le § 1 du *Commentaire* de Robertus Anglicus>: le temps, la patrie, la lignée parentale, la nomination propre, la forme, la figure et le lieu. Mais le lieu et le temps sont des accidents séparés. Donc, etc. [...] Relativement <à cette série d'objections>, il faut dire que l'individu, selon sa substance, n'est pas constitué de ces propriétés, comme il a été prouvé, mais il l'est selon sa notion, selon que nous le distinguons d'un autre <individu>».

<SOLUTION DES ARGUMENTS>

- § 14 <A* ; B*> Les deux premiers arguments procédaient d'une façon de s'exprimer qui s'appuie sur l'être de nature⁴⁹.
- § 15 <C* ; D*> Relativement aux autres arguments, il faut noter qu'il y a deux sortes de forme⁵⁰. L'une est la forme consécutive au composé ; <elle est> une par essence pour plusieurs suppôts⁵¹ : cette forme est le principe de l'universalité et de la communauté. L'autre est la forme qui est une partie du composé, attachée à la matière par des dispositions réciproquement contraignantes : cette forme est le principe de la particularité et de l'individualité⁵².

Nous traduisons maintenant cet extrait d'après la version du manuscrit de Munich (fol. 10vb et 12rb) : « <Porphyre> affirme que l'individu est constitué de sept propriétés accidentelles, qui sont le lieu, le temps, etc. Mais cela semble faux, parce que <l'individu> n'est pas constitué par des accidents. [...] À <cette objection>, il faut répondre que cette proposition : "l'individu est constitué de sept propriétés accidentelles", comprise au sens absolu, est fautive. Mais elle doit être comprise au sens où l'individu est constitué de propriétés accidentelles du point de vue de la connaissance et de la distinction, mais pas du point de vue de l'être. »

49. Les deux premiers arguments sont concluants s'ils sont compris au regard de la nature même des choses, au regard de l'être réel, par opposition à la connaissance que nous pouvons avoir des choses.

50. Nous traduisons « il y a deux sortes de forme » : littéralement le texte donne « *duplex est forma* », que l'on pourrait traduire également par « la forme est double ». Il convient donc de ne pas « chosifier » les types de forme dont le présent paragraphe fait état. L'idée que promeut notre artien est que, de l'union d'une matière et d'une forme particulières résulte *ipso facto* une essence intégrale qui est la forme du composé tout entier.

51. Le suppôt (« *suppositum* ») est l'individu substantiel. Il est littéralement ce qui se tient sous, ce qui supporte, ce qui offre un substrat ontologique à la nature spécifique. Manière de dire que l'individu substantiel réalise une nature spécifique, lui donne d'exister concrètement dans le réel. Cette nature spécifique, dans l'optique qui est celle de Jean le Page, l'individu la possède en commun avec d'autres substances individuelles (celles qui précisément sont de même espèce que lui).

52. Cette thèse des deux modalités de la forme représente un trait essentiel de l'ontologie promue par Jean le Page. Un autre passage de son *Commentaire* isagogique exprime la même idée en des termes différents bien qu'équivalents ; il vaut la peine de le citer (fol. 14ra P ; 72va V) : « [...] [I] l y a deux sortes d'acte ou de forme. L'une est la forme propre, qui concerne la matière contrainte par des dispositions propres : un tel acte ou une telle forme s'approprie la matière. L'autre est la forme qui peut s'appliquer à plusieurs suppôts par indifférence : une telle forme est l'espèce ou l'essence, qui est une pour plusieurs. »

§ 16 <E*> Par conséquent, je concède volontiers que <...> si l'on parle de la matière dite selon le premier sens⁵³.

Robertus Anglicus, *Commentaire à l'Isagoge de Porphyre* (extrait)

<QUESTIONS>

§ 1 <Porphyre> affirme que chaque individu possède sept propriétés, à savoir la patrie, etc.⁵⁴, par lesquelles il diffère des autres individus, signifiant par là que ces propriétés causent l'individu.

§ 2 À ce sujet, on pose trois questions. La première est: est-ce que l'accident est la cause de l'individuation (ou de l'individu)? La deuxième: est-ce que la forme <est la cause de l'individuation>? La troisième: est-ce que la matière est la cause de celle-ci? Et je parle en ce moment de l'individu <de la catégorie> de la substance, comme Socrate ou Platon.

<PREMIÈRE QUESTION>

§ 3 Au sujet de la première <question, on argumente> ainsi.

<L'ACCIDENT N'EST PAS LA CAUSE DE L'INDIVIDUATION: ARGUMENTS>

§ 4 <A> De manière universelle, la cause est antérieure à ce qui est causé ou à l'effet et elle est plus noble que celui-ci. Mais aucun accident n'est plus noble que la substance. C'est pourquoi aucun accident ne sera la cause de l'individuation de la substance.

53. Le texte du *Commentaire* isagogique attribué à Jean le Page, dans les deux témoins manuscrits qui nous l'ont transmis, est accidenté à cet endroit: il manque une partie de la phrase de ce paragraphe que nous avons marqué par la lettre <E*>, et on ne voit pas à quoi il est fait référence avec cette mention d'un premier sens selon lequel la matière est entendue. Peut-être un argument fait-il défaut au début de la question, ci-dessus, qui aurait dû prendre place entre les deux arguments contre la forme <c et d> et celui relatif à la matière <e>.

54. Porphyre, *Isagoge*, II, 15, éd. Libera-Segonds, 1998, p. 9. Dans ce passage de son traité, Porphyre se contente d'affirmer que «De tels <êtres, à savoir Socrate, ce blanc-ci, etc.> sont appelés individus parce que chacun d'entre eux est constitué de propriétés dont le rassemblement ne sera jamais identique en un autre» («*Individua ergo dicuntur huiusmodi quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum quorum collectio numquam in alio eadem erit*»). La liste des sept propriétés qu'énumèrent les artiens des années 1230-1260 se trouve dans les *Auctoritates Aristotelis*, éd. Hamesse, 1974, n° 13, p. 300: «*Et sunt septem proprietates, ut dicit Boethius, scilicet forma, figura, locus, stirps, nomen, patria, tempus. Haec septem propria continet omnis homo*» («Et il y a sept propriétés, comme Boèce l'affirme, à savoir la forme, la figure, le lieu, l'origine, le nom, la patrie, le temps. Tout homme détient ces sept propriétés»). Comme l'indique A. de Libera (*op. cit.*, p. 54-55, n. 64), le second *Commentaire à l'Isagoge* rédigé par Boèce est la source de ce «*topos* scolastique», même si, ajouterions-nous, l'heptade des propriétés ne se rencontre pas littéralement dans ce texte: Boèce, *In Porphyrii Isagogen commentarium editio duplex, editio secunda*, éd. Schepps et Brandt (CSEL, 48), 1906, p. 234, 14 sqq.

§ 5 De même, si l'accident contractait l'espèce en un individu et causait cet individu, <il s'agirait> alors soit de l'accident de cet individu, soit <de l'accident> de cette espèce. <Il> ne <peut s'agir de l'accident> de cet individu, puisque l'accident de cet individu, qu'il soit par soi ou par accident, est postérieur à cet individu. Or la cause de l'individu ou de l'individuation lui est antérieure. C'est pourquoi <etc. D'autre part,> aucun accident de l'espèce n'a moins <d'extension> qu'elle. Mais ce qui contracte l'homme, <par exemple>, en un sujet, ou en l'espèce quant à un individu, a moins <d'extension> que cette espèce, autrement il ne la contracterait pas. Donc aucun accident de l'espèce n'est la cause de l'individu.

<L'ACCIDENT EST LA CAUSE DE L'INDIVIDUATION: ARGUMENTS>

§ 6 En sens opposé.

§ 7 <a> Ce qui distingue les choses les unes des autres est <leur> cause. Mais un individu diffère des autres par sept propriétés accidentelles, comme le maître l'affirme dans le texte. Donc ces sept propriétés seront la cause de l'individu, et ainsi l'accident ou les accidents seront la cause de l'individu. La majeure est manifeste, puisqu'un homme, <par exemple>, a l'être par <cette propriété qu'est> le rationnel, et par celle-ci un individu diffère des autres⁵⁵.

§ 8 De même, les individus d'une <même espèce> diffèrent seulement par le nombre. Mais le nombre est un accident. Donc ils diffèrent seulement par l'accident. Puis donc qu'ils diffèrent par ce qui est leur cause, l'accident sera la cause de chaque individu.

<DEUXIÈME QUESTION>

§ 9 On poursuit au sujet de la deuxième <question>.

<LA FORME N'EST PAS LA CAUSE DE L'INDIVIDUATION: ARGUMENTS>

§ 10 Et on argumente ainsi.

§ 11 <A> Toute forme dans le genre de la substance ou bien est une forme universelle, ou bien est particulière ou individuelle. Si donc la forme est la cause de l'individuation, <il s'agit> ou bien <de la forme> universelle, ou bien <de la forme> individuelle. <Il ne s'agit> pas du premier mode, puisque la forme universelle ne contracte pas quelque chose qui a moins <d'extension> qu'elle. Ainsi donc elle ne contracte jamais

55. On doit comprendre cette exemplification de la majeure au sens où la rationalité, différence spécifique de l'homme au sein du genre animal, est la cause formelle de l'homme en tant qu'homme et, par conséquent, est le principe qui distingue l'homme de tout être qui appartient à une espèce autre que l'homme à l'intérieur du genre animal (a fortiori de tout être qui appartient à un genre autre que le genre animal).

l'individu, puisque tout individu a moins <d'extension> que la forme universelle. <Il ne s'agit> pas plus du second mode, puisque si la forme individuelle contractait l'homme, <par exemple>, en un sujet, alors cette <forme devrait à son tour être contractée> par une autre. Donc, à l'endroit de cette autre <forme>, je pose la question suivante: qu'est-ce qui l'individue? Puisqu'elle n'est pas individualisée par elle-même, elle l'est donc par une autre forme, soit universelle — ce qui ne pourrait pas se produire, comme il est apparu <ci-dessus> —, soit individuelle; si c'est le cas, pose la même question à l'endroit de cette forme individuelle: et ainsi s'ouvre une régression à l'infini.

§ 12 De même, toute forme est de soi multiple. C'est pourquoi aucune forme ne sera de soi particulière et individuelle, puisque toute forme est cause de multiplication et de division⁵⁶.

<LA FORME EST LA CAUSE DE L'INDIVIDUATION: ARGUMENT>

§ 13 En sens opposé.

§ 14 Dans le septième <livre de la *Métaphysique*>⁵⁷, il est écrit que seul l'acte divise et distingue. C'est pourquoi, puisque l'action échoit à la forme, la forme sera la cause de la division et de la distinction, et ainsi de l'individuation.

<LA MATIÈRE EST LA CAUSE DE L'INDIVIDUATION: ARGUMENT>

§ 15 De même⁵⁸, dans le livre *Du ciel et du monde*⁵⁹, <il est écrit>: si je dis «ciel» par un terme absolu, j'exprime la forme seulement, mais si je dis «ce ciel-ci», j'exprime la forme dans la matière. C'est pourquoi, puisque le ciel est <quelque chose de> commun et ce ciel-ci est un individu, l'individu n'ajoute que la matière à ce qui est commun.

<RÉPONSE GÉNÉRALE>

§ 16 Il y a deux façons de répondre à cette <question>: d'une première façon, je concède que la forme est la cause de l'individuation; d'une

56. La multiplication et la division dont il est ici question doivent s'entendre en un sens ontologique: la forme cause de multiples choses qui sont ontologiquement séparées les unes des autres; par exemple, la forme spécifique *homme* est la cause formelle d'une multiplicité numérique d'êtres humains.

57. Aristote, *Metaphysica*, VII, 13 (1039a7).

58. Il semble que le texte du *Commentaire* de Robertus Anglicus, tel que nous l'ont transmis ses deux manuscrits, soit lacunaire à cet endroit, puisqu'il avance un nouvel argument, clairement en faveur de l'individuation par la matière, qui est censé être précédé d'un autre argument, étant donné qu'il est introduit par le terme, typique en latin, «*item*» («de même»). Or les manuscrits ne fournissent ni argument précédent ni, en amont de celui-ci, une formule de transition qui devrait normalement ouvrir cette nouvelle section argumentative qui est en faveur de la matière comme cause de l'individuation.

59. Aristote, *De caelo et mundo*, I, 9 (278a12-15).

seconde façon, la matière, et cette deuxième façon <de répondre> semble être celle d'Aristote et de son Commentateur.

§ 17 Si donc tu voulais poser que la forme est la cause de l'individuation dans le genre de la substance, tu pourrais dire alors que la forme, dans le genre de la substance, outre le fait qu'elle est en soi substance, est l'acte de la matière, bien que les diverses formes achèvent la matière de manière plus ou moins complète. Donc la forme spécialissime dans le genre de la substance, comme la forme de l'homme, possède sa substance et son opération, à savoir achever la matière, et pour cela, <la forme> possède la capacité⁶⁰ ou la puissance de désigner⁶¹ la matière. Par conséquent, cette forme, par l'acte d'achever la matière, quand bien même on ne la dit pas désignée ou individuée, possède la puissance ou la capacité de désigner ou d'individualiser la matière. Par conséquent, cette puissance ou capacité dans l'espèce ou dans la forme de l'espèce, puissance qui s'ajoute à la substance de cette forme de l'espèce, est la cause qui contracte la forme de l'espèce en la matière de l'individu; et parce que dans cette forme il y a différentes puissances au regard de la matière de différentes <choses> désignées, il y a plusieurs individus différents sous cette espèce.

§ 18 Donc, une fois que l'on a supposé cela, il appert que, en appelant « forme » cette puissance ou capacité, la forme sera la cause de l'individuation. Quant à la matière, elle n'est pas la cause, mais l'occasion <de l'individuation>. En effet, telle forme n'a pu être désignée que dans la matière. C'est pourquoi la matière n'est pas la cause mais l'occasion de l'individu<ation>.

<RÉPONSE À LA PREMIÈRE QUESTION>

§ 19 Lorsque cela est compris, tu peux résoudre le problème. Et il convient que tu répondes à la première <question> que <l'accident> ne peut pas être la cause d'une telle <individuation>.

<SOLUTION DES ARGUMENTS EN SENS CONTRAIRE>

§ 20 <a*> Au premier <argument> en sens contraire, il faut répondre que par les sept propriétés un individu diffère d'un autre seulement de

60. Nous rendons par « capacité » le terme « *uirtus* ».

61. Nous traduisons le verbe « *signare* » par « désigner ». Depuis l'étude de M.-D. Roland-Gosselin, « Le principe de l'individualité », dans *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Études historiques par M.-D. Roland-Gosselin, Paris, Vrin, 1948, p. 58-60, nous savons que le lexique médiéval de la désignation (*signare*, *signatum*, *signatio*, etc.), utilisé dans le contexte épistémique du problème de l'individuation, prend sa source principalement dans les traductions latines d'Avicenne.

manière accidentelle et non de manière substantielle. Par conséquent, ce par quoi l'un diffère de l'autre est sa cause de manière accidentelle.

§ 21 <b*> À l'autre <argument>, il faut répondre que le nombre, suivant l'acception qui est la sienne dans la définition de l'espèce⁶², n'est pas un accident. En effet, le nombre, suivant sa présente acception, n'est que cette puissance ou capacité nombrée que possède la forme de l'espèce. Par conséquent, parce que cette puissance n'est pas un accident, ce nombre n'est pas non plus un accident. Mais le nombre qui est un accident et une quantité fait suite à ce nombre.

<RÉPONSE À LA DEUXIÈME QUESTION>

§ 22 À la deuxième question, il convient que tu répondes, comme cela a été supposé, que la forme, de la façon qui a été dite, est la cause <de l'individuation>.

<SOLUTION DES ARGUMENTS EN SENS CONTRAIRE>

§ 23 <A*> Au premier <argument> en sens contraire, il faut répondre que cette division de la forme relève de la forme proprement dite, à savoir l'une universelle, l'autre particulière. Mais cette puissance de la forme n'est pas proprement la forme, mais plutôt quelque chose de la forme, d'une certaine façon. C'est pourquoi elle ne mérite ni le nom d'universel ni le nom de particulier. Et comprends que ceux qui affirment cela disent⁶³ que cette puissance n'est pas identique à la forme de l'espèce dont elle est la puissance, ni n'est autre que cette forme, mais, d'une certaine façon, elle lui appartient.

§ 24 <B*> À l'autre <argument>, il faut répondre qu'il prouve plutôt l'opposé que ce qui est proposé, puisque cela même qui est la cause de la distinction de la matière est la cause de l'individuation de la forme qui est différenciée dans la matière. Par conséquent, la forme, en disposant la matière et en la divisant par parties, est la cause de l'individuation.

<RÉPONSE À LA TROISIÈME QUESTION>

§ 25 À la troisième question, il faut répondre que la matière n'est pas la cause de l'individuation; elle est cependant l'occasion nécessaire pour l'individuation. Quant à la manière de poser la matière comme cause

62. Cf. Porphyre, *Isagoge*, II, 4, éd. Libera-Segonds, 1998, p. 5 : « L'espèce est ce qui est prédicable de plusieurs différant par le nombre, relativement à la question : "Qu'est-ce que c'est ?" ». »

63. S'agit-il d'un pluriel de déférence ou y avait-il à l'époque de Robertus Anglicus des maîtres qui, tout comme lui, enseignaient cette doctrine de l'individuation par une puissance ou capacité de la forme ? Nos recherches — que nous ne prétendons pas exhaustives — ne nous ont pas permis de trouver un partisan de cette doctrine parmi les contemporains de notre artien.

de l'individuation, je la laisse de côté pour l'instant à cause de la proximité du discours et de la matière à individuer⁶⁴.

Robert Kilwardby, *Commentaire à l'Isagoge* de Porphyre (extrait)

- § 1 On poursuit en se demandant si l'individu est constitué de propriétés, parce que si c'est le cas, il y aura substance à partir de non-substances, ce qui est impossible. On se demande aussi quelle est la cause de l'individuation.
- § 2 À quoi il faut répondre que la matière est la cause de l'individuation. Et l'accident ne peut pas être la cause. En effet, l'accident par soi⁶⁵ ne le peut pas, puisqu'il est à égalité avec l'universel en tant que tel, et rien de tel n'est ce par quoi le particulier est particulier. L'accident non par soi⁶⁶ ne le peut pas non plus, puisqu'il est postérieur à l'individu, consécutif à ce dernier, et ce qui est postérieur n'est pas la cause de ce qui est antérieur.
- § 3 La substance-forme⁶⁷ ne peut pas non plus être une telle cause. En effet, n'importe quelle forme de soi est apte par nature à être en plusieurs et <dite> de plusieurs. Ainsi elle ne sera pas ce par quoi le particulier est particulier.
- § 4 Donc seulement la substance-matière⁶⁸ sera une telle cause, ce qui appert ainsi: si l'on abstrait toutes les causes de communauté et de convenance, ce qui demeure seulement est la cause de l'individuation. Mais lorsque toutes <les causes> ont été ainsi abstraites, ce qui demeure

64. Robertus Anglicus fait un jeu de mots en utilisant le syntagme « matière à individuer », dont le second sens est « la matière, sujet de la leçon, qui reste à déterminer, à traiter ».

65. L'accident par soi, c'est ce qui est propre à une espèce, le « *proprium* ». Au sens strict, il s'agit d'une propriété qui est convertible avec l'espèce, telle que la capacité de rire (« *risibile* ») dans le cas de l'espèce humaine. Cette propriété est dite convertible puisqu'elle appartient à l'espèce entière (à tous les particuliers que celle-ci embrasse), à elle seule et en tout temps. Ainsi, par exemple, s'il y a un homme, il y a une capacité de rire; s'il y a une capacité de rire, il y a un homme.

66. Nous traduisons ici littéralement le syntagme « *accidens non per se* ». Il s'agit de l'accident au sens d'une caractéristique contingente extrinsèque à la substance, telle que la blancheur de Socrate; la blancheur peut tantôt échoir à Socrate, tantôt le quitter, sans que celui-ci cesse d'être la substance qu'il est.

67. La substance-forme, c'est la forme substantielle, c'est-à-dire cette réalité substantielle qu'est la forme en tant que principe intrinsèque de constitution de la substance matérielle. Il faut avoir à l'esprit le passage de la *Métaphysique* (VIII, 1; 1042a26-30) dans lequel Aristote met le concept de substance en rapport avec les notions de matière, de forme et de composé (de matière et forme). Au Moyen Âge, ce passage a pris la forme d'un adage qui affirme que « la substance est triple, à savoir la forme, la matière et le composé » (« *Triplex est substantia, scilicet forma, materia et compositum* »; *Auctoritates Aristotelis*, éd. Hamesse, 1974, p. 131, n° 200).

68. La substance-matière, c'est la réalité substantielle qu'est la matière en tant que principe dont est intrinsèquement composée la substance sensible. Voir la note précédente.

seulement est la matière. Donc la matière est la cause de l'individuation. En effet, elle fait que la forme existe ici et maintenant et ainsi elle l'individue.

- § 5 Donc, si nous parlons de l'individuation au sens où l'union de la forme avec la matière produit l'individu, le ce-quelque-chose, la substance première, alors l'individu n'est pas constitué de propriétés, mais au contraire il est une substance <composée> de substances.
- § 6 Cependant, quand on s'exprime de cette manière, on ne se dispense pas des propriétés selon l'acte de subsister, mais <au contraire> sept accidents sont consécutifs <à ce qui subsiste>, d'après Boèce : la patrie, la lignée parentale, la forme, la figure, le lieu, le temps et la nomination propre⁶⁹. Et l'un de ces accidents ne suffirait pas <à distinguer l'individu>, parce que l'accident, quel que soit le genre dans lequel il se trouve, est commun à plusieurs substances. C'est pourquoi un rassemblement d'accidents est nécessaire. Ainsi l'individu a un nom, à savoir un nom propre, par lequel il a une nomination et non pas l'existence. En effet, il n'a pas un nom qui nomme sa substance individuellement, car un tel nom serait un nom commun, puisque toute nomination de cette sorte provient de la forme et n'importe quelle forme est commune.
- § 7 De cela vient aussi que l'individu ne se prédique de rien. En effet, parce que le particulier ajoute la matière à l'universel et la matière ne se prédique de rien, ni n'est nommée, d'après Aristote, le particulier ne se prédique pas non plus, ni n'est nommé.

69. Porphyre, *Isagoge*, II, 15, éd. Libera-Segonds, 1998, p. 9. Dans ce passage de son traité, Porphyre se contente d'affirmer que « de tels <êtres, à savoir Socrate, ce blanc-ci, etc.> sont appelés individus parce que chacun d'entre eux est constitué de propriétés dont le rassemblement ne sera jamais identique en un autre » (« *Individua ergo dicuntur huiusmodi quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum quorum collectio numquam in alio eadem erit* »). La liste des sept propriétés qu'énumèrent les artiens des années 1230-1260 se trouve dans les *Auctoritates Aristotelis*, éd. Hamesse, 1974, n° 13, p. 300 : « *Et sunt septem proprietates, ut dicit Boethius, scilicet forma, figura, locus, stirps, nomen, patria, tempus. Haec septem propria continet omnis homo.* » (« Et il y a sept propriétés, comme Boèce l'affirme, à savoir la forme, la figure, le lieu, l'origine, le nom, la patrie, le temps. Tout homme détient ces sept propriétés. ») Comme l'indique A. de Libera (*op. cit.*, p. 54-55, n. 64), le second *Commentaire à l'Isagoge* rédigé par Boèce est la source de ce « *topos* scolastique », même si, ajouterions-nous, l'heptade des propriétés ne se rencontre pas littéralement dans ce texte : Boèce, *In Porphyrii Isagogen commentarium editio duplex, editio secunda*, éd. Schepps et Brandt (CSEL, 48), 1906, p. 234, 14 sqq.

La critique herméneutique de l'épistémologie chez Charles Taylor

Guillaume St-Laurent

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025724ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025724ar>

[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

St-Laurent, G. (2014). La critique herméneutique de l'épistémologie chez Charles Taylor. *Philosophiques*, 41 (1), 79–103. <https://doi.org/10.7202/1025724ar>

Résumé de l'article

Le projet philosophique central de Charles Taylor se présente comme une critique de l'« image épistémologique » (*epistemological picture*) de la raison, critique qui se déploie au nom d'une compréhension de la rationalité humaine plus sensible à sa finitude transcendante et historique. L'objectif du présent essai consiste à présenter une brève analyse comparative de cette image épistémologique (ou post-cartésienne) ainsi que de la perspective herméneutique que lui oppose notre auteur. En ce sens, nous comparerons tour à tour six aspects déterminants de ces deux conceptions : le caractère « apodictique », « médiationnel », « désengagé », « désignatif », « dépassionné » et « procédural » de la première et le caractère « *ad hominem* », « immergé », « situé », « expressif », « passionné » et « substantiel » de la seconde. Nous éclairerons en outre les enjeux complexes de cette critique par quelques remarques introductives et conclusives.

La critique herméneutique de l'épistémologie chez Charles Taylor

GUILLAUME ST-LAURENT

guil.stlaurent@gmail.com

Université de Montréal

RÉSUMÉ. — Le projet philosophique central de Charles Taylor se présente comme une critique de l'« image épistémologique » (*epistemological picture*) de la raison, critique qui se déploie au nom d'une compréhension de la rationalité humaine plus sensible à sa finitude transcendante et historique. L'objectif du présent essai consiste à présenter une brève analyse comparative de cette image épistémologique (ou post-cartésienne) ainsi que de la perspective herméneutique que lui oppose notre auteur. En ce sens, nous comparerons tour à tour six aspects déterminants de ces deux conceptions : le caractère « apodictique », « médiationnel », « désengagé », « désignatif », « dépassionné » et « procédural » de la première et le caractère « *ad hominem* », « immergé », « situé », « expressif », « passionné » et « substantiel » de la seconde. Nous éclairerons en outre les enjeux complexes de cette critique par quelques remarques introductives et conclusives.

ABSTRACT. — Charles Taylor's main philosophical project presents itself as a critique of the "epistemological picture" of rationality. This critique is put forward in the name of a new understanding of reason, more sensitive to its transcendental and historical finitude. We herein propose a short comparative analysis of this epistemological (or post-cartesian) picture and Taylor's hermeneutical perspective. To this effect, we will compare six essential aspects of these two conceptions: the "apodictic", "mediational", "disengaged", "designative", "dispassionate", and "procedural" character of the former, and the "*ad hominem*", "immersed", "situated", "expressive", "passionate", and "substantial" character of the latter. We will also try to shed light on these complex issues by some introductive and conclusive remarks.

Le projet philosophique central de Charles Taylor se présente comme une critique de l'« image épistémologique » (*epistemological picture*) de la raison, critique qui se déploie au nom d'une compréhension de la rationalité humaine plus sensible à sa finitude transcendante et historique. Véritable « hydre » dont « les têtes serpentes font des ravages dans l'ensemble de la culture intellectuelle de la modernité »¹, l'épistémologie post-cartésienne est ici entendue comme un système de présuppositions plus ou moins explicites dont demeurerait captive, à plusieurs égards, la réflexion philosophique contemporaine :

My reason is that you don't just walk away from these deep, pervasive, half-articulated, taken-for-granted pictures that are embedded in our culture and

1. Charles Taylor, « Preface », 1995, p. vii (notre traduction).

enframe our thought and action. "A picture held us captive", as Wittgenstein put it. You can't free yourself from them until you identify them and see here they're wrong, and even then it's not always easy. Just saying you've abandoned them, and then not giving them any further thought, à la Davidson, is a sure recipe for remaining in their thrall.²

L'objectif du présent essai consiste à présenter une brève analyse comparative de la raison épistémologique ainsi que de la perspective herméneutique que lui oppose notre auteur. En ce sens, nous comparerons tour à tour six aspects déterminants de ces dernières, à savoir le caractère « apodictique », « médiationnel », « désengagé », « désignatif », « dépassionné » et « procédural » de la conception épistémologique, d'une part, et le caractère « *ad hominem* », « immergé », « situé », « expressif », « passionné » et « substantiel » de sa conception herméneutique, d'autre part. Notre pari est que ces distinctions permettront, non seulement de broser un portrait global de la position de Taylor et de mieux situer cette dernière au sein de la tradition herméneutique contemporaine, mais également et avant tout de faire ressortir des enjeux décisifs que nous gagnerions à débattre de façon plus directe et nuancée.

Remarques introductives

Trois remarques introductives nous paraissent indispensables avant d'entrer dans le vif du sujet. En premier lieu, il convient de souligner que Taylor situe expressément l'émergence de la raison épistémologique dans le contexte de l'effondrement de l'ontologie antico-médiévale des « formes intelligibles » : « [...] *the idea that the reality around us is what it is by virtue of being shaped by Ideas*³ ». À cet effet, celui-ci discute principalement (i) de la révolution nominaliste, dont l'enjeu central fut le rejet de l'essentialisme au nom de l'omnipotence divine⁴, (ii) de l'essor des sciences empiriques⁵, (iii) de la mécanisation de la nature⁶ ainsi que (iv) du désenchantement (*Entzauberung*) du monde vécu par l'affermissement progressif d'une frontière nette entre le monde objectif-extérieur et le domaine subjectif-intérieur de notre vie psychique⁷. Prises conjointement, ces conditions d'émergence de la raison moderne permettraient de comprendre à la fois son influence durable et comment elle put apparaître comme l'unique solution de remplacement viable à la conception participative et contemplative qui prévalait au sein de la tradition métaphysique classique.

2. Charles Taylor, « Rorty and Philosophy », 2003, p. 158-159.

3. Charles Taylor, « Retrieving Realism », 2013, p. 73.

4. Charles Taylor (1980), « Language and Human Nature », 1985a, p. 222-225.

5. Charles Taylor (1982), « Rationality », 1985b, p. 142-150.

6. Charles Taylor, 1989, p. 144-147, 160-164 ; 2007, p. 95-99.

7. Notre auteur parle en ce sens de la transition d'un « moi poreux » (*porous self*) à un « moi calfeutré » (*buffered self*). Charles Taylor, 2007, p. 29-41.

En second lieu, l'originalité et l'intérêt des analyses de Taylor tiennent notamment à son interprétation des « sources morales » du cartésianisme, qui plonge ses racines à la fois dans le vaste tournant historique de la chrétienté vers l'« intériorité »⁸ ainsi que dans l'humanisme de la Renaissance et son idéal d'une « seconde création » par la raison et l'imagination⁹. En ce sens, notre auteur soutient que l'image épistémologique qui nous intéresse ici fut elle-même l'expression, sur le plan théorique, de l'aspiration à la *maîtrise instrumentale de soi et du monde* qui animait le néo-stoïcisme de la fin du xvi^e siècle. Cet idéal est alors compris comme une intériorisation de l'éthique de l'honneur guerrier où le contrôle rationnel et « désengagé » s'accompagne d'un sentiment intime de force, de liberté et de dignité¹⁰. Dans une perspective plus ample encore, explorée en détail dans les premiers chapitres de *A Secular Age* (2007), notre auteur relève les liens étroits entre cette « posture instrumentale » (*instrumental stance*) et ce qu'il dépeint comme le colossal « travail de la Réforme » (*the work of Reform*), dont le but avoué était « [...] d'en finir avec un christianisme à plusieurs vitesses¹¹ ».

Notre troisième et dernière remarque concerne l'importance de la problématique post-kantienne des « arrière-plans » (*background conditions*) de l'expérience humaine chez Taylor, c'est-à-dire des relations de « sens » (*significance, Sinn*) en vertu desquelles une chose peut être chaque fois comprise *en tant que* telle ou telle : « [...] *for something to be intelligibly X is for it to count as intelligibly X, and there are always contextual conditions for anything to count as something*¹² ». À cet effet, ce dernier soutient que l'écroulement de l'ontologie des Idées, et plus spécifiquement de ses variantes aristotélicienne-thomistes, rendit proprement inévitable la question des « conditions de l'intentionnalité » — à la manière d'une brèche ontologique que la tradition épistémologique se serait efforcée, en vain, de colmater¹³. La thèse principale de notre auteur est que les arrière-plans, et en particulier les

8. Cf. Charles Taylor, 1989, deuxième partie (« Inwardness »).

9. Cf. Charles Taylor, 2007, chapitre II.

10. « *The ethic of rational control, finding its sources in a sense of dignity and self-esteem, transposes inward something of the spirit of the honour ethic. No longer are we winning fame in public space; we act to maintain our sense of worth in our own eye.* » (Charles Taylor, 1989, p. 152).

11. Charles Taylor, « Précis de Modern Social Imaginaries », 2006, p. 479. En ce sens, le « Grand récit de la Réforme » (*Reform Master Narrative*) proposé par Taylor décrit notamment le processus au sein duquel se consolidèrent du xv^e au xvii^e siècle les objectifs de la « civilité » (paix domestique, discipline et éducation) et ceux des réformes religieuses (dévotion plus intense, personnelle et intérieure). Ces nouvelles normes éthico-spirituelles impliquèrent toutes à leur manière une posture de reconstruction ou d'« auto-façonnement » (*self-fashioning*) à l'égard de soi, de la société et du monde. Cf. Charles Taylor, 2007, p. 103-105.

12. Charles Taylor (1991), « Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1995, p. 72.

13. « *It takes an insensitivity, which is largely generated and legitimated by the epistemological tradition, to avoid raising it* » (Charles Taylor, 1995, p. 290, n. 15).

conditions « transcendantales » ou « indispensables » de l'expérience, constituent la tache aveugle décisive de la raison post-cartésienne ainsi que le levier permettant de la renverser (ou de la « déconstruire ») : « *We argue the inadequacy of the epistemological construal, and the necessity of a new conception, from what we show to be indispensable conditions of there being anything like experience or awareness of the world in the first place*¹⁴. » En ce sens, Taylor se réclame explicitement de l'« herméneutique post-heideggerienne » et défend une conception de la raison arc-boutée sur l'idée que l'être humain est « un animal langagier qui s'auto-interprète » (*a self-interpreting animal*), dont l'existence est façonnée en profondeur par la manière dont il se comprend et auquel incombe, par conséquent, la responsabilité de son être¹⁵.

Raison « apodictique » et raison « *ad hominem* »

On le sait, la révolution épistémologique opérée par Descartes consista à montrer que toute connaissance devait obéir à un double mouvement de fondation et de (re) construction méthodique : « *Foundationalism involves the double move, stripping down to the unchallengeable, and building back up*¹⁶. » Comme nous le mentionnions à l'instant, Taylor soutient que cette révolution devrait être comprise dans le contexte d'un « stoïcisme christianisé », mu par un idéal de maîtrise rationnelle, de liberté et de responsabilité de soi. Il met également en relief la rupture marquée par le fondationnalisme épistémologique au sein de la grande tradition sceptique, alors que le doute devint la préparation indispensable à toute philosophie plutôt que d'avoir pour rôle de conduire, par la reconnaissance de la « force égale des choses » (*isostenia*), à la « suspension du jugement » (*épokê tês diánoias*) et l'ataraxie¹⁷.

Ainsi, la procédure cartésienne au cœur du rationalisme et de l'empirisme modernes enjoint à penser toute connaissance comme *intuition apodictique* (rationnelle ou sensible), apte à résister à un « doute général et universel », puis comme l'expansion ou la culture méthodique (déductive ou inductive), progressive et idéalement exempte de révision, de ces intuitions premières et atomiques¹⁸. Toutefois, au-delà du fondationnalisme *stricto sensu* et en des termes valables tant pour la rationalité pratique que pour la rationalité théorique, le « modèle apodictique » désigne chez Taylor un mode de raisonnement (a) opérant sur la base de « critères », soit de normes indéniabiles et extrinsèques aux agents, (b) arbitrant des « positions pleinement explicites » (*fully explicit positions*), et (c) produisant en première instance

14. Charles Taylor (1987), « Overcoming Epistemology », 1995, p. 9.

15. Cf. Charles Taylor (1977), « Self-interpreting Animals », 1985a, p. 75.

16. Charles Taylor, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », 2005, p. 42.

17. Cf. Charles Taylor, « Retrieving Realism », 2013, p. 64-67.

18. Cf. Frederick L. Will, 1974, chapitre I.

« des jugements absolus d'adéquation et d'inadéquation » (*absolute judgments of adequacy/inadequacy*)¹⁹.

Notre auteur oppose à cette intelligence exclusivement apodictique de la raison un modèle « *ad hominem* » dont le propre est d'insister à la fois sur la possibilité d'explicitier notre situation herméneutique (ou nos arrière-plans) ainsi que sur l'ensemble des formes argumentatives qui dépendent de ce travail d'explicitation. Tout d'abord, bien loin de satisfaire à l'exigence de critères extrinsèques et indéniables, la connaissance de nos horizons implicites de compréhension consiste à interpréter/clarifier/formuler le « sens implicite » (*inarticulate sense*) que nous avons de notre situation et de nos finalités en tant qu'agents rationnels, de manière toujours révisable ou réinterprétable²⁰. Cette prise intentionnelle sur le monde serait essentiellement « transitionnelle » (*transitional grasp*) dans la mesure où elle dépend de notre capacité de situer nos actions dans une perspective qui comporte toujours une intelligence du passé, du présent et du futur : de ce que nous sommes devenus, de nos possibilités actuelles et de ce que nous pouvons devenir — suivant les célèbres analyses phénoménologiques de la temporalité vécue chez Husserl et chez Heidegger²¹. Par ailleurs, en plus de cette « profondeur temporelle » (*temporal depth*), notre sens implicite de la réalité possède également une *structure holistique*, celui-ci mobilisant toujours une certaine « ontologie morale », une compréhension éthico-spirituelle globale de la condition humaine. C'est dire que notre éveil réflexif au « sens des choses » (*the meaning of things*)²², soit au monde tel qu'il se dévoile à la lumière de nos intentions et désirs, incorpore de manière inextricable des significations à la fois perceptives, pratiques, émotionnelles, relationnelles, éthiques, sociales, historiques et cosmiques. Ainsi, Taylor oppose notre « connaissance d'agent » (*agent's knowledge*), qui se traduit par une quête du « mot juste » en vue d'exprimer le sens de notre expérience vécue, à tout autre type de savoir que nous pourrions acquérir des objets qui nous entourent par le biais de l'observation ou d'une recherche empirique²³. Nous retrouvons alors le concept heideggérien d'« interprétation explicitante » (*Auslegung*), central à l'herméneutique contemporaine et que notre auteur rend en anglais par « *articulation* ».

Ensuite, l'approche *ad hominem* de Taylor fait ressortir, par-delà les limites étroites du modèle apodictique, la logique interne et l'importance des

19. Charles Taylor (1989), « Explanation and Practical Reason », 1995, p. 40-1, 60.

20. « *But something subject to amendment, which is nevertheless known without criteria, doesn't make sense on the foundationalist understanding* » (Charles Taylor, « Retrieving Realism », 2013, p. 78).

21. Cf. Charles Taylor, 1989, p. 47 ; « Retrieving Realism », 2013, p. 77.

22. Charles Taylor, « Recovering the Sacred », 2011, p. 114.

23. « *The notion is that we are capable of grasping our own action in a way that we cannot come to know external objects or events* » (Charles Taylor (1983), « Hegel's Philosophy of Mind », 1985a, p. 80).

transitions rationnelles rendues possibles par l'explicitation de notre prise implicite (temporelle/holistique) sur le monde. C'est dire que la pensée serait en mesure de progresser sur un mode « intrinsèquement comparatif » (*inherently comparative*), c'est-à-dire par le biais d'arguments consistant à relever les avantages relatifs d'une position Y sur une position X: « *The claim is not that Y is correct simpliciter but just that whatever is "ultimately true", Y is better than X*²⁴. » En ce sens, l'argumentation de type *ad hominem* (a) porterait sur des transitions plutôt que des critères; (b) reposerait sur la possibilité d'expliciter nos horizons de compréhension plutôt que d'arbitrer des positions entièrement explicites; et (c) demeurerait toujours faillible et ouverte à révision plutôt qu'elle ne produirait des jugements définitifs.

Il résulte de ces considérations une conception de la raison qui admet deux phases indivises, bien distinctes de la procédure de fondation-reconstruction: une première de nature « clarificatrice » (*an articulative face*), qui serait affaire d'explicitation langagière et de « confiance anticipatrice » (*anticipatory confidence*), puis une seconde de nature plus argumentative qui s'efforcerait de mettre à l'épreuve *ex post facto* ces intuitions directrices en un va-et-vient permanent entre tâtonnement et ratification²⁵. De la sorte, une forme de « foi épistémique » (*epistemic faith*) opérerait toujours en deçà des théories explicites et du travail méthodique des sciences expérimentales: « *Reason cannot be simply reduced to explicit reasoning, the methodical rational operations which we carry out on our already articulated insights*²⁶. » Taylor mentionne en outre que cette critique autorise un certain retour à Platon, c'est-à-dire à l'idée d'un ordre de sens que l'intelligence humaine pressent, mais qui transcende inexorablement celui de nos discours: « *His "logos", which we translate "reason", involves the articulation in words of insight, whose full nature can nevertheless not be fully communicated in words*²⁷. » De même, nous retrouvons ici la distinction centrale à l'ensemble de la tradition herméneutique entre le « verbe intérieur » et le « verbe extérieur », soit entre l'horizon intime et inépuisable du sens visé par la parole (le vouloir-dire) et le discours effectif, propositionnel et descriptif²⁸.

24. Charles Taylor (1989), « Explanation and Practical Reason », 1995, p. 54. Taylor discute ces arguments sous trois modalités: « *Either they make better sense of inner difficulties than the interlocutor can (case 1); or they present a development which cannot be explained on the interlocutor's own terms (case 2); or they show the transition to Y to come about through a move that is intrinsically described as error-reducing (case 3)* » (*Ibid.*).

25. Charles Taylor, « Reason, Faith and Meaning », 2011b, p. 9.

26. *Ibid.* Pour la notion de « foi épistémique », voir également Taylor, « Reason and its Adventures Since the Enlightenment », 2009, p. 12.

27. *Ibid.* Voir également Charles Taylor (1982), « Rationality », 1985b, p. 142-150.

28. Cette distinction d'origine stoïcienne (*logos endiathetos/logos prophorikos*) se trouve discutée et réhabilitée par Jean Grondin dans son important ouvrage sur l'histoire et les enjeux de la tradition herméneutique: *L'universalité de l'herméneutique*, 1993.

Raison « médiationnelle » et raison « immergée »

Le modèle apodictique est inséparable de ce que notre auteur dénomme la « théorie médiationnelle » (*mediational theory*) de la connaissance, par opposition à la « théorie du contact » (*contact theory*) qui allait de pair avec l'ontologie traditionnelle des formes intelligibles²⁹. Alors que la théorie du contact discernait dans la connaissance un moment de l'être même, c'est-à-dire une communion immédiate entre la pensée et la chose³⁰, la théorie médiationnelle soutient qu'on ne peut accéder à la réalité « extérieure » « que par l'entremise » (*only through*) d'un médium « intérieur » comme les idées, la conscience, les impressions sensibles, les croyances, le langage, etc. : « *We grasp the world through something, what is outside through something inner*³¹. » Au concept médiéval de « *repraesentatio* » entendu comme participation aux formes intelligibles (par ressemblance, « *similitudo* ») fut ainsi substituée l'idée d'une *médiation de la réalité objective par l'élément connaissant*, ou encore celle d'une *constitution subjective de l'objectivité* dans le contexte de l'idéalisme transcendantal. Toutefois, cette « structure d'intériorité/extériorité » (*inner/outer structure*) exercerait son influence bien au-delà des limites du représentationnalisme classique et demeurerait patente en de nombreuses formulations du tournant linguistique de même que dans l'orthodoxie naturaliste actuelle : « *This extraordinary continuity in modern thought reflects a very deep taken for granted topology of mind-in-world, which in fact entraps even many of those who claim to have escaped it*³². »

Taylor relève deux principaux motifs à l'œuvre derrière ce tournant médiationnel. Le premier est d'ordre « ontologique » et concerne le statut de la perception et de la connaissance humaine en général dans le cadre nominaliste et mécaniste de la science moderne : « *On the one hand, it is encouraged by a picture of the subject as one item in a disenchanted nature, understood by post-Galilean science*³³. » En un mot, la naturalisation de l'action et de la pensée humaines doit supposer un « point de transition » (*transition point*) par l'entremise duquel le monde physique peut agir sur la sensibilité (ou encore sur notre appareil neurocognitif), c'est-à-dire une frontière d'« impressions passives » (*passive impressions*) où se joue la relation causale entre le corps-esprit et son environnement³⁴. Le second motif est d'ordre « méthodologique » et concerne plutôt la manière dont la procédure

29. Charles Taylor, « Retrieving Realism », 2013, p. 72.

30. « *Here there is no hint of a mediating element, nothing separates us from reality. Real knowledge is a kind of unmediated contact* » (*Ibid.*)

31. Charles Taylor, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », 2005, p. 26.

32. Charles Taylor, « Reply », 2010, p. 697. Voir également : « Foundationalism and the Inner-Outer Distinction », 2002, p. 106-110 ; « Rorty and Philosophy », 2003, p. 162-163 ; « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », 2005, p. 26-30.

33. Charles Taylor, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », 2005, p. 41.

34. *Ibid.* Cf. « Retrieving Realism », 2013, p. 67.

cartésienne de fondation-reconstruction exige l'invention d'un « étrange événement limite » (*strange boundary event*), soit d'un niveau de connaissance *antérieur en droit* à toute interprétation ou toute activité cognitive de la part du sujet connaissant³⁵. En outre, notre auteur insiste avant tout sur la complémentarité de ces deux motifs, puisque tous deux génèrent et consolident la même structure médiationnelle : « *The given prior to interpretation, and the passively received come together as two sides of the same entity, two ways of describing its basic nature. [...] This is the basis of what was later called the Myth of the (purely) Given, and of all the confusions between the "space of causes" and the "space of reasons" which this involved*³⁶. »

À l'encontre de ces développements, Taylor fait valoir que l'explicitation des contextes d'intelligibilité (ou des arrière-plans) de l'expérience vécue au sein de la philosophie post-kantienne — notamment chez Heidegger, Merleau-Ponty et Wittgenstein — marqua la naissance de nouvelles théories du contact ou de l'« immersion » (*immersion theories*): « *The contact here is not achieved on the level of Ideas, but is rather something primordial, something we never escape. It is the contact of living, active beings, whose life forms involves acting in and on a world which also acts on them*³⁷. » Ces méditations « méta-critiques » sur les horizons implicites de la conscience intentionnelle permettent selon notre auteur de récuser à la fois la naturalisation de la connaissance et l'idéal fondationnaliste qui assurent secrètement la pérennité de la théorie médiationnelle. En effet, Taylor soutient que toute objectivation théorétique de même que toute réflexion critique présupposent de manière indispensable notre affairément incarné et pratique dans le monde, soit l'« *In-der-Welt-sein* » (Heidegger) ou « être-au-monde » (Merleau-Ponty): « *The very idea of an inner zone with an external boundary can't get started here, because our living things in a certain relevance can't be situated "within" the agent; it is in the interaction itself*³⁸. »

Taylor admet volontiers que le dualisme épistémologique paraît plausible lorsque l'on considère notre rapport au monde au regard de nos croyances explicites : « *My beliefs about the moon can be held, even actualized in my present thinking, even if the moon is not now visible; perhaps even though it does not exist, if it turns out to be a fiction*³⁹. » Toutefois, notre engagement perceptif-pratique dans un environnement donné implique

35. « *On the one hand, it has to be about the world, present a unit of information, be a small item of knowledge, and hence belong to the space of reasons. On the other, it has to be prior to all interpretation, its having the content it has must be a brute fact, not in any way the result of thought or reasoning activity on our part* » (Charles Taylor, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », 2005, p. 42.

36. Charles Taylor, « Retrieving Realism », 2013, p. 67.

37. *Ibid.*, p. 73.

38. Charles Taylor, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », 2005, p. 39.

39. *Ibid.*, p. 33.

quant à lui « des capacités de plusieurs ordres » (*a spectrum of rather different abilities*) dont l'exercice présuppose à son tour cet environnement, de sorte que notre prise sur les choses ne peut aucunement être séparée de ces dernières⁴⁰. Cela signifie que notre « contact avec la réalité » n'est pas une thèse dont on pourrait véritablement douter, mais bien l'arrière-plan sur lequel se détachent toute perception et toute pensée : « *The reality of contact with the real world is the inescapable fact of human (or animal) life and can only be imagined away by erroneous philosophical arguments*⁴¹. »

Raison « désengagée » et raison « située »

Selon Taylor, la raison apodictique-médiationnelle peut également être dite « désengagée » (*disengaged reason*) pour des motifs semblables à ceux qui présidèrent au tournant médiationnel. Premièrement, l'objectivation du monde dans le cadre mécaniste de la science classique fut accompagnée d'une certaine « neutralisation du cosmos » en vertu de laquelle ce dernier en vint à perdre sa dimension normative traditionnelle : « [...] *the cosmos is no longer seen as the embodiment of meaningful order which can define the good for us. And this move is brought about by our coming to grasp this world as mechanism*⁴². Il en découle que le monde ne pouvait désormais plus « nous aider à devenir des hommes⁴³ », pour reprendre la splendide formule de Rémi Brague, mais prêtait plutôt le flanc à l'adoption d'une posture instrumentale et reconstructive. En outre, l'auto-objectivation du sujet connaissant doit en toute rigueur générer une image de soi en tant que conscience pure et détachée, c'est-à-dire capable en principe d'une forme de désengagement méthodique total. De fait, ce « moi ponctuel » (*punctual self*) est le corrélat nécessaire de l'ontologie objectiviste qui estime que la science doit s'affranchir de sa gangue subjective afin de se représenter adéquatement la réalité elle-même : « *Radical objectivity is only intelligible and accessible through radical subjectivity*⁴⁴. »

De manière concomitante, la procédure cartésienne de fondation-reconstruction exhorte à un même dés-engagement de notre expérience vécue et incarnée (*embodied experience*), une même « ontologisation de la

40. « *The locus here is the ability to move-in-this-environment. It exists not just in my body, but in my body-walking-the-streets* » (*Idem*).

41. *Ibid.*, p. 40.

42. Charles Taylor, 1989, p. 148-149, 160-164.

43. Rémi Brague, 1999, p. 316.

44. *Ibid.*, p. 175-176. Taylor insiste en plusieurs endroits sur l'idée que l'ontologie naturaliste moderne repose sur la distinction — centrale à l'âge classique — entre les propriétés premières, « absolues » ou intrinsèques à la réalité, et les propriétés secondes, « relatives » ou dépendantes de la constitution du sujet. Cf. Charles Taylor, « Introduction », 1985a, p. 2-3 ; (1991) « *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein* », 1995, p. 65.

perspective désengagée » (*ontologizing of the disengaged perspective*)⁴⁵. En effet, le doute radical selon lequel la perception est toujours sujette à la possibilité d'une illusion généralisée doit assurer le détachement d'une sphère d'évidences premières — nos idées claires et distinctes, les impressions sensibles — dont la validité serait parfaitement indépendante de l'existence effective de la chose éprouvée et pensée⁴⁶. Toutefois, il importe de le mentionner, Taylor estime que toute « compréhension théorétique » (*theoretical understanding*) vise en fait à réaliser une perspective désengagée sur la réalité⁴⁷ et que l'idéal de désengagement méthodique au cœur des sciences expérimentales est en lui-même louable et irrévocable. Le problème surgit plutôt quand *l'épistémologie en vient à dicter l'ontologie*, c'est-à-dire au moment où les procédures rationnelles se trouvent « réifiées » ou « projetées dans la constitution même de l'esprit » (*read into the very constitution of the mind*)⁴⁸. Une telle réification « rationaliste » peut prendre une forme dualiste, lorsque la *res cogitans* se voit épurée de toute distorsion sensible ou imaginaire, ou encore naturaliste, lorsque l'on présume que les impressions sensibles (indubitables et atomiques) coïncident avec les conditions causales effectives de la connaissance sous la forme de stimulations chimiques/mécaniques⁴⁹.

À l'encontre de ces ontologies du désengagement, notre auteur propose de déconstruire l'objectivisme et le projet fondationnaliste en leur opposant la notion de « liberté située » (*situated freedom*)⁵⁰ ou encore d'un « agir engagé » (*engaged agency*): « [...] *it is an agency whose experience is only made intelligible by being placed in the context of the kind of agency it is*⁵¹ ». En ce sens, la distinction entre les « conditions causales » de l'expérience et l'ensemble des « conditions d'intelligibilité » ou des arrière-plans qui façonnent notre monde vécu s'avère ici cruciale. Alors que les premières seraient de nature objective, atomique, neutre et explicite⁵², l'explicitation des conditions d'intelligibilité (i) puiserait au contraire dans la connaissance tacite que nous possédons de notre situation et de nos fins en tant qu'agents

45. Charles Taylor (1991), « Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1995, p. 66.

46. « *Instead of remaining in the incurable uncertainty that rehearsing the sources of error was meant to bring on, the solvent of doubt is made to hit one irreducible kernel, namely, our experience of the world.* » (Charles Taylor, « Foundationalism and the Inner-Outer Distinction », 2002, p. 108).

47. Charles Taylor (1982), « Rationality », 1985b, p. 136.

48. Charles Taylor (1991), « Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1995, p. 61.

49. Charles Taylor, « Foundationalism and the inner-outer distinction », 2002, p. 109-110. Cf. « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », 2005, p. 43.

50. Charles Taylor, 1977, p. 563; 1989, p. 515.

51. Charles Taylor (1991), « Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1995, p. 66.

52. *Ibid.*, p. 62-66.

rationnels, c'est-à-dire dans notre « connaissance d'agent » ; (ii) comporterait une « tendance holistique intrinsèque » (*an inherently holistic bent*)⁵³ ; (iii) renverrait toujours au « sens expérientiel » (*experiential meaning*)⁵⁴ que revêt le monde pour un agent défini à partir de ses besoins, capacités, désirs, aspirations, etc. ; et (iv) mettrait en relief une situation herméneutique largement implicite, ou encore une « compréhension incarnée » (*embodied understanding*), que la réification naturaliste de la pensée occulterait entièrement⁵⁵.

Face à l'ambition fondationnaliste, la notion même d'arrière-plan se trouve mise en valeur contre l'idéal de désengagement total. En effet, Taylor soutient que l'idée d'une « intuition apodictique » dissimule nécessairement le phénomène des conditions d'intelligibilité, sous les traits d'un véritable paradoxe : les intuitions premières et atomiques requises par la procédure cartésienne, qu'elles soient rationnelles ou sensibles, se présentent comme étant à la fois intelligibles *et* indépendantes de tout contexte d'intelligibilité⁵⁶. Or, au contraire, toute compréhension possède ses horizons implicites de « pré-compréhension » (*preunderstanding*), et le phénomène est tel que le projet d'une explicitation totale de ces derniers s'avère essentiellement incohérent, tout acte d'explicitation possédant à son tour ses propres conditions de possibilité/intelligibilité : « *Disclosure is invariably accompanied by hiddenness; the explicit depends on the horizon of the implicit*⁵⁷. » Animal qui s'auto-interprète, l'humain est ainsi un être qui vit toujours-déjà au sein d'une compréhension préalable de son être :

Human thinking is situated thinking, in which any questions that can be raised only makes sense against a background or framework of the taken utterly for granted. Our capacity for rational reflexion is such that some of what was formerly background can now be put into question, but only against its own background of the unchallenged. To grasp someone's form of life is to understand this pattern of questions against the unnoticed background, perhaps by participating in it unreflectively, perhaps also by some very partial explicit understanding of its limitations.⁵⁸

53. *Ibid.*, p. 72. « A certain holism gets in the way. [...] It undercuts completely the atomism of the input. First, because the nature of any given element is determined by its "meaning" (*Sinn, sens*), which can only be defined by placing it in a larger whole. And even worse, because the larger whole is not just an aggregation of such elements. » (Charles Taylor, « What's Wrong with Foundationalism? : Knowledge, Agency, and World », 2000, p. 116.

54. Charles Taylor (1971), « Interpretation and the Sciences of Man », 1985b, p. 22-23.

55. Charles Taylor (1992), « To Follow a Rule », 1995, p. 170-177.

56. Charles Taylor (1991), « Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1995, p. 72.

57. Charles Taylor (1983), « Hegel's Philosophy of Mind », 1985a, p. 96. Cf. (1991), « Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1995b, p. 69-70.

58. Charles Taylor, « Ethics and Ontology », 2003, p. 313.

Raison « désignative » et raison « expressive »

Sur le plan de la philosophie du langage, Taylor souligne à bon droit que la raison épistémologique doit être située dans le contexte du nominalisme moderne, qui détermine à la fois (i) l'importance que revêt la question du langage à notre époque ainsi que (ii) la prédominance des « théories désignatives » (*designative theories*) de la signification. En ce sens, les « cosmologies sémiologiques » (*semiological cosmologies*) qui dominaient le Moyen Âge ne pouvaient reconnaître au langage humain que le rôle d'un « vêtement extérieur », puisque le privilège revenait à la pensée de pouvoir prendre part directement au Verbe divin⁵⁹. La révolution nominaliste consista d'abord à rejeter ces théories du « logos ontique » au nom de la souveraineté radicale de Dieu, jugée incompatible avec l'idée d'un ordre d'essences immuables, puis au nom de la souveraineté (ou de l'autonomie) de la raison humaine, suivant l'esprit général de la Renaissance. Il devint dès lors inévitable de concevoir le langage comme l'étoffe même de la pensée, le véhicule indispensable des « idées » : « *It was the rebellion against this semiological view of the universe, in nominalism, which began to make language important. [...] It is the new home of the universal, which has been chased out of the real*⁶⁰. »

Cette promotion nouvelle du langage fut indissociable d'une conception purement « désignative » voulant que la signification ne soit plus une dimension intrinsèque de la réalité, mais bien une propriété que possèdent les mots (ou « noms », *nomina*) dans la mesure où ceux-ci permettent de référer au monde : « *Words mean because they designate something*⁶¹. » Cette approche désignative devint bientôt une composante essentielle de la tradition épistémologique, notamment chez Hobbes, Locke et Condillac, faisant du langage un *instrument* malléable par le biais duquel la raison désengagée peut exercer un empire sur ses propres représentations, c'est-à-dire construire une image intérieure adéquate de la réalité objective⁶². De la sorte, le langage fonctionnerait dans un « cadre » anthropologique (cognitif et comportemental) pouvant lui-même être compris *indépendamment du langage*, toute signification étant enchâssée ou « encadrée » (*enframed*) au sein de l'univers objectif comme son versant factice et « intérieur »⁶³.

59. « *So language plays a small and marginal role in the theories of the ancients* » (Charles Taylor (1980), « Language and Human Nature », 1985a, p. 222).

60. *Ibid.*, p. 224.

61. *Idem.*

62. « *It is an instrument of control in gaining knowledge of the world as objective process* » (*Ibid.*, p. 228).

63. « *The instrumental view is an "enframing" theory. I shall use this term to describe attempts to understand language within the framework of a picture of human life, behavior, purposes, or mental functioning, which is itself described and defined without reference to language* » (Charles Taylor (1991), « Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1995, p. 101).

En réaction contre cette approche désignative-instrumentale, le Romantisme vit naître un ensemble de « théories expressives-constitutives » (*expressive-constitutive theories*), en particulier chez Herder, Hamann et Humboldt, dont le propre était d'insister sur l'*inséparabilité de la pensée et du langage* dans le phénomène énigmatique de l'« expression ». Ce dernier renvoie au fait que certaines significations — l'inquiétude ou la joie que révèle notre visage, par exemple — ne viennent à l'existence que par leur manifestation concrète dans nos vies ; elles n'ont de réalité que par leur incarnation dans nos discours et nos actes. L'expression est irréductible à toute objectivation/fondation qui aurait pour effet de détacher la chose du signe, la signification de son médium expressif : « *What expression manifests can only be manifested in expression, so that expressive meaning cannot be accounted for independently of expression*⁶⁴. » En ce sens, l'intuition fondamentale des penseurs expressivistes est que le langage, ressaisi depuis l'expérience vivante de la « parole » (*speech*), possède la même logique essentielle : il manifeste et réalise un certain « éveil réflexif » (*reflective awareness*) qui ne s'avère compréhensible qu'à partir de lui-même, de ses normes intrinsèques⁶⁵. La parole ouvrirait ainsi une « dimension sémantique » (*semantic dimension*) se caractérisant par notre « sensibilité à des enjeux irréductibles de justesse » (« *sensitivity to irreducible issues of rightness* »), c'est-à-dire par notre accès à un ordre de significations ne pouvant être connues que par le biais de l'expression⁶⁶.

Alors que l'approche désignative-instrumentale tend à *démystifier* le langage en tirant au clair les corrélations objectives entre les signes, nos comportements et le monde, l'approche expressive-constitutive fait plutôt ressortir son « mystère » essentiel⁶⁷. D'une part, elle place au cœur de ses considérations les propriétés « anthropocentriques » que s'efforce d'expulser la raison épistémologique, puisque les significations expressives sont inséparables de leur expression et que l'expression est elle-même inséparable de l'existence d'un agent incarné et situé⁶⁸. Parmi ces significations figurent, par-delà nos activités « désignatives » ou descriptives, un « horizon de préoccupations » (*horizon of concerns*) proprement humaines et inaliénables, c'est-à-dire certains sentiments moraux (admiration, honte, culpabilité, etc.), certaines relations interpersonnelles (amour, amitié, etc.) et, surtout, ce que Taylor dénomme nos « évaluations fortes » (*strong evaluations*) touchant la vie bonne et signifiante, auxquelles nous reviendrons sous peu.

64. Charles Taylor (1980), « Language and Human Nature », 1985a, p. 219.

65. « *What is crucial to language is what is realized in speech, the expression/realization of reflection.* » ; « *The expressive dimension is fundamental to language, because it is only in expression that language comes to be* » (*Ibid.*, p. 229).

66. Charles Taylor (1991), « The Importance of Herder », 1995, p. 84.

67. Charles Taylor (1980), « Language and Human Nature », 1985a, p. 219.

68. « *Now an expressive account of meaning cannot avoid subject-related properties* » (*Ibid.*, p. 221).

D'autre part, l'approche expressiviste met en relief les « structures profondes » (*depth structures*) du langage à la lumière desquelles la parole se présente comme la pointe d'un iceberg en mouvement, mobilisant à chaque instant des horizons de sens inépuisables et indomptables⁶⁹. À cet égard, le concept d'expression aménage un espace théorique afin accueillir la pluralité des médiums expressifs, incluant notamment, par-delà la « parole en mots » (*speech in words*), les formes « projectives » d'expression telles que les gestes, les styles, les postures, etc., ainsi que les formes « symboliques » au cœur de l'art et de la vie religieuse⁷⁰.

En plus de ces percées déterminantes, le tournant expressiviste a également l'insigne mérite d'avoir soulevé un ensemble de questions essentielles touchant les pouvoirs expressifs de l'être humain. Parmi ces questions, deux méritent une attention particulière : *Qui est le sujet de l'expression ? Quel est le statut des significations expressives qui façonnent nos vies ?*

Au regard de la première question, Taylor estime que l'approche désignative-instrumentale occulte nécessairement le caractère « dialogique » de l'expression, qui naît et s'insère toujours au sein d'une communauté linguistique. En effet, celle-ci doit concevoir la communication entre les agents en termes strictement « monologiques », soit en tant qu'échange de « représentations » ou d'états mentaux individuels, puisque toute connaissance trouve sa genèse « dans » l'esprit ou l'appareil cognitif du sujet⁷¹. Or l'élément fondamental de la parole est plutôt celui de la « conversation » où les interlocuteurs partagent un espace commun d'intelligibilité, un « espace public » (*public space*) : « *To express something, to formulate it, can be not only to get it in articulate focus, but also to place it in public space, and thus bring us together qua participants in a common act of focussing*⁷². » Plus encore, notre auteur affirme que l'« entente » dialogique, suivant le mot de Gadamer (*Verständigung*), constitue une condition « transcendante » tant pour l'acquisition que pour l'exercice de la compétence linguistique : « [...] *the very confidence that we know what we mean, and hence our having our own original language, depends on this relating. The original and (ontogenetically) inescapable context of such relating is the face-to-face one in which we actually agree*⁷³ ».

En ce qui concerne le statut des significations expressives, il est évident que le tournant expressiviste est bien loin d'avoir mis fin au subjectivisme moderne, ayant au contraire inspiré certaines de ses formes les plus « viru-

69. « *Our language is always more than we can encompass; it is in a sense inexhaustible* » (*Ibid.*, p. 231).

70. Charles Taylor (1992), « Heidegger, Language, and Ecology », 1995, p. 110-111.

71. « *It deems all states of knowledge and belief to be states of individual knowers and believers. Communication is then the transmittal, or attempted transmittal, of such states* » (Charles Taylor (1980), « Theories of meaning », 1985a, p. 259).

72. *Idem.*

73. Charles Taylor, 1989, p. 38.

lentes»⁷⁴. Taylor propose pour sa part une interprétation résolument « anti-subjectiviste » de la « dimension sémantique » et de l'horizon de préoccupations proprement humaines qui se manifeste en elle : les significations expressives dépendent de nous en tant qu'agents linguistiques ou « animaux qui s'auto-interprètent », elles se présentent comme un ordre nécessairement « médiat », sans perdre leur indépendance ou leur caractère de transcendance par rapport à notre effort d'expression/compréhension. En ce sens, l'expression ne relèverait ni d'une simple découverte ni d'une pure création, mais participerait concurremment des deux : « *Expression partakes both finding and making*⁷⁵. » L'expressivisme herméneutique de Taylor rejoint ainsi l'adage de Gadamer « l'être qui peut être compris est langage » (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*)⁷⁶, qui signifie non seulement que la pensée possède toujours un caractère langagier, mais aussi et surtout que notre intelligence demeure fondamentalement dirigée sur « la langue des choses » (*die Sprache der Dinge*), c'est-à-dire sur le sens ou l'intelligibilité intrinsèque de la réalité humaine et historique⁷⁷.

Raison « dépassionnée » et raison « passionnée »

S'il est bien connu que la philosophie morale de notre auteur occupe une place prépondérante dans son œuvre, il conviendra d'aborder cette dernière dans la perspective particulière de sa critique de l'épistémologie moderne. En un mot : l'« image épistémologique » aurait contribué à occulter le lien crucial entre la raison et les « passions » : « [...] *let this term stand here for our perception of life meanings through feeling — through the way that these meanings move us*⁷⁸ ». À cet effet, Taylor rappelle que la vision rationnelle du cosmos comportait généralement dans la tradition éthique des anciens une intelligence du Souverain Bien qui était elle-même indissociable d'un sentiment d'admiration et d'amour⁷⁹. De plus, dès Aristote, cette vision du Bien relevait moins d'une science rigoureuse que d'une capacité de discernement pratique (*phrōnesis*) s'exerçant sur l'arrière-plan d'un ensemble complexe de dispositions (*hexeis*).

À l'encontre de cette conception, le modèle apodictique de la raison et l'ontologie objectiviste concoururent à réduire notre existence éthique et

74. Charles Taylor (1992), « Heidegger, Language, and Ecology », 1995, p. 117.

75. *Idem*.

76. Hans-Georg Gadamer (1960), trad. 1996, p. 500.

77. Hans-Georg Gadamer (1960), « La nature de la 'res' et le langage des choses », 1991. À ce sujet, voir notamment l'article lumineux de Jean Grondin intitulé « La thèse de l'herméneutique sur l'être », 2006.

78. Charles Taylor, « Reason, Faith and Meaning », 2011b, p. 13. Le terme était utilisé en un sens analogue par Michael Polanyi lorsque celui-ci discutait de la « dimension tacite » de la connaissance humaine : *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, 1958, chap. 10.

79. Charles Taylor, « Reason, Faith and Meaning », 2011b, p. 14.

spirituelle à l'«enclos de la moralité» (*corral of morality*) ou de l'action obligatoire⁸⁰. Cette réduction «rationnaliste» impliqua à la fois le renversement de la *philosophia practica* aristotélicienne à la faveur d'une procédure à critère unique — comme ceux de la maximisation de l'utilité ou du principe d'universalisation — ainsi que le rétrécissement de l'éthique à la seule question de savoir ce que nous devrions faire (*what we ought to do*), au détriment de toute réflexion sur la vie bonne (*what it is good to be*) et sur ce qui mérite notre allégeance et notre amour (*what it is good to love*). En outre, les «passions» qui nous reliaient autrefois à l'ordre moral furent jugées proprement inadmissibles puisque notre perception rationnelle de la réalité «objective» serait par nature foncièrement indépendante de nos réactions émotionnelles: «*Passion can disturb us, if it is too strong, or too subtly seductive of our reasoning powers, but it cannot help*⁸¹. » Il en résulte que la raison épistémologique s'avère également une raison «dép passionnée» (*dispassionate reason*).

Taylor rejoint à plusieurs égards les diverses critiques «néo-nietzschéennes» et «néo-aristotéliciennes» visant aujourd'hui à élargir la réflexion en philosophie morale au-delà de l'«enclos» de l'action obligatoire, vers le «champ» ouvert de l'éthique et, dans quelques cas, vers la «forêt» déconcertante de la vie spirituelle et religieuse⁸². Le cœur de sa position, toutefois, concerne le caractère inéluctable (ou «transcendental») des «évaluations fortes»: nos réactions et jugements moraux présupposeraient à titre de contexte d'intelligibilité un horizon pluriel d'intuitions touchant le type d'existence que nous aspirons à mener, ce qui vaut d'être désiré et aimé⁸³. Contrairement à nos «évaluations faibles» (*weak evaluations*), qui dépendent de nos choix et de nos préférences temporaires, les évaluations fortes ne sont pas choisies mais bien «constatées», de sorte qu'on ne saurait les nier ou s'en détourner sans éprouver ce comportement comme une forme de confusion ou de dérive morale⁸⁴. Ainsi, ces dernières coïncideraient avec notre compréhension largement implicite de la vie bonne, le plus souvent structurée par un langage de vertus et de vices, et exprimeraient ce que notre auteur décrit comme nos «biens de vie» (*life goods*)⁸⁵.

L'enjeu crucial demeure ici la tension entre cette caractérisation phénoménologique de notre vie éthique et l'ontologie objectiviste dominante qui commande pour sa part l'adoption d'un certain «antiréalisme métaé-

80. Charles Taylor (1996), «Iris Murdoch and Moral Philosophy», 2011a, p. 5.

81. Charles Taylor, «Reason, Faith and Meaning», 2011b, p. 14.

82. Charles Taylor (1996), «Iris Murdoch and Moral Philosophy», 2011a, p. 5.

83. «[...] *the claim is that living within such strongly qualified horizon is constitutive of human agency, that stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood*» (Charles Taylor, 1989, p. 27).

84. Charles Taylor, (1977), «What is Human Agency?», 1985a, p. 33.

85. Charles Taylor, 1989, p. 93.

thique ». Une telle position soutient que nos évaluations morales ne constituent que des projections subjectives sur une réalité en elle-même dépourvue de toute signification humaine : « *A neutral world is given practical shape by the "values" that human agents project onto it*⁸⁶. » De fait, tous les jugements moraux doivent posséder dans la perspective objectiviste un statut « étrange » (*queer*) dans la mesure où ils portent sur des propriétés (courageux/peureux, noble/vil, etc.) qui n'auraient aucune existence sans la nôtre et ne peuvent être décrites/explicitées qu'en termes « anthropocentriques ». Or, s'il est vrai que toute propriété morale est inséparable de notre existence incarnée et située, ne se manifestant qu'à « l'interface du Dasein et du monde » (*in interface between Dasein and world*), les évaluations fortes, soutient Taylor, se présentent néanmoins comme un ordre d'« exigences » (*demands*) ou de significations « transcendantes », indépendantes de nos choix ou de notre volonté : « *It re-establishes the non-arbitrary, non-projective character of certain demands on us, which are firmly anchored in our being-in-the-world. These demands do not just emanate from us, but at the same time, they are not inscribed in the universe (or the Universe and God) independently of us. They arise in our world*⁸⁷. »

Éthique et ontologie s'avéreraient ainsi, en raison du caractère inéluctable des évaluations fortes, inextricablement liées. Même la raison épistémologique, comme nous le mentionnions lors de nos commentaires introductifs, se révélerait en fait motivée — voire « surdéterminée » (*overdetermined*) — par un ensemble d'idéaux moraux qui en assurent jusqu'à aujourd'hui la pérennité. Cela dit, notre unique mode d'accès à cet « ordre moral » (*moral order*) serait le « sentiment » (*feeling*), la prescience affective de ce qui revêt pour nous une importance décisive : « *This is a domain to which there is no dispassionate access*⁸⁸. » En ce sens, nos sentiments moraux devraient être considérés comme des « perceptions rationnelles »⁸⁹ incorporant une compréhension implicite de notre situation et de ce qui rend nos biens de vie dignes de notre amour, dévotion, allégeance, admiration, respect, etc., soit une intelligence de ce que Taylor dénomme les « biens constitutifs » (*constitutive goods*)⁹⁰. En outre, ces biens constitutifs se présenteraient à leur tour, en tant que « sources morales » (*moral sources*), comme ce qui nous inspire, nous motive, nous guide ou encore comme ce qui nous donne

86. Charles Taylor, « Reason, Faith and Meaning », 2011b, p. 18.

87. Charles Taylor, « Recovering the Sacred », 2011c, p. 117.

88. Charles Taylor (1977), « *Self-interpreting animals* », 1985a, p. 62.

89. Cf. Charles Taylor, « Reason, Faith and Meaning », 2011b, p. 13-18.

90. « *By that I mean features of ourselves, or the world, or God, such that their being what they are is essential to the life goods being good. Examples in well-known traditional views are: God having created us and calling us is a constitutive good for Judaeo-Christian-Islamic theism; the idea of the Good is one such for Plato; for Aristotle, our being animal having logos is one* » (Charles Taylor (1996), « Iris Murdoch and Moral Philosophy », 2011a, p. 10).

le « pouvoir de faire le bien et d'être bons » (*which empowers us to do and be good*)⁹¹. Comme nous le soulignons plus tôt, notre sens implicite et holistique du monde engage toujours une compréhension de la condition humaine, de nos possibilités (d'action et de transformation) ainsi que de nos finalités dernières.

Loin d'être réductibles à des sensations brutes et non épistémiques telles que la nausée ou la douleur, explicables en termes neurophysiologiques, les « passions » humaines peuvent être explorées sous la forme d'une « réflexion profonde » (*deep reflection*) sur les enjeux fondamentaux de notre vie⁹². Un tel effort herméneutique serait en mesure de clarifier nos sentiments et d'améliorer notre « contact » avec les sources morales de notre existence, de « réinsuffler un peu d'air dans les poumons à demi affaissés de l'esprit » (*bring the air back into the half-collapsed lungs of the spirit*)⁹³. De fait, ce processus de ressourcement moral et d'« individuation expressive » (*expressive individuation*), bien que généralement dissimulé par la conscience naturaliste moderne, coïnciderait avec l'ultime mystère de la nature humaine, c'est-à-dire de cet « animal qui possède le logos » (*animal possessing logos, zoon logon echon*): « *In fact, the mystery resides in our having certain ends of life, which we endlessly redefine, without their even becoming totally transparent, that is, without our ever fully understanding the reasons for them*⁹⁴. »

Cela dit, notre accès à l'ordre moral ne saurait être « immédiat » à la manière des significations pré-linguistiques qui nous sollicitent au niveau de notre expérience perceptive et pratique du monde. Au contraire, ces significations expressives ne peuvent être saisies que par le biais d'une formulation particulière; elles sont inséparables des médiums expressifs (corporels, conceptuels ou symboliques) créés pour les manifester. Plus encore, ce contact expressif ne se réalise que dans un « récit » ou une « mise en intrigue » de notre vie, suivant la structure « transitionnelle » (temporelle/historique) qui caractérise toute action située: les passions s'avèrent essentiellement *narratives*, et seule une forme de *généalogie* est en mesure de faire ressortir toute la richesse et la complexité de l'ontologie morale qui enveloppe implicitement notre existence: « [...] *genealogy goes to the heart of the logic of practical reasoning*⁹⁵ ». Autrement dit, seule une lecture diachronique de notre situation herméneutique permet d'esquisser une « topographie morale » au sein de laquelle deviennent intelligibles les préoccupations qui nous animent et, plus spécialement, permet de prendre le pouls des conflits et dilemmes constitutifs de l'identité moderne.

91. Charles Taylor, 1989, p. 93.

92. Charles Taylor (1977), « What is Human Agency? », 1985a, p. 42.

93. Charles Taylor, 1989, p. 520.

94. Charles Taylor (2008), « Language Not Mysterious? » (2011a), p. 55.

95. Charles Taylor, 1989, p. 73.

Raison « procédurale » et raison « substantielle »

En dernier lieu, la conception apodictique, médiationnelle, désengagée, désignative et dépassionnée de la raison marque aussi une rupture avec la conception « substantielle » (*substantive reason*) qui régnait dans la tradition antico-médiévale, selon laquelle « être rationnel » signifiait saisir adéquatement l'ordre rationnel du monde (*kósmos*): « *I call a notion of reason substantive where we judge the rationality of agents or their thoughts and feelings in substantive terms. This means that the criterion for rationality is that one get it right*⁹⁶. » Du moment où la réalité ne pouvait plus être conçue comme l'auto-manifestation ou l'incarnation d'une Raison préexistante (un « logos ontique »), il devint quasi-inévitable de comprendre la rationalité humaine de façon « procédurale » (*procedural reason*), c'est-à-dire comme la faculté de penser et de vivre conformément à un canon ou un ensemble de normes déterminées — par exemple : la procédure cartésienne de fondation-reconstruction, la méthode expérimentale, l'impératif catégorique de Kant, le « voile d'ignorance » chez John Rawls, l'éthique de la discussion chez Jürgen Habermas, notre « logiciel » neurocognitif, etc.⁹⁷. Tout particulièrement, la connaissance ne consisterait plus à « découvrir » (*find*) un ordre de sens qui précède et fonde notre effort de compréhension, mais bien à « (re) construire » (*construct, build*) l'ordre de nos représentations suivant une méthode capable de garantir l'adéquation de la pensée et du monde : « *Rationality is now an internal property of subjective thinking, rather than consisting in its vision of reality*⁹⁸. »

La conception « *ad hominem* », « immergée », « située », « expressive » et « passionnée » de la raison défendue par Taylor culmine pour sa part en un certain « réalisme non problématique » (*unproblematical realism*)⁹⁹. Notre compréhension de la réalité peut alors être distinguée de la réalité elle-même, qui transcende par essence toute perspective finie, sans que puisse être mise en doute de manière cohérente notre prise sur le réel. Ce réalisme possède ainsi deux composantes essentielles. La première est l'idée que notre immersion perceptive-pratique dans le monde est plus fondamentale que tout doute et toute croyance, de sorte que nous ne pouvons jamais être totalement dans l'erreur ou l'illusion : « *Our formulations of reality may involve*

96. *Ibid.*, p. 85.

97. « *We could say that rationality is no longer defined substantively, in terms of the order of being, but rather procedurally, in terms of the standards by which we construct orders in science and life* » (*Ibid.*, p. 156). « *Reason is not that faculty in us which connects us to an order of things in the universe which itself can be called rational. Rather reason is that faculty whereby we think properly.* » (Charles Taylor (1991), « *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein* », 1995, p. 64).

98. Charles Taylor, 1989, p. 156. « *As the notion of 'idea' migrates from its ontic sense to apply henceforth to intra-psychic contents, to things "in the mind", so the order of ideas ceases to be something we find and becomes something we build* » (*Ibid.*, p. 144).

99. Charles Taylor, « *Merleau-Ponty and the Epistemological Picture* », 2005, p. 39.

*blind spots and distortions. We may, for instance, be badly misrepresenting the life of another people. But these formulations do not exhaust our grip on reality*¹⁰⁰. » La seconde composante est la distinction entre « schèmes » et « contenus », ou encore entre nos interprétations et l'être des choses : si toute expérience humaine n'est intelligible qu'au sein d'une situation herméneutique déterminée, le phénomène primordial demeure la *capacité d'ajustement de la pensée à la réalité*, c'est-à-dire la révision constante de nos schèmes conceptuels et symboliques en direction de la vérité¹⁰¹. Dans ces conditions, la rationalité humaine peut être de nouveau conçue de manière *substantielle* comme la capacité de comprendre le sens des « choses elles-mêmes » (*die Sachen selbst*).

De manière complémentaire, Taylor évoque ce qu'il dénomme le « principe de la meilleure interprétation » (*best-account principle*) : est aussi réel que possible ce dont on ne saurait faire l'économie dans notre meilleure interprétation des choses¹⁰². Aucune considération épistémologique ne devrait prévaloir sur ce principe, qui concerne aussi bien notre « connaissance d'agent », c'est-à-dire l'ensemble des significations prélinguistiques et expressives qui façonnent notre expérience du monde, que notre connaissance d'objet ou d'événements extérieurs. La réalité est ce qui résiste à nos préjugés, à notre effort de compréhension, qu'il s'agisse du *monde objectif* que découvrent les sciences expérimentales ou encore du *monde vécu* tel qu'il se dévoile à un agent en situation : « *What is real is what you have to deal with, what won't go away just because it doesn't fit with your prejudices*¹⁰³. »

Il paraît toutefois évident que les significations qui façonnent notre monde vécu *dependent* de l'existence d'un agent alors que l'univers physique révélé par la science moderne se présente comme neutre et indépendant¹⁰⁴. À cet égard, Taylor paraît osciller entre la thèse forte de la primauté ontologique du monde vécu et la posture plus modeste consistant à soutenir que tant que nous ne disposons pas véritablement d'une théorie objective de

100. Charles Taylor, « What's Wrong with Foundationalism ? : Knowledge, Agency, and World », 2000, p. 120.

101. Charles Taylor (2002a), « Understanding the Other: a Gadamerian View on Conceptual Schemes », 2011a, p. 30-38 ; « *And so we can be challenged by reality, or by the other ; it can dawn on us that something does not fit, that we are not getting something important ; and this can be the beginning of a process of revision* » (« What's Wrong with Foundationalism ? : Knowledge, Agency, and World », 2000, p. 121).

102. Charles Taylor, 1989, p. 58-59. « *How else to determine what is real or objective, or part of the furniture of things, than by seeing what properties or entities or features our best account of things has to invoke ?* » (*Ibid.*, p. 68).

103. *Ibid.*, p. 59.

104. « *Of course, it is clear that an essential condition of the existence of such properties is that there are human beings in the world, with a certain form of life, and kinds of awareness, and certain patterns of caring. But these properties are no less real features of the world which does contain humans than any "neutral" properties are* » (*Ibid.*, p. 68).

l'action et de la pensée humaines, rien ne justifie l'adoption de l'ontologie naturaliste selon laquelle les arrière-plans de l'expérience vécue seraient « moins réels » que la réalité dite « objective »¹⁰⁵. Quoi qu'il en soit, le « tribunal de l'expérience » comporte jusqu'à preuve du contraire un *ordre de significations interstitielles* qui dépend de nous en tant qu'agents incarnés et situés tout en étant indépendant de notre volonté ou de nos choix : « *These significances arise out of a combination of spontaneity and receptivity, constraint and striving; they are the ways the world must be taken in for a being defined by certain goals or needs to make sense of it* »¹⁰⁶. L'inspiration première de notre auteur est ici Heidegger, à qui reviendrait le mérite d'avoir indiqué une *via media* crédible entre le réalisme métaphysique traditionnel et le subjectivisme moderne : la « clairière » (*clearing*, *Lichtung*) présuppose un agent sans que celle-ci ne soit contrôlée ou intégralement configurée par celui-ci — « *Dasein-related but not Dasein-centered* »¹⁰⁷. Cette question de la *transcendance dans l'immanence*, qui constitue en fait l'un des thèmes centraux de la tradition phénoménologique depuis Husserl, consiste donc à se demander « [...] *comment paradoxalement il y a pour nous de l'en-soi* »¹⁰⁸.

Remarques conclusives

Nous concluons cette étude comparative par de brèves remarques en vue de mieux situer la contribution de Taylor au sein de la tradition herméneutique contemporaine. Tout d'abord, il est bien connu que la pierre angulaire de cette dernière est la célèbre « ontologisation du cercle herméneutique » opérée par Heidegger dans *Être et temps* (1927) et reprise par Gadamer dans *Vérité et méthode* (1960), c'est-à-dire la promotion de cette ancienne règle méthodologique au statut de structure fondamentale de l'existence humaine¹⁰⁹. *L'animale rationale* est un être qui vit toujours-déjà au sein d'une compréhension préalable de son être et qui réfléchit sa situation en explicitant sa prise implicite sur le monde ainsi que ses possibilités d'être : « *Il y a d'abord compréhension, puis son interprétation, où la compréhension en vient à se comprendre elle-même, à se saisir de ses anticipations* »¹¹⁰. À la fois « projet » (*Entwurf*) et « être-jeté » (*Geworfenheit*), la compréhension n'est plus alors conçue comme un mode spécifique de la connaissance humaine (aux côtés de l'explication ou de l'intuition), mais bien en tant que détermination essentielle de notre ouverture au monde, « forme d'accomplissement originaire du *Dasein* »¹¹¹.

105. Cf. Hubert L. Dreyfus, « Taylor's (Anti-) Epistemology », 2004, p. 63-79.

106. *Ibid.*, p. 46.

107. Charles Taylor (1992), « Heidegger, Language, and Ecology », 1995, p. 116.

108. Maurice Merleau-Ponty, 1945, p. 100.

109. Cf. Martin Heidegger (1927), trad. 1986, § 31-32.

110. Jean Grondin, 2003, p. 38.

111. Gadamer, Hans-Georg (1960), trad. 1996, p. 280.

Comme le souligne Jean Grondin, cette thèse herméneutique ne suppose aucunement que l'on renonce à la conception classique de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, car l'interprétation doit au contraire, en tant que « processus de révision constante », toujours « [...] se garantir contre l'arbitraire des idées reçues et diriger son regard sur les choses mêmes¹¹² ». Nous sommes donc bien loin ici des *herméneutiques antiréalistes* qui rejettent la distinction entre l'ordre de nos interprétations et celui de la réalité (J. Derrida, M. Foucault, R. Rorty, G. Vattimo, etc.), ratifiant et radicalisant ainsi une certaine vulgate nietzschéenne et constructiviste : « [...] l'être se réduit aux interprétations que l'on en donne¹¹³ ». À l'inverse, affirmer le caractère « ontologique » du cercle herméneutique signifie qu'un contact direct avec le réel, voire une « fusion¹¹⁴ » de la pensée et de l'être, s'accomplit dans la relation inexorablement circulaire entre compréhension et interprétation. Gadamer critiquera ainsi le fondationnalisme post-cartésien et son « préjugé contre les préjugés » en soutenant que notre historicité constitue une « condition positive » de l'être-au-monde et non « [...] une détermination limite de la raison et de sa prétention à saisir la vérité¹¹⁵ ». Autrement dit, la compréhension humaine peut accéder aux choses mêmes non pas *en dépit*, mais bien *en vertu* de son appartenance linguistique et historique à la tradition : « *Human knowing always depend on language and history, on a context of commitments and practices to show the thing itself in a certain way*¹¹⁶. »

La position de Taylor, telle que nous l'avons brièvement exposée dans ces pages, explore cette thèse audacieuse selon laquelle le cercle de la compréhension ouvre sur l'être des choses et propose en ce sens plusieurs pistes fécondes afin d'en préciser les enjeux. Premièrement, son modèle « *ad hominem* » vise à suggérer comment le progrès rationnel (ou la vérité) demeure concevable en ce qui concerne les normes les plus générales/profondes de l'action et de la pensée humaines : la raison disposerait de profondes ressources herméneutiques par-delà la sphère limitée et relative de la raison apodictique. Deuxièmement, sa discussion de la raison « immergée » rappelle que le cercle de la compréhension doit admettre une donation ori-

112. Jean Grondin, 2006, p. 55. En effet, selon Heidegger, la « tâche première, constante et ultime » de l'explicitation consiste « [...] non pas de se laisser pré-donner la pré-acquisition, la prévision et l'anticipation par des "intuitions" ou des concepts populaires, mais, en les élaborant, d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes » (Martin Heidegger (1927), trad. 1986, p. 133).

113. Jean Grondin, « La thèse de l'herméneutique sur l'être », 2006, p. 471.

114. Sur la métaphore de la « fusion » dans le contexte de la réflexion herméneutique, voir Jean Grondin, « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* ? », 2005.

115. Hans-Georg Gadamer, 1996, p. 100.

116. Brice Wachterhauser, « Gadamer's Realism: The "Belongingness" of Word and Reality », 1994, p. 154.

ginaire du monde dans l'expérience perceptive-pratique, soit une *immersion antérieure à toute médiation linguistique*, afin de maintenir ouvert cet « entre-deux » (*Zwischen*) entre l'être et la pensée qui constitue le lieu véritable de toute herméneutique « phénoménologique »¹¹⁷. Troisièmement, ses analyses de la raison « située » mettent en relief la distinction entre les *conditions causales* de l'expérience et ses *conditions d'intelligibilité* (ou arrières-plans), de manière à éviter toute confusion entre les théories naturalistes du sujet connaissant, aussi complexes (holistiques, systémiques, cybernétiques, etc.) soient-elles, et sa perspective herméneutique sur les conditions et exigences de la compréhension. Quatrièmement, Taylor fait valoir contre le réalisme métaphysique traditionnel (ou les théories du *logos* ontique) l'énigme de l'expression — nous manifestons dans nos discours et nos actes un ordre de significations humaines qui ne préexiste pas à son incarnation dans nos vies — et inscrit en retour le tournant ontologique de l'herméneutique au sein de la révolution expressiviste initiée par Herder. Cinquièmement, la nature « passionnée » de la raison signifie que nous éprouvons inéluctablement le monde comme un « ordre moral » (*moral order*) pouvant faire l'objet d'une réflexion et d'un débat rationnels, plutôt que comme le support neutre et désenchanté de nos projections subjectives. Finalement, la notion de raison « substantielle » énonce un certain réalisme herméneutique (ou non problématique) voulant que nous demeurions toujours — c'est-à-dire en-deçà de tout contrôle méthodique de l'expérience vécue — *en prise sur la réalité*, sans pour autant occulter ni la pluralité effective des perspectives et des traditions, ni le caractère essentiellement médiat des significations expressives qui façonnent nos vies.

Cela dit, nous pourrions faire ressortir de façon plus unitaire le projet philosophique de Taylor en soulignant que cette réflexion « méta-critique » sur les apories et illusions de la raison épistémologique vise en définitive à rendre possible un *dialogue herméneutique sur le sens de la vie* (ou autour de nos évaluations fortes). Ainsi, nous devrions tous convenir, selon notre auteur, qu'il existe une pluralité de positions — religieuses, non religieuses, anti-religieuses, humanistes, anti-humanistes, etc. — qui commandent le respect et sollicitent notre intelligence. Or ces positions divergentes ne pouvant être arbitrées par des arguments apodictiques (ou « *knock-down arguments* »), nous sommes appelés à étendre nos horizons de sympathie et de

117. Comme l'explique Gary B. Madison, nous devons d'abord admettre la donation de significations pré-linguistiques afin que puisse apparaître le sens véritable de la thèse de la « linguisticité » (*Sprachlichkeit*), qui consiste en l'affirmation de l'intelligibilité langagière ou de la « dicibilité » de l'être, et non en une forme d'idéalisme linguistique : « [the] *thesis does not deny the meaningfulness of nonlinguistic modes of experience; rather, it affirms that meaningfulness by maintaining that such experience can always in principle be brought to expression (can be interpreted) in language* » (Gary B. Madison, « The Interpretive Turn in Phenomenology: A Philosophical History », 2004, p. 422).

compréhension sur le mode d'un dialogue engagé, critique et ouvert¹¹⁸. Toute l'œuvre de Taylor a pour objectif de préparer et de promouvoir un tel effort de « clarification mutuelle » (*mutual clarification*) des ontologies ou identités morales. C'est dire que l'éthique de l'authenticité, bien comprise, est une éthique du dialogue authentique.

Bibliographie

- Brague, Rémi. *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. Biblio essais, 1999.
- Dreyfus, Hubert L. « Taylor's (Anti-) Epistemology », dans R. Abbey (dir.), *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*, Cambridge University Press, 2004.
- Gadamer, Hans-Georg. 1960. *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Édition intégrale*, Paris, Éditions du Seuil, trad. 1996.
- . *L'Art de comprendre. Écrits II, Herméneutique et champ de l'expérience humaine*. Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1991.
- . *La philosophie herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1996.
- Grondin, Jean. *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1993.
- . « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* ? », *Archives de philosophie*, vol. 3, tome 68, 2005, p. 401-418.
- . « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 4, n° 52, 2006, p. 469-481.
- Heidegger, Martin. 1927. *Être et Temps*, Paris, Éditions Gallimard, trad. 1986.
- Madison, Gary B. « *The Interpretive Turn in Phenomenology: A Philosophical History* », dans Paul Fairfield (dir.), *Working through Postmodernity. Essays in Honor of Gary Brent Madison*, numéro spécial de *Symposium*, vol. 8, Hamilton, 2004, p. 397-467.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Tel, 1945.
- Polanyi, Michael. *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, The University of Chicago Press, 1958.
- Taylor, Charles. *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- . *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, 1985a.
- . *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, 1985b.
- . *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- . *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- . « Foundationalism and the Inner-Outer Distinction », dans Nicholas H. Smith (dir.), *Reading McDowell: On Mind and World*, Londres, Routledge, 2002.
- . « Rorty and Philosophy », dans Charles B. Guignon & David R. Hiley, *Richard Rorty*, New York, Cambridge University Press, 2003.

118. Charles Taylor, « Afterword: Apologia pro Libro suo », 2010, p. 317.

- . « Ethics and Ontology », *The Journal of Philosophy*, vol. 100, n° 6, 2003, p. 305-320.
- . « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », dans Taylor Carman & Mark B. N. Hansen (dir.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, New York, Cambridge University Press, 2005.
- . « Précis de Modern Social Imaginaries », *Philosophiques*, vol. 33, n° 2, 2006, p. 477-483.
- . *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- . « Reason and Its Adventures Since the Enlightenment », Conférence *Faith + Reason: A Dialogue at the Heart of Jesuit Education*, Fordham Center on Religion and Culture, Fordham University, 2009.
- . « Charles Taylor Replies », *New Blackfriars*, vol. 91, issue 1036, 2010, p. 680-698.
- . « Afterword: Apologia pro Libro suo », dans M. Warner, J. Vanantwerpen & C. Calhoun (dir.), *Varieties of Secularisms in a Secular Age*, Harvard University Press, 2010, p. 300-321.
- . *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge et Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011a.
- . « Reason, Faith and Meaning », *Faith and Philosophy*, vol. 28, n° 1, 2011b, p. 5-18.
- . « Recovering the Sacred », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 54, n° 2, 2011c, p. 113-125.
- . « Retrieving Realism », dans *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate*, Joseph K. Schear (dir.), Londres et New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2013.
- Wachterhauser, Brice R. « Gadamer's Realism: The "Belongingness" of Word and Reality », dans Brice R. Wachterhauser (dir.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1994, p. 148-171.
- Will, Frederick L. *Induction and Justification. An Investigation of Cartesian Procedure in the Philosophy of Knowledge*, Londres, Cornell University Press, 1974.

La propriété, un objet politique ?

Caroline Guibet Lafaye

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025725ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025725ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Guibet Lafaye, C. (2014). La propriété, un objet politique ? *Philosophiques*, 41 (1), 105–125. <https://doi.org/10.7202/1025725ar>

Résumé de l'article

Notre rapport à la propriété et à la propriété privée repose aujourd'hui encore sur une interprétation de celle-ci qui a émergé au XVII^e, par référence à un contexte qui était celui de l'état de nature. Bien que ce contexte interprétatif ait évolué persiste la prévalence d'une interprétation individualiste et substantialiste du rapport à ce qui est possédé. Notre ambition sera de mettre au jour d'autres modèles interprétatifs de la propriété qui ne soient pas avant tout attachés à l'individu en tant que tel, dans sa singularité, mais qui se construisent par exemple à partir de l'attribution à l'individu de droits sur les qualités des choses. Dans un premier temps, nous identifierons les éléments (tels le Code civil) et les mécanismes qui ont conduit à construire la sphère familiale comme l'espace légitime au sein duquel se réalisent la négociation des biens et la transmission du patrimoine. Il s'agira, dans un deuxième temps, de concevoir la propriété par référence à une convention plutôt qu'à un état de nature, fût-il familial, et par référence à une finalité sociale plutôt qu'à des finalités individualistes. Enfin, nous envisagerons les reformulations possibles du concept de propriété privée et de propriété sociale à partir d'un contrat social plus juste pour l'ensemble des contractants.

La propriété, un objet politique?

CAROLINE GUIBET LAFAYE*

Centre Maurice Halbwachs
(CNRS — EHESS — ENS)
caroline.guibetlafaye@ens.fr

RÉSUMÉ. — Notre rapport à la propriété et à la propriété privée repose aujourd'hui encore sur une interprétation de celle-ci qui a émergé au XVII^e, par référence à un contexte qui était celui de l'état de nature. Bien que ce contexte interprétatif ait évolué persiste la prévalence d'une interprétation individualiste et substantialiste du rapport à ce qui est possédé. Notre ambition sera de mettre au jour d'autres modèles interprétatifs de la propriété qui ne soient pas avant tout attachés à l'individu en tant que tel, dans sa singularité, mais qui se construisent par exemple à partir de l'attribution à l'individu de droits sur les qualités des choses. Dans un premier temps, nous identifierons les éléments (tels le Code civil) et les mécanismes qui ont conduit à construire la sphère familiale comme l'espace légitime au sein duquel se réalisent la négociation des biens et la transmission du patrimoine. Il s'agira, dans un deuxième temps, de concevoir la propriété par référence à une convention plutôt qu'à un état de nature, fût-il familial, et par référence à une finalité sociale plutôt qu'à des finalités individualistes. Enfin, nous envisagerons les reformulations possibles du concept de propriété privée et de propriété sociale à partir d'un contrat social plus juste pour l'ensemble des contractants.

MOTS-CLÉS: Propriété privée, propriété sociale, contrat social, droits d'accès, non-appropriation.

ABSTRACT. — The contemporary conception of private property is still nowadays based on an interpretation of it that emerged in the seventeenth century, in reference to the state of nature. Although this interpretive context has changed, the prevalence of an individualistic and substantialist interpretation of what is possessed persists. In this paper, we will highlight some interpretative models of property which are not primarily attached to the individual but which are grounded on the entitlement of rights over the qualities of things to the individual. Firstly, we will identify the elements and the mechanisms that led to build the domestic sphere as the legitimate space in which to the goods are negotiated and the property transferred. Then we will propose an interpretation

* Caroline Guibet Lafaye est directrice de recherches au Centre Maurice Halbwachs (CNRS — EHESS — ENS). Agrégée et docteur en philosophie de l'Université de Paris-I Panthéon-Sorbonne, elle consacre ses travaux à l'analyse de l'appréciation des inégalités et de leur légitimation, en contexte redistributif. Elle s'appuie sur un corpus normatif philosophique et économique ainsi que sur ses investigations en sociologie pour cerner les conditions d'acceptabilité de mesures redistributives et de principes d'allocation des biens. Caroline Guibet Lafaye est l'auteur de plusieurs articles et ouvrages dans ces domaines, dont deux livres parus en 2006 aux Presses Universitaires de Laval: *La justice comme composante de la vie bonne* et *Justice sociale et éthique individuelle*, et un en 2012: *Le juste et l'inacceptable. Les sentiments d'injustice contemporains et leurs raisons* (PUPS).

of private property referring to a convention rather than to a state of nature — even a familial one —, *i.e.* referring to social aims rather than to individualistic goals. Thirdly, we will examine the meanings of a concept of private property and social property taking into account the conditions of a fairer social contract for all.

KEY WORDS: Private property, social property, social contract, rights of access, non appropriation.

Introduction

Notre rapport à la propriété et à la propriété privée repose aujourd'hui encore sur une interprétation de celle-ci qui a émergé au xvii^e, par référence à un contexte qui était celui de l'*état de nature*. Le droit de propriété s'est construit en s'adossant à un présupposé naturaliste et à un présupposé biologique conférant une priorité à la sphère familiale comme espace légitime au sein duquel la propriété peut et doit être pensée. Bien que le contexte interprétatif ait évolué persiste la prévalence d'une interprétation individualiste et substantialiste du rapport à ce qui est possédé.

La référence naturelle et théologique — émanant des doctrines jusnaturalistes ou des doctrines de la propriété caractéristiques du xvii^e — a fondé la mythologie « possessive » de l'appropriation *intrinsèquement légitime*. Pourtant, cette mythologie n'épuise pas les formes de légitimation de la propriété privée, en particulier d'ordre politique (ainsi que le suggère Proudhon) ou d'ordre social (comme l'envisage R. Castel). La tendance à naturaliser l'appropriation et la transmission interdit de penser et de conférer une fonction sociale et politique à la propriété. Cependant, le droit peut être utilisé comme un instrument et l'a été par l'État aussi bien dans des sociétés libérales occidentales que dans le contexte russe (Chaigneau, 2008).

Le xix^e siècle et la doctrine juridique française ont promu une définition et une interprétation substantialistes de la propriété comme droit absolu d'une personne sur une chose. Ce cadre a consacré l'absolue légitimité des droits acquis¹. Le Code civil de 1804, en faisant de la propriété le « droit le plus absolu de jouir et de disposer » d'un bien matériel, a promu cette interprétation de la propriété comme seule légitime et valable, comme la forme archétypique de toutes les propriétés réelles et comme modèle de l'ensemble des rapports juridiques d'appropriation. L'interprétation « souverainiste » ou « absolutiste » du droit de propriété tend à occulter la finalité sociale et politique de cet outil.

Une réflexion visant à reconsidérer le système juridique de la propriété privée embrassera nécessairement les sphères du politique, de l'économique puisque le contexte socioéconomique n'est plus celui de l'état de nature, ni celui du xvii^e ou de la France révolutionnaire, fondé sur la production agri-

1. Alors même que la pérennité du droit de posséder est un acquis récent, la pratique de la propriété foncière individuelle étant d'abord née comme un droit saisonnier à la fin du Moyen Âge (Comby, 2002).

cole, mais également la sphère du social à travers la prise en considération de l'incidence des systèmes de normes sur l'action en société, et enfin, la sphère juridique dans la mesure où il n'existe pas *un* concept de propriété, mais *des* modes de conceptualisation possibles de celle-ci qui correspondent chacun à des configurations juridiques possibles (Xifaras, 2004, p. 20). Il s'agira ainsi d'identifier un statut pour les droits de propriété qui ne soit pas tributaire d'une appréhension substantialiste du rapport de l'individu à l'objet. La propriété pourrait alors être appréhendée non plus comme exemplaire d'un droit subjectif, attaché strictement à l'individu, mais comme un droit médiatisé par le collectif et le corps social, c'est-à-dire comme un rapport de l'individu à l'objet non pas immédiat — comme la fiction de l'appropriation originaire le veut (Guibet Lafaye, 2014) — mais médiat ou dérivé de l'inscription individuelle dans le corps social.

Notre ambition sera donc de mettre au jour d'autres modèles interprétatifs de la propriété qui ne soient pas avant tout attachés à l'individu en tant que tel, dans sa singularité, mais qui se construisent par exemple à partir de l'attribution à l'individu de droits sur les qualités des choses. Ce faisant, une justification de la propriété autre que relative au travail, à la prise de possession ou à la possession naturalisées, et transmise dans le cadre familial, pourra émerger.

Dans un premier temps, nous identifierons les éléments (tels le Code civil) et les mécanismes qui ont conduit à construire la sphère familiale comme l'espace légitime au sein duquel se réalisent la négociation des biens et la transmission du patrimoine, le premier de ces éléments consistant dans un processus de biologisation de la sphère familiale et du rapport à l'objet détenu. Il s'agira, dans un deuxième temps, de concevoir la propriété par référence à une convention plutôt qu'à un état de nature, fût-il familial, et par référence à une finalité sociale plutôt qu'à des finalités individualistes. Cette reconceptualisation du sens de la propriété privée actualisera l'idée proudhonienne selon laquelle la propriété est une fonction plutôt qu'un droit, et que cette fonction est politique (et sociale) plutôt qu'elle ne s'épuise dans une finalité simplement individuelle. Enfin, nous envisagerons les reformulations possibles du concept de propriété privée et de propriété sociale à partir d'un contrat social plus juste pour l'ensemble des contractants.

1. Naturaliser le rapport à l'objet possédé

1.1 La naturalisation philosophique du rapport à la propriété

L'histoire de la philosophie et la constitution du droit français depuis la Révolution française ont institué des passages, donnés pour immédiats, du registre de la nécessité biologique à l'opportunité politique et sociale, et de celle-ci à la règle juridique. S'est ainsi construite une naturalisation du rapport à la propriété consistant non seulement à faire de la nature, c.-à-d. de l'état de nature, le cadre approprié pour la penser, mais aussi à poser un lien

naturalisé entre l'individu et l'objet possédé ou approprié. Cette disposition est à l'œuvre à des moments de l'histoire de la philosophie aussi différents que l'Antiquité, le xvii^e siècle et le xx^e siècle.

La naturalisation se décrit dans les termes d'une incorporation du bien au corps propre, voire d'une assimilation du premier à ce dernier. Cette naturalisation traverse la qualification des rapports entre les membres du foyer (voir Fine et Martial, 2010) et porte enfin sur le rapport de ses membres aux possessions des autres membres. La métaphore naturaliste consiste, en premier lieu, à incorporer l'objet au corps propre de l'individu. Les philosophies lockéenne et hégélienne en sont exemplaires (Hegel, 1820, § 47, p. 136): « La personne n'est effective comme et en tant que personne que dans l'objectivation d'elle-même et de sa volonté, et donc en tant que propriétaire » (Hegel, 1820, § 62, Remarque, p. 149). S'approprier quelque chose, c'est le faire sien. Ce rapport d'appropriation et l'interprétation de relation à l'objet sur le modèle du rapport du soi au corps propre s'accomplissent avec le libéralisme qui décrit les agents comme pleinement propriétaires d'eux-mêmes (voir Vallentyne, 1999) et fonde la propriété des objets extérieurs sur la possession de soi². Les agents sont envisagés comme propriétaires d'eux-mêmes selon des modalités qui sont identiques à celles qui scellent leur propriété sur des objets inanimés. L'opération de naturalisation du rapport à l'objet est doublée, dans la philosophie classique, d'une naturalisation du rapport des enfants aux biens de leurs parents (voir Locke, 1690, § 182).

Cette logique naturalisante consiste, dans un deuxième temps, à appréhender l'ensemble constitué par les individus et leurs biens comme un tout organique. Cette métaphorisation est réalisée par Aristote (*Politique*, I, 4, 1253 b 23) prenant ses distances d'avec la philosophie platonicienne. Parce que la famille, au sens large c'est-à-dire biens compris, est pensée comme un corps organique, la transmission des biens des ascendants aux descendants se voit légitimée. Sur ces bases, une analogie s'esquisse entre la transmission de la propriété privée et la filiation biologique dont la finalité consiste à assurer la persistance des biens au sein de l'entité familiale.

Cette extension d'une interprétation du lien entre parents et enfants, en termes de filiation naturelle fondée sur le biologique, au transfert de biens meubles et aliénables, c.-à-d. sans lien avec le corps propre, est présente chez Aristote et se retrouve dans les textes de Grotius puis de Locke (1690, § 182) (voir Guibet Lafaye, 2014). Cette opération comporte plusieurs étapes. Elle suppose, en premier lieu, d'instaurer une prééminence du biologique comme référence unique d'interprétation du lien familial, alors même que ce modèle interprétatif non seulement n'est pas le seul mais n'a pas toujours constitué

2. Pour une critique de cette liaison dans le libéralisme de gauche, voir Spitz (2006, p. 24-25), et pour une critique de la notion de propriété de soi à partir du « paradoxe de la propriété de soi universelle », voir Steiner (1994, p. 244).

une référence exclusive au cours de l'histoire de l'humanité³. La famille peut être envisagée de façon contractualiste (voir Locke, 1690, § 78) et à partir d'un référentiel juridique plutôt que naturaliste, ou encore selon des modèles associatifs, égalitaristes, non patriarcaux⁴ ou à partir de sentiments moraux. Ces derniers peuvent en être constitutifs (voir Hume, 1739), de sorte que « ce qu'on appelle l'affection naturelle [apparaît alors] davantage comme l'effet du lien moral que du supposé lien physique entre le parent et l'enfant » (Smith, 1790, p. 310-311).

L'interprétation exclusivement biologique de la famille que l'on trouve chez Aristote se voit associée à une interprétation élargie de la famille aux biens extérieurs, lesquels finissent, par un effet de glissement, par être conçus comme une *partie* de celle-ci. Ainsi, « la propriété est *partie* de la famille et l'art d'acquérir une partie de l'économie domestique » (*Politique*, I, 4, 1253 b 23). L'emploi de la notion de « partie » dans le vocabulaire aristotélicien — et la charge symbolique associée à l'idée que les biens font « partie » de la famille, dans tous les discours ultérieurs — doit s'apprécier à la lumière de la connotation biologique et organique qui lui est inhérente. Former une « partie de » quelque chose est bien plus qu'en être un « élément » (voir Aristote, *De Anima*) : la notion de partie a un sens biologique et organique, là où l'élément est un *item* discret d'un ensemble voire, dans le vocabulaire aristotélicien, un élément premier relevant plutôt du champ de la matière et de l'inorganique (*Parties des animaux*, 646 a 16). La partie a un lien organique et fonctionnel au tout que n'a pas un élément dans un ensemble⁵. Plus explicitement encore, le *Politique* identifie partie et propriété : « Le terme *propriété* s'emploie de la même façon que le terme *partie* : la partie n'est pas seulement partie d'une autre chose, mais encore elle appartient entièrement à une autre chose ; et il en est aussi de même pour la propriété » (*Politique*, I, 4, 1254 a 8-13).

L'interprétation des biens extérieurs comme une « partie » de la famille contribue à incorporer — voire à biologiser — ces objets inanimés au sein de ce qui est pensé comme le corps familial⁶. L'incorporation des biens au « tout » familial, appréhendé de façon biologique, permet que la transmission des biens soit conçue sur le modèle de la filiation⁷. Le rapport au bien

3. Comme la constitution de la famille romaine le montre.

4. La justification de la transmission des biens et la naturalisation du rapport de la famille aux biens sont indissociables de conceptions spécifiques de la famille, notamment centrée sur la prééminence de la figure paternelle (voir par exemple Locke, 1690, § 65).

5. Ce qui est partie est traversé par la finalité de ce dont il est partie à la différence de ce qui est élément (voir Aristote, *Métaphysique*, Z, II, 1036 b 30).

6. Voir Aristote, *Les parties des animaux*, 641 a 15-35 ; I, 5, 645 b 19 ; II, 646 b.

7. Cette dynamique conceptuelle se retrouve aujourd'hui dans le droit à l'environnement, qui envisage le transfert du patrimoine (environnemental) sur le modèle de la filiation biologique. L'environnement serait un patrimoine dont on hérite et que l'on transmet aux générations futures.

est assimilé à un lien filial biologique, notamment dans ce moment clef qu'est le décès du possédant. Pourtant, le lien de l'individu à sa filiation est sans commune mesure avec le rapport de celui-là à sa possession matérielle, d'une part, et sans commune mesure avec le rapport de sa descendance à sa possession matérielle, dont celle-là est éloignée d'un degré supplémentaire, d'autre part. La métaphore naturalisante n'a pas simplement une fonction descriptive mais aussi normative puisque ses implications sont exploitées comme si elle constituait un paradigme réel ou réaliste. L'interprétation biologisante de la famille constitue le pivot de la légitimation du maintien des biens au sein de cette unité. Or cette fonction ne pourrait aussi immédiatement être assumée par une conception des liens familiaux sur un modèle contractualiste.

1.2 *La naturalisation juridique du rapport à la propriété*

Un processus de naturalisation analogue opère dans le domaine juridique. Il a conduit à une réduction des modalités interprétatives de la notion de propriété. La constitution du droit français après la Révolution a été le lieu de passage du registre de la nécessité biologique à la règle juridique. Le processus est donc à la fois historique et juridique. Pour une part, la Révolution a été à l'origine d'une réforme de l'ancien droit civil français au cours de laquelle les limites de l'autorité paternelle, le droit de faire ou non un testament, la possibilité d'avantager ou non l'un des héritiers ont été l'objet d'âpres discussions (voir Goy, 1988, p. 47). Pour une autre part, l'histoire de la constitution du droit de propriété depuis la Révolution permet de saisir les processus par lesquels la famille a été investie d'un rôle cardinal dans le devenir des biens individuels, du patrimoine, quand bien même une partie du territoire français répondait déjà, avant la réforme de l'ancien droit civil, au modèle familial-successoral.

Du point de vue de l'histoire du droit, la doctrine juridique s'est constituée, au cours du XIX^e siècle, en faisant d'une forme contingente de propriété, en l'occurrence la propriété *privée*, un droit éternel et sacré, dont la législation actuelle hérite et qui est devenue, pour le sens commun, l'archétype de toutes les formes concrètes d'appropriation (voir Xifaras, 2004, p. 13). Dans l'ancien droit français, la notion de « droit de propriété » n'existe pas, alors même que les techniques du droit des biens sont déjà très élaborées (voir Comby, 1989). Ainsi la doctrine juridique, après la Révolution française, a œuvré à l'identification — réductrice — de l'essence du droit à l'une des configurations juridiques prises par la propriété.

Cette réduction du concept de propriété contribue corrélativement à une identification de l'être et de l'avoir personnel, dont l'un des vecteurs est le traitement reçu par la propriété patrimoniale dans la doctrine juridique. Le modèle théorique de l'appartenance patrimoniale — qui constitue un schéma matriciel de conceptualisation de la propriété, dans le droit français — instaure un rapport d'identité originaire du propriétaire et de son patri-

moine. Le patrimoine est à la fois le *propre* et la *propriété* du possédant (voir Xifaras, 2004, p. 483), actualisant juridiquement l'opération qui, dans l'histoire de la pensée philosophique, appert déjà au xvii^e siècle. Une tendance analogue émerge dans l'histoire de cette dernière et dans la constitution de la doctrine juridique : l'ensemble des biens de l'individu est appréhendé comme étant tellement sien qu'il en vient à entrer dans la définition de son être propre. L'histoire de la philosophie et la doctrine juridique sont donc le lieu d'expression et de constitution d'une anthropologie caractérisée, celle de l'individualisme possessif.

Cette identification du propre et de la propriété résulte, dans la sphère du droit, d'un « détournement » de la langue puisque l'expression « patrimoine », associée à une personne, est synonyme d'« hérédité » ou encore d'« héritage », dans la langue du droit civil moderne (Xifaras, 2004, p. 483). Ces usages linguistiques expliqueraient la tendance, très prégnante dans la pensée commune, à envisager l'héritage, la transmission des biens sur le modèle biologique du lien filial. Dans la langue du droit germanique, les héritages désignent les biens qui ne sont pas des biens *propres* mais des biens familiaux dont la destination est d'être transmise de génération en génération et qui, pour cette raison, sont frappés d'indisponibilité. La théorie moderne du patrimoine a donc contribué à faire basculer les héritages dans la sphère des propres. Se trouve ainsi cristallisé, dans la doctrine juridique, un mouvement d'extension et d'appropriation des biens qui a son origine philosophique chez Aristote et qui se trouve notamment relayé par Locke. L'extension de la sphère des biens propres aux biens familiaux scelle l'unification de l'être et de l'avoir personnel, puisque c'est désormais dans les termes de la propriété, en tant que rapport originaire d'appartenance, que se constitue le propre de chacun (voir Xifaras, 2004, p. 483), comme l'histoire de la philosophie avec Locke permettait de l'anticiper au xvii^e siècle.

2. La convention sociale, origine renouvelée de la propriété privée

L'histoire de la philosophie et la constitution moderne de la doctrine juridique referment la possibilité de penser la propriété sur d'autres fondements que ceux de l'individualisme, c'est-à-dire par référence non pas à l'individu mais au fait que la propriété n'émerge et ne se trouve garantie que dans et par un contexte social⁸. Offrir un espace à d'autres modalités interprétatives de la propriété privée suppose de sortir du cadre théorique dont elle a émergé, en l'occurrence d'un état de nature fictif, pour la saisir à partir d'un état social, civil et juridique qui garantirait ce droit, selon des modalités renouvelées. Dans cette perspective, le rapport de l'individu à ce qui est désigné comme son bien se voit médiatisé par la sphère sociale plutôt que pensé comme un rapport immédiat de l'individu à l'objet possédé. Dans la

8. Thèse que le libéralisme classique comme celui de Nozick (1974) tendrait à contester.

mesure où ce qui appartient à chacun ne le demeure que pour autant qu'existent une interaction sociale et une complémentarité des fonctions (voir Rawls, 1971 et Castel, 1995, p. 447-449), il est pertinent de penser que la source légitimant la propriété privée est d'ordre social plutôt que d'ordre individuel ou familial. En d'autres termes, le modèle lockéen de justification de la propriété privée, fondé sur un rapport exclusivement individualisé à l'objet, est sans pertinence dans un monde où prévaut une organisation économique assise sur la complémentarité des fonctions et sur une régulation politique des rapports de production des richesses.

2.1 *Contractualiser la propriété privée*

Bien qu'ayant été historiquement écarté de la conceptualisation de la propriété privée, le contractualisme constitue un fondement légitime des rapports de propriété et un fondement d'autant plus légitime qu'il engage des représentations de l'ordre social dont la finalité ne s'épuise pas dans la préservation de l'appropriation privative. Cette perspective implique de s'écarter des sentiers « naturalisants » ouverts par Aristote et Locke pour privilégier des approches soit contractualistes (avec Rousseau et Smith) soit conventionnalistes, esquissées par Pufendorf et Hume par exemple.

L'accord sur les droits de propriété et l'appropriation a été et peut être appréhendé comme objet d'une convention, en elle-même fondatrice de l'ordre social (voir Rousseau, 1754, p. 184). Le contrat social — plutôt que l'appropriation privative — est alors fondateur de la propriété, c'est-à-dire à la fois de la propriété privée et du bien public dont chacun est le dépositaire (Rousseau, 1762, p. 365). Le consentement de tous, qui est aussi le consentement de chacun, intervient alors comme un moment fondateur du processus d'appropriation privative (voir Mill, 1848, p. 97; Grunebaum, 1987⁹).

Plus près de nous, la justification libérale et économique de la propriété privée repose sur la notion de consentement individuel. Lorsque la propriété est appréhendée comme un mécanisme permettant la cession volontaire de certaines prérogatives au profit d'autres prérogatives, dans le cadre d'échanges, elle se voit adossée au consentement individuel. Or le consentement individuel institué, en régime libéral, comme fondement légitime des droits individuels de propriété ouvre de nouvelles perspectives sur la propriété privée. L'impératif de respect du consentement individuel appelle une réponse contractualiste en matière de propriété privée.

9. Ainsi, certains courants du libéralisme de gauche considèrent que les ressources naturelles sont la propriété conjointe des membres de la société. Un processus spécifié de décision collective (à la majorité ou à l'unanimité) est requis pour autoriser leur utilisation voire leur appropriation (cf. Vallentyne, 1999, p. 863).

2.2 Fonder la propriété sur un accord social

Néanmoins aborder la propriété privée en privilégiant le conventionnalisme plutôt qu'une approche naturaliste signifie que des logiques de légitimation distinctes seront assumées. Alors que la référence au travail ou à la jouissance individuelle de ses fruits sont prégnantes dans le second cas, la première approche privilégiera l'utilité sociale et collective, dans un cadre de complémentarité des activités. Cette approche permet également que la propriété privée soit investie de finalités qui ne se réduisent pas à des fins strictement individualisées (c.-à-d. relatives à la subsistance et à la reproduction individuelle ou familiale).

Au-delà de la question des finalités de l'appropriation privative, la propriété interroge en creux les finalités poursuivies dans et par l'union sociale. Deux logiques antagonistes s'esquissent : d'une part, celle admettant que *le fait* de l'appropriation puisse et doive fonder le droit de propriété et, d'autre part, celle instituant le lien civil et social ainsi que les finalités légitimes de l'ordre social comme sources et origines légitimes de la propriété privée. Cet antagonisme s'illustre, dans l'histoire de la pensée, dans l'opposition entre Locke et Rousseau notamment. La perspective contractualiste et la distance prise à l'égard d'une logique lockéenne fondant le droit sur le fait (voir Guibet Lafaye, 2014) conduit à envisager la question du « droit de propriété » à partir d'une perspective positive, sociale. S'inspirant de cette perspective, Proudhon et Rawls déterminent la substance du concept de propriété privée à partir des finalités de l'ordre social et conformément à un souci de justice.

Cette approche implique de ne pas considérer un système *préalable* de droits — en l'occurrence, de droits naturels — constituant des références normatives originaires et faisant autorité, comme dans la philosophie de Locke ou de Robert Nozick. Elle ne postule rien au sujet de la légitimité des configurations « originelles » concevables en l'absence d'État (Picavet, 2011, p. 77), lesquelles sont aujourd'hui d'autant plus problématiques qu'elles reposaient, dans l'histoire de la pensée philosophique, sur des fondements naturalistes et théologiques. La logique des droits et, en particulier, des droits de propriété se décrirait alors comme une logique du consentement, dont les formes et les modalités sont plus complexes et plus abstraites que celles suggérées par Rousseau (1762) ou par le libéralisme de gauche (voir Grunebaum, 1987; Vallentyne, 1999). En effet, elle ne signifie pas que des droits protégés par l'organisation civile se substituent à des droits *antérieurs*, tenus pour des références ultimes et résultant d'un processus intrinsèquement légitimant (fondé sur le droit à la survie ou sur le travail (voir Locke, 1790 ou Otsuka, 2003¹⁰), mais que cette organisation et le consentement qui y est attaché sont à l'origine du droit et des normes de référence. La

10. Otsuka défend un droit de chacun à la totalité du revenu qu'il peut gagner par l'usage de son corps ou de son esprit (voir Otsuka, 2003, p. 15).

réponse à la question de la légitimité ne se trouve alors pas du côté de droits subjectifs « naturels » mais émane des processus par lesquels des systèmes de normes émergent et apportent des garanties aux sujets consentants.

2.3 *Finalités du lien social et de l'ordre civil*

Les interprétations de la propriété, proposées au cours de l'histoire de la philosophie, engagent chacune une représentation du lien social, une conception spécifique des fondements et des finalités poursuivies par l'union sociale. Les finalités de l'ordre social, qui ont émergé dans un contexte où la propriété privée a été conceptualisée à partir de l'état de nature, sont-elles pertinentes dans le contexte socioéconomique contemporain et dans un modèle théorique où les droits de propriété émaneraient d'un accord social? Ces finalités peuvent-elles encore coïncider avec la préservation de la propriété comme le suggèrent les modèles lockéen et rousseauiste plutôt qu'avec le bien-vivre ensemble ou la réalisation d'une société plus juste?

Concevoir que la fonction de la société consiste à préserver la propriété privée est une appréhension éminemment individualiste du lien social, dans la mesure où la propriété privée se constitue à partir de l'exclusion de l'autre. Le droit moderne de propriété a longtemps stipulé, à travers le Code civil de 1804, que le propriétaire a la jouissance exclusive de ses biens, c'est-à-dire la faculté d'en exclure autrui à tout moment. Les conceptualisations de la propriété, dans l'histoire de la philosophie et de la pensée économique, ont conduit à des interprétations de la finalité du lien social cristallisées autour de la garantie de la propriété privée (voir Rousseau, 1755, p. 241), de l'instauration de la paix et de la volonté de faire taire les disputes suscitées par la propriété privée (voir Pufendorf, 1672; Smith, 1763) mais aussi de l'intérêt général (Pufendorf, 1672; Hume, 1739).

Lorsque l'ordre social n'est pas pensé comme une réponse à des objectifs individuels mais qu'il est investi de finalités propres, telles l'intérêt général ou la coopération sociale, la préservation de la cohésion sociale voire l'instauration de rapports justes entre ses membres, la propriété individuelle trouve une autre place et peut être régulée par d'autres normes. Dans une interaction sociale appréhendée comme une coopération (Hume) ou comme une complémentarité d'activités (Rawls) — susceptible d'être, idéalement, à l'avantage de tous (Pufendorf, 1672; Mill, 1848) — les bénéfices individuellement retirés de cette coopération peuvent constituer une raison (y compris, individuelle) pour en accepter les coûts (voir Hume, 1739). Une exigence de justice peut aussi constituer une raison de limiter l'appropriation privative (voir Rawls, 1971, p. 104 et p. 318). Dans cette perspective, le droit de propriété se voit pensé non pas comme « droit de » mais en tant qu'obligation, c'est-à-dire comme « devoir de » (Chaigneau, 2008). Cette réinterprétation des droits se justifie de l'élément *conventionnel* inhérent aux droits individuels, en particulier aux droits de propriété. Le droit intervient alors comme une institution fondatrice de l'ordre social et

constitue un levier du développement et de la réforme sociale. La conceptualisation du droit, comme nous le verrons ultérieurement, révèle ainsi son pouvoir normatif et ne se réduit pas à consacrer un état de fait (voir Locke, 1790 ; Guibet Lafaye, 2014).

Une approche interactionniste de la propriété, privilégiant les propriétés *souhaitables* de l'action humaine et des mécanismes de la vie commune plutôt que des relations supposées immanentes à la nature ou aux êtres (voir Picavet, 2011, p. 79) s'avère alors plus appropriée pour saisir des finalités de l'interaction sociale qui ne soient pas exclusivement individualistes. Cette perspective ne s'enracine pas dans la prise en considération d'un lien direct entre le contrôle de soi — voire entre la propriété de soi — et le monde environnant, d'une part, et la justification des normes et des institutions, d'autre part. Cela étant, l'autonomie individuelle ne constitue pas l'élément décisif ou cardinal de la conceptualisation des droits de propriété. Ce sont les raisons qui se font équilibre à propos de l'interaction sociale, et les conséquences collectives des décisions individuelles qui ont un rôle de pierre de touche. Or cette approche est déjà sous-jacente à la formulation contemporaine de l'appartenance patrimoniale par exemple (voir Rochfeld, 2009). La détermination juridique de cette dernière est motivée par la finalité conférée à ces biens. La propriété patrimoniale se présente comme un ensemble de droits de jouissance et d'administration qui ne sont ni des « droits à » ni des « droits de » mais des « droits pour », conditionnés par la finalité constitutive de ce patrimoine (voir Xifaras, 2004, p. 481).

L'analyse interactionniste des droits de propriété permet également d'identifier, au fondement de l'allocation de ces droits, des finalités relevant de l'utilité sociale ou du bien-être. Mettant en œuvre des critères impersonnels, cette approche se distingue des analyses fondées sur la légitimité *intrinsèque* de l'appropriation. Ce point de vue impersonnel peut s'incarner dans le critère d'efficacité ou optimum de Pareto¹¹ (voir Picavet, 2011, p. 79 *et seq.*). L'approche en termes d'efficacité suggère qu'il n'est pas essentiel que le propriétaire ait un titre spécifique à faire valoir pour justifier sa possession des biens. Assumer un point de vue impersonnel permet de mettre à distance les éventuelles relations spéciales entre les êtres (de type familial par exemple), ou entre les êtres et les choses (comme dans le rapport du propriétaire à l'objet approprié). Lorsque l'efficacité est convoquée, les règles de l'interaction peuvent être aménagées en vue d'améliorer le sort de certains sans léser personne¹². Cette approche — en particulier la prise en considéra-

11. Le « principe de Pareto » considère que l'on se trouve à un optimum si l'amélioration de la situation d'un participant suppose la dégradation de la situation d'un autre. Si tel n'est pas le cas, l'amélioration de la position de l'un sans changement dans la position des autres est une « amélioration ».

12. Cette perspective trouve un écho dans l'« économie des droits de propriété » et chez des auteurs comme Coase (1960) ou Demsetz (1967) qui reconnaissent que la définition sociale des droits, et en particulier des droits de propriété, peut évoluer en réponse à des problèmes d'efficacité.

tion des effets d'externalité de l'attribution individuelle de certains droits d'agir — permet une égale prise en compte des intérêts. Elle s'écarte ainsi de la position consistant à privilégier, de façon unilatérale, un point de vue (celui du propriétaire) au détriment des autres et tendant à fonder les droits de propriété sur la nature des êtres et des choses.

3. De la propriété souveraine à la non-appropriation

3.1 *Liberté individuelle et propriété privée*

La conception absolutiste de la propriété, élaborée à partir du modèle de la propriété personnelle des *capitalia* (des biens familiaux) a eu un rôle axial dans l'interprétation de la propriété et, en particulier, de la propriété foncière. Juridiquement, la conception souveraine de la propriété s'est trouvée largement consolidée dans l'article 544 du Code civil. Cette matrice juridique « souverainiste » s'est imposée comme le modèle d'interprétation de toutes les formes d'appropriation. La cristallisation juridique et politique qui s'est opérée autour du modèle souverain de la propriété a empêché les critiques de la propriété de remettre en question sa définition dogmatique. Bien que la propriété ait été abordée comme la grande question sociale du XIX^e siècle, sa *nature* n'a jamais été remise en cause, et la propriété n'a jamais été hissée au rang de question politique. La remise en question du modèle propriétaire souverain peut être conduite à partir de l'analyse des interprétations alternatives du modèle propriétaire, c.-à-d. ne s'ancrant pas dans le rapport souverain et exclusif d'un sujet à un objet, qu'elles soient d'ores et déjà opérantes dans le Code civil ou non.

D'un point de vue juridique, une remise en question de la forme prise par les droits existants n'est justifiée que si les règles de droit ne sont pas conformes aux principes de légitimité qui leur sont applicables (Xifaras, 2004, p. 485). Ainsi, la conception souveraine de la propriété place en son cœur le principe d'égalité des propriétaires. Or cette égalité pourrait signifier une égalité dans l'accès à la propriété dans la mesure où l'existence de non-propriétaires constitue une injustice. Répondre à cette injustice demanderait d'envisager une juste répartition des propriétés entre les propriétaires et les conditions de l'exercice effectif — plutôt que simplement formel — du droit de propriété.

Les principes et idéaux de justice (c.-à-d. la juste répartition des propriétés, le principe de proportion entre la rémunération du producteur et le service rendu — voir Xifaras, 2004, p. 487 et *sqq.*) qui s'affirment à l'horizon des conceptions existantes du droit de propriété appellent et requièrent des institutions politiques chargées d'énoncer, d'appliquer et de contrôler les valeurs de justice engagées. La réinterprétation des fondements normatifs et des modalités du droit de propriété participe donc de sa constitution comme objet politique. Le choix de s'inscrire dans telle ou telle conception de la propriété engage la nature du régime politique, puisqu'il requiert des configurations politiques et institutionnelles appropriées pour réaliser les idéaux

de justice légale de la propriété. Le droit intervient alors comme un outil de promotion d'idéaux de justice négligés ou occultés par les conceptions contemporaines du droit de propriété.

Une reconceptualisation des droits de propriété s'écarterait du modèle substantialiste peut ouvrir sur une conception de la liberté dont l'exercice ne présupposerait pas l'appropriation des choses. L'individualisation et les rapports interindividuels ne seraient alors pas envisagés comme médiatisés par les choses, à la différence de ce que suggère l'approche hégélienne (Hegel, 1820). L'évolution des formes juridiques contemporaines du droit de propriété peut s'appuyer sur l'existence de supports de valeur remplaçables, vecteurs ou garants de liberté individuelle, de sécurité, d'équité et de justice. Les finalités associées à la reconceptualisation des droits de propriété s'expriment de façon négative et positive. Négatives, pour autant qu'ils auraient fonction de protection (relative par exemple à la maladie, à l'accident, à la vieillesse improductive, à la désaffiliation), et positives, pour autant qu'ils seraient susceptibles d'offrir la possibilité d'agir, de s'instruire, de consommer, d'investir, de prendre des loisirs.

Ainsi, d'autres modalités interprétatives de la propriété et de la propriété privée sont à même, comme nous le verrons, de promouvoir l'exigence de liberté propre à la modernité et d'accomplissement de la personnalité morale moderne. Elles impliquent d'interroger non pas seulement les termes à partir desquels penser la liberté individuelle mais également le prisme à partir duquel est saisi le rapport de l'individu aux choses et à ses semblables. Cette prise de distance à l'égard du rôle joué par la propriété privée eu égard à la liberté individuelle suppose, en premier lieu, de porter un autre regard sur la liberté, c'est-à-dire de ne pas la réduire à un pouvoir absolu de disposer des objets, au « droit le plus absolu de jouir et de disposer » d'un bien matériel (Code civil de 1804), mais de l'envisager comme une forme d'accomplissement dont la réalisation ne passe pas principalement ni fondamentalement par un rapport caractérisé à l'objet. Cet accomplissement a en effet partie liée avec ce que l'individu peut faire (et peut faire de soi) dans son cadre d'existence donné. Or les conditions de cet accomplissement ne dépendent pas exclusivement de la possession d'objets. La propriété privée et l'assimilation entre propriété privée et liberté personnelle n'incarnent qu'un modèle *social* parmi d'autres de l'indépendance individuelle.

Plus que la possession individuelle et la défense d'un droit absolu de propriété compte l'existence de conditions permettant à chacun de mener un « projet rationnel de vie » (Rawls, 1971, p. 123)¹³. Ces conditions sont celles

13. Davantage que la propriété, notamment foncière, ce qui est absolument requis c'est le droit d'usage, le droit de jouissance. La détermination du rapport de l'individu à la chose possédée à partir de la propriété de soi et de son corps, dans le libéralisme de gauche, échoue également à assurer une liberté réelle, comme ses partisans eux-mêmes le reconnaissent : « la pleine propriété de soi ne garantit pas que les agents aient la moindre liberté effective » (Vallentyne, 1999, p. 862).

que certaines institutions publiques ont voulu offrir, de façon inconditionnelle, à l'ensemble des membres de la communauté, à travers la propriété sociale, c.-à-d. avec la garantie de formes de sécurité et d'assurance contre les risques de l'existence (voir Castel, 1995; Swaan, 1988, p. 153 *sq.*). Néanmoins, d'autres modèles sociaux et juridiques sont à même de répondre à ces exigences.

3.2 *Repenser Les droits de propriété*

Plusieurs modèles ou types de conceptualisations non substantialistes du rapport à la chose (éventuellement appropriée) et à la ressource permettent de donner corps à ces attentes. Ces propositions privilégient soit une réinterprétation de la nature même du droit de propriété, soit un élargissement du cercle de ses titulaires.

3.2.1 Les droits de propriété, entre faculté et accès

a) Désubstantialiser le droit de propriété

Cette première perspective vise à s'extraire du modèle de l'appropriation et de l'« incorporation de la propriété dans son objet » (Vanuxem, 2010, p. 127), inhérente à l'interprétation de la conception « souveraine » de la propriété. Cette désubstantialisation du droit de propriété implique une mise à distance de la liaison substantialisée du rapport entre objet et propriété pour consolider le lien entre le droit (subjectif) de propriété et le sujet de droit. Les droits de propriété s'affirment alors comme des droits attachés à la personne plutôt qu'à la chose. Ils sont appréhendés comme une faculté (voir Vareilles-Sommières, 1905, p. 452-453, p. 459, p. 483) ou comme un pouvoir attaché à l'individu plutôt qu'à l'objet. Les droits de propriété se conçoivent alors en termes d'« accès » aux choses. Cette conception de la propriété, comme une faculté attachée à la personne, non incorporée dans la chose, est présente dans les travaux de F. Zenati-Castaing et T. Revet (2008), d'E. Picavet (1999, 2011) et de S. Vanuxem (2010). Elle est sous-jacente à l'interprétation des « droits de propriété » comme modalités d'accès et de contrôle de certains états du monde.

b) Les « droits de propriété » comme accès à des états du monde

Plutôt qu'un rapport substantiel entre un soi (ou un groupe) et un objet, la propriété peut se comprendre comme un ensemble de règles formelles capables de s'appliquer à toutes sortes d'entités. La propriété privée et les droits de propriété coïncident alors avec des caractéristiques formelles de l'interaction sociale, ces droits s'appréhendant comme des modalités de contrôle, confiées à des individus, et relatives à l'accès préférentiel à certains états du monde (Picavet, 2011, p. 74). L'objet réel de ces droits n'est pas tant la chose elle-même, l'objet possédé, que cet accès préférentiel, c'est-à-dire des options ouvertes aux individus (relatives à l'usage de biens, par exemple). Cette qualification est sous-jacente aux dispositions juridiques actuelles qui

règlementent le droit aux bénéfices de l'usage, le droit à la cession et à l'échange, le droit de mettre en pratique l'exclusion d'un usage par autrui, les monuments historiques et les biens culturels classés. Elle se justifie encore de la structuration actuelle des droits patrimoniaux — qui prévoit l'allocation de droits à des titulaires dont la nature est indifféremment individuelle ou collective, tant du point de vue de l'administration du patrimoine que des bénéfices de la jouissance (voir Xifaras, 2004, p. 499) — mais aussi de la réservation de jouissance¹⁴, autorisant que des biens servent à plusieurs usages en même temps. L'accès et le contrôle se pensent alors selon les modalités de la succession temporelle des mêmes usages, de la simultanéité d'usages distincts et compatibles, de la division de l'immeuble, comme dans le droit actuel de superficie. Une approche en termes d'accès introduit une préoccupation d'intérêt général (environnementale ou culturelle par exemple), voire d'intérêt de tiers (tels les malades pour l'accès aux médicaments essentiels [voir Rochfeld, 2009]), au côté de l'utilité et de l'intérêt individuels du propriétaire sur sa chose.

La réinterprétation de la nature des droits de propriété, en termes de contrôle des accès aux états du monde, est motivée par la prise en considération des *conséquences sociales* que pose leur exercice actuel, dont l'une des formes est la reproduction des inégalités à travers les générations¹⁵. Cette désubstantiation des droits de propriété n'ôte rien à leur fonction dans l'organisation sociale, ni pour les individus. Elle implique seulement de se départir d'une logique individualiste des droits subjectifs, postulant un lien substantiel et inviolable entre l'individu et sa propriété pour privilégier un traitement « social » de ces droits. Cette figure des droits de propriété permet de considérer des modalités de propriété et de transmission des biens productifs (entreprises ou industries) de type collectif, répondant au souci de préserver l'intérêt des parties prenantes plutôt que l'intérêt de chacun des cohéritiers¹⁶. S'ouvriraient alors des formes de distribution sociale plus justes.

14. Telle qu'elle existe aujourd'hui, celle-ci permet d'envisager une recomposition des droits de propriété en termes d'accès.

15. Il existe aujourd'hui une différence très nette entre la détention du patrimoine selon les catégories sociales : le patrimoine des cadres supérieurs (par ex. 214 000 € pour le patrimoine net médian) est sept fois plus élevé que celui des employés ou des ouvriers (qui est de 30 000 €) (voir Insee, Enquête patrimoine, 2010, ménages, France entière).

16. Rappelons que la répartition des parts de patrimoine (divisées en patrimoine financier, immobilier, patrimoine professionnel et biens durables et objets de valeur) dans la fortune des 10 % les plus riches montre que plus on monte dans l'échelle, plus la part du patrimoine professionnel croît. Alors qu'elle est de 7 % dans les 10 % des ménages ayant un patrimoine supérieur à 552 300 €, elle est de 39 % pour les 1 % des ménages ayant un patrimoine supérieur à 1 885 200 € (Insee, enquête patrimoine 2010).

3.2.3 Élargir le cercle des titulaires des droits de propriété

a) La superposition des droits de propriétés sur un bien

L'accès suppose de considérer les destinataires de ce droit. L'idée de patrimoine commun permet d'aller au-delà de l'appropriation individualiste et exclusive vers un droit d'accès de tiers intéressés. Cet accès élargi peut se superposer aux biens appropriés pour faire reconnaître, sur les biens ou les droits concernés, les droits de certains titulaires incarnant éventuellement un intérêt collectif. S'exercent alors, sur une même ressource, divers droits, par une pluralité de titulaires. Ce montage existe déjà pour les bâtiments classés monuments historiques et inscrits dans le « patrimoine commun culturel » et serait pertinent pour le patrimoine naturel et culturel, national et international. La notion de patrimoine commun permet de dépasser l'opposition entre appropriation privée et absence d'appropriation ou appropriation collective, car les ressources impliquées ne seraient pas forcément soustraites à toute appropriation privative (Rochfeld, 2009, p. 78).

b) Le droit de ne pas être exclu

À rebours de l'interprétation classique (souveraine) (voir Zenati-Castaing et Revet, 2008, p. 163 *sqq.* et p. 259 *sqq.*), la propriété peut consister dans un « droit individuel de ne pas être exclu de l'usage ou de la jouissance » de certaines ressources. Fonctionnant sur le mode du droit au logement — opposable au droit du propriétaire d'immeuble — ou du droit de grève et d'occupation (opposable au propriétaire d'une usine), ce droit d'accès à des ressources intéresserait en priorité un domaine restreint de ressources tenues pour essentielles. En ce qui concerne les ressources naturelles et l'hypothèse d'une propriété conjointe sur celles-ci formulée par le libéralisme de gauche (voir Gibbard, 1976), un droit d'usage peut être envisagé indépendamment de tout droit de propriété ou d'appropriation : les agents seraient autorisés à utiliser les ressources naturelles, selon des règles spécifiées d'usage public, mais ce droit d'usage n'impliquerait analytiquement aucun droit *exclusif* d'utilisation et, par conséquent, pas de droit de propriété privée.

L'extension du domaine des biens relevant de ce droit d'accès se décrirait à partir d'une position de voile d'ignorance d'où il apparaîtrait que « chaque individu a le droit de ne pas être exclu de l'accès à l'intégralité des ressources et des activités humaines sur lesquelles repose la possibilité de son épanouissement psychologique » (Rifkin, 2005), mais surtout de l'accès à certains biens premiers, considérés comme vitaux, c'est-à-dire à des biens insubstituables et essentiels à l'intégrité physique de chacun, à la santé physique et psychologique (voir Bellivier et Noiville, 2006, p. 312 *sqq.* et p. 259 *sqq.*). Leur spectre irait des besoins fondamentaux (subsistance, logement décent, accès aux soins de santé) à des besoins sociaux, variables selon les contextes (travail, éducation, culture, par exemple), c'est-à-dire à des biens fondamentaux pour l'accomplissement individuel et la réalisation de la liberté individuelle. Le droit à un environnement sain offre un exemple de ce

« patrimoine collectif dont personne ne doit être exclu » (Macpherson, 1973, p. 135). À ces biens pourraient s'ajouter ceux qui relèvent de l'identité et de l'épanouissement (Rochfeld, 2009, p. 86). S'y inscriraient également les données scientifiques et les bénéfices de certaines recherches (Rochfeld, 2009, p. 82), mais peut-être aussi certains biens immobiliers, vacants ou inutilisés, voire les « ressources productives accumulées par toute la société » (Rifkin, 2005, p. 304 *sqq.*; Macpherson, 1973, p. 125 *sqq.*).

Ce droit de ne pas être exclu qui serait indissociablement un droit à l'accès actualiserait le rôle de promoteur de la liberté, historiquement confié au droit d'appropriation, tout en instituant une logique rompant radicalement avec l'interprétation de la propriété comme un droit d'exclure l'autre, qui prévaut depuis le ^{xvii}^e siècle. La propriété sociale (Castel, 1995) ou propriété de transfert (Swaan, 1988) a déjà ouvert la voie à cette interprétation du droit de propriété puisqu'elle consiste à mettre à la disposition de tout citoyen un type de ressources particulier, c'est-à-dire qu'elle ne se conçoit pas comme la possession directe d'un patrimoine privé, mais comme un droit d'accès à des biens et à des services collectifs qui ont une finalité sociale.

L'usage de ces biens n'a aucunement besoin de s'accomplir dans une appropriation puisque le droit à l'accès suffit. Comme nous le suggérons précédemment, lorsque le droit d'usage d'un individu sur une ressource naturelle par exemple n'est plus exercé, celui-ci n'a pas le droit d'empêcher autrui de l'utiliser, c.-à-d. de l'exclure. Les droits initiaux aux ressources naturelles sont alors à penser, par analogie, comme des droits d'accès et d'usage des bancs publics¹⁷. L'usage équitable légitime l'accès, chacun ayant droit à l'accès à ces biens sans toutefois que l'usage ne soit à l'origine d'un droit à l'appropriation ou à la possession excluante¹⁸. L'utilité vitale (et sociale) ainsi que le besoin seraient les fondements normatifs de ces « maîtrises » conjointes et coexistant sur un même bien. Cette cotitularité et ce partage des utilités marqueraient à la fois la reconnaissance des droits de propriété, d'une part, et la reconnaissance de l'accès aux ressources minimales essentielles à l'existence et à la poursuite d'un projet rationnel de vie, d'autre part. Les caractères individuel et exclusif de la propriété moderne en seraient relativisés. Ces propositions dessinent les conditions d'exercice d'une liberté réelle pour davantage d'individus et constituent donc des solu-

17. En ce sens que j'ai le droit de m'y asseoir sans rien demander à personne mais je ne peux pas empêcher les autres de s'y asseoir lorsque je n'y suis pas moi-même assis (voir Vallentyne, 2000, p. 10-11).

18. Cette thèse diverge d'avec la position libertarienne de droite ou celle de Nozick (1974), suggérant que l'utilisation d'un élément de la nature en fait une ressource, et avec celle du libéralisme de gauche, identifiant le droit de déterminer ce qu'il sera fait de *X* comme le fondement du droit de propriété sur *X* (Otsuka, 2003, p. 12). La principale divergence avec ce dernier courant tient à ce que le libéralisme de gauche conçoit la propriété commune des ressources naturelles comme une propriété privée fragmentée et aliénable.

tions alternatives à une conceptualisation individualiste et souveraine du droit de propriété préoccupée d'autonomie individuelle. La liberté a ici le sens de l'accès et de la possibilité de jouir de diverses ressources, au même titre que les autres, le droit d'inclusion constituant l'une des facettes de cette liberté réelle.

3.2.3 Penser la non-appropriation

De façon plus radicale encore, on peut vouloir se tenir en deçà de toute appropriation et n'envisager la propriété qu'à travers des droits individuels d'accès à des positions dans les choses, laissant celles-ci inappropriées. L'inappropriable constitue d'ores et déjà une catégorie *structurante* des conceptions juridiques contemporaines de la propriété (Xifaras, 2004, p. 504). L'objet n'est alors ni la propriété d'autrui ni la mienne. Cette interprétation se détourne radicalement de l'approche substantialiste du droit de propriété. Elle s'explique en termes de « cessions de place » (Vareilles-Sommières, 1905) ou de « faculté d'habiter » (Vanuxem, 2010, p. 170). Cette interprétation permet de sortir du paradigme de l'appropriation de la chose et propose une conception non substantialiste de celle-ci alors envisagée comme un « milieu », qui offre ou propose des droits ou places en elle. La propriété se conçoit comme une ouverture de places avec lesquelles elle ne se confond pas (voir Vanuxem, 2010, p. 149). Ce qui est approprié, ce sont des droits plutôt que des choses.

Cette interprétation, qui s'inscrit dans le courant contemporain de l'individualisme dépossessif, ne voit pas sa pertinence limitée aux seules ressources naturelles mais peut s'étendre à celles des biens immobiliers (voir Vanuxem, 2009) et productifs. Dans cette conceptualisation, la chose immobilière ou entreprise n'est pas appropriée en elle-même, mais ce sont les droits par rapport à elle qui le sont. Cette conception, comme celles qui s'appuient sur la notion d'accès, contribue à placer au premier plan le besoin, l'usage et l'utilité collective ou sociale. Elle permet également de sortir de la conception de la propriété comme pouvoir d'exclure pour l'envisager comme le pouvoir, inverse, de ne pas être exclu. La propriété, ainsi conçue, ne se voit pas associée à la personne.

Conclusion

La propriété privée, celle de l'individu singulier, n'est pas la seule forme rationnelle, ou moderne, de l'institution. La question des fins de la propriété joue un rôle décisif dans la conceptualisation de l'allocation et de la garantie de droits privatifs, dans le contexte de l'interdépendance croissante des activités humaines. Ainsi, la réinterprétation des droits de propriété permet d'envisager la propriété privée, non pas principalement à partir de *son mode d'appropriation*, mais plutôt à partir de *ses usages*, cette distinction existant déjà dans l'acception libérale de la propriété. Que l'on tienne compte de la complémentarité des fonctions sociales ou de la dimension conventionnelle

fondatrice des droits individuels, la propriété peut se concevoir sans être exclusivement normée par l'intérêt privé. Les formes de propriété émergeant alors coïncident avec une propriété (sociale mais pas seulement) échappant à l'arbitraire des usages privés et au lien exclusif, souverain et absolu, entre le propriétaire et le bien possédé. Elles ne la réduisent pas à la jouissance privée de biens personnels disponibles pour son possesseur et directement transmissibles à ses descendants, mais font une place à l'intérêt général et à l'utilité sociale de ces droits. L'existence de formes de propriété sociale, associées à une réallocation des droits de propriété, entendus comme des modalités d'accès ou de contrôle, permet une relativisation de la propriété privée, quoique les conceptualisations renouvelées de la propriété ainsi que les formes de propriété sociale évoquées n'aient rien d'incompatible avec la propriété privée. L'identification d'une propriété tenue pour moderne et de la propriété privée tend alors à se distendre.

Si la propriété constitue bien une question politique, il nous a paru plus essentiel non pas d'œuvrer à la défense d'une distribution équitable d'un droit de propriété — interprétée de façon substantialiste comme le prônent Marx ou Proudhon — mais plutôt de considérer que l'interprétation substantialiste et essentialiste des droits de propriété gagnerait à céder le pas à une interprétation de ces droits comme étant des accès sur des états du monde. Le renouvellement des modalités d'interprétation des droits de propriété répondrait ainsi, de façon plus appropriée, aux idéaux de justice que prétend promouvoir la conception souveraine de la propriété, mais qui, parce qu'elle ne concerne que les propriétaires et non ceux qui sont exclus de l'accès à la propriété, s'accomplit dans des formes d'exclusion — plutôt que d'inclusion — et de traitement inégal des uns (les propriétaires) et des autres (les non-propriétaires). Notre analyse du statut et de l'extension normative des droits de propriété a tenu compte de ce que leur exercice s'accomplit dans un contexte d'interaction sociale et a des conséquences sociales. Elle s'est, de ce fait, écartée des conclusions d'approches qui envisagent l'exercice des droits d'appropriation individuelle indépendamment de ce contexte.

Ce nouveau regard, porté sur la propriété, suggère qu'elle n'est pas assimilable ou réductible aux jouissances privées qu'elle dispense, mais qu'elle peut aussi constituer, sous une forme qui n'est pas celle de son interprétation « souveraine » ou absolutiste, un des fondements sur lequel se construirait l'appartenance sociale et le corps social (voir Castel, 1995, p. 491), comme les Révolutionnaires français le suggéraient déjà. L'appréhension des droits de propriété comme des droits subjectifs peut alors être supplantée par leur conceptualisation à partir de leur fonction sociale et d'attente de justice¹⁹. Ce renouvellement conceptuel de l'interprétation des

19. Une relativisation de la propriété privée au profit de sa fonction sociale s'est esquissée à l'époque révolutionnaire. Voir Rousseau (1763) et l'abbé de Mably (1767).

droits de propriété n'est pas simplement porteur de restrictions puisqu'il présuppose que la propriété ne se réduit nullement à sa valeur économique. Il suggère surtout que la propriété *privée* n'est pas la seule forme de propriété susceptible de contribuer à promouvoir la liberté individuelle et l'accomplissement de la personnalité morale moderne, c.-à-d. du sujet libre.

Bibliographie

- Aristote, *Politique*, Paris, Vrin, 1995.
 —. *De Anima*, Paris, Vrin, 2002.
 —. *Métaphysique*, tome 1, livre Z, Paris, Vrin, 2000.
 —. *Parties des animaux*, Paris, Aubier, 1993.
 Bellivier Fl., et C. Noiville, *Contrats et Vivant*, Paris, LGDJ, 2006.
 Castel, R. *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.
 Chaigneau, A. *Le droit de propriété en mutation. Essai à la lumière du droit russe*, Paris, Dalloz, 2008.
 Coase, R. « The Problem of Social Cost », *Journal of Law and Economics*, University of Chicago Press, vol. 3 (oct. 1960), p. 1-44.
 Comby, J. « Les avatars de la propriété », *Études foncières*, n° 100, nov. 2002.
 Demsetz, H. « Toward a Theory of Property Rights », *American Economic Review*, vol. 57, n° 2, mai 1967, p. 347-359.
 Fine A. et Agnès M. « Vers une naturalisation de la filiation ? », *Genèses*, 78, 2010, p. 121-134.
 Gibbard, A. « Natural Property Rights », *Nous*, 10, 1976, p. 77-86.
 Goy, J. « Transmission successorale et paysannerie pendant la Révolution française. Un grand malentendu », *Études rurales*, 110-111-112 - La terre : succession et héritage, 1988.
 Grotius, H. 1625. *Du droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 1999.
 Grunebaum, J. *Private Ownership*, New York, Routledge & Kegan Paul, 1987.
 Guibet Lafaye, C. « La naturalisation de l'appropriation privative », *Revue de philosophie économique*, Paris, 2014. [À paraître.]
 Hegel, G. W. F. 1820. *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998.
 Hume, D. 1739. *Traité de la nature humaine*, tome III, *La morale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
 Locke, J. 1690. *Second Traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1977.
 Mably (Abbé de). *Doutes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés*, Paris, 1767.
 Macpherson, C. B. *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Clarendon, Oxford University Press, 1973.
 Mill, J. S. 1848. *Principes d'économie politique*, Guillaumin & Cie Librairies, Paris, 1861.
 Nozick, R. 1974. *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1988.
 Otsuka, M. *Libertarianism without Inequality*, Oxford, Clarendon, 2003.
 Picavet, E. « Propriété, sphère privée et domaine de contrôle : bréviaire de l'individualisme dépossessif », colloque « La propriété », Décade de Cerisy, juillet 1999.
 —. *La revendication des droits. Une étude de l'équilibre des raisons dans le libéralisme*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

- Pufendorf, S. 1672. *Le droit de la nature et des gens*, t. I. Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, Caen, 1987.
- Rawls, J. 1971. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
- Rifkin, J. *L'âge de l'accès. La nouvelle culture du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2005.
- Rochfeld, J. « Entre propriété et accès: la résurgence du commun », *La bioéquité. Batailles autour du partage du vivant*, Paris, éd. Autrement, 2009.
- Rousseau, J.-J. 1754. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, 1964.
- . 1755. *Discours sur l'économie politique*, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, 1964.
- . 1762. *Contrat social*, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1964.
- . 1763. *Projet de Constitution pour la Corse*, in C. E. Vaughan, *the Political writing of J.J. Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, t. II.
- Smith, A. 1762-1764. *Leçons sur la jurisprudence*, Paris, Dalloz, 2007.
- . 1790. *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, 1999.
- Spitz, J.-F. « Le libéralisme de gauche: l'égalité sous condition de la propriété de soi ? », *Raisons politiques*, 2006/3, n° 23, p. 23-46.
- Steiner, H. *Essay on Rights*, Cambridge, Blackwell, 1994.
- Swaan (de), A. *In Care of the State. Health Care, Education and Welfare in Europe and America*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Vallentyne, P. « Le libéralisme de gauche et la justice », *Revue économique*, 50, 4, 1999, p. 859-878.
- . « Left-Libertarianism, a Primer », in P. Vallentyne et H. Steiner (dir.), *Left-Libertarianism and its Critics*, New York, Palgrave Macmillan, 2000, p. 1-20.
- Vanuxem, S. « Les choses saisies par la propriété. De la chose-objet aux choses-milieus », Paris, *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2010/1, vol. 64, p. 123-182.
- Vareilles-Sommières (Marquis de), Gabriel. « La définition de la notion juridique de la propriété », in *RTD Civ.*, 1905.
- Xifaras, M. *La propriété. Étude de philosophie du droit*, Paris, PUF, 2004.
- Zenati-Castaing F., et Th. Revet. *Les biens*, Paris, PUF, 2008.

John Dewey, Lloyd Morgan et l'avènement d'un nouveau naturalisme pragmatique-émergentiste

David Doat et Olivier Sartenaer

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025726ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025726ar>

[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

Doat, D. & Sartenaer, O. (2014). John Dewey, Lloyd Morgan et l'avènement d'un nouveau naturalisme pragmatique-émergentiste. *Philosophiques*, 41 (1), 127–156. <https://doi.org/10.7202/1025726ar>

Résumé de l'article

Peut-on raisonnablement penser qu'un même phénomène naturel, comme l'esprit par exemple, puisse en même temps être continu *et* discontinu avec les processus physico-chimiques qui conditionnent son advenue au monde ? Autrement dit, est-il possible de construire une philosophie de la nature qui rejette simultanément la *dichotomie métaphysique* et la *pure identité*, c'est-à-dire qui se situe sans contradiction sur la ligne de séparation entre le dualisme et le matérialisme ? En y répondant par l'affirmative, John Dewey et Lloyd Morgan, deux pionniers respectifs du pragmatisme et de l'émergentisme au siècle dernier, ouvrirent la voie d'un nouveau naturalisme antiréductionniste. L'objectif de cet article est, d'une part, de montrer comment ces deux auteurs cherchèrent à relever ce défi en mobilisant le concept d'émergence ; d'autre part de préciser la nature des divergences d'interprétation et d'usage du concept chez Morgan et Dewey.

John Dewey, Lloyd Morgan et l'avènement d'un nouveau naturalisme pragmatico-émergentiste

DAVID DOAT

Centre d'éthique médicale
Lille
david.doat@univ-lille.fr

OLIVIER SARTENAER

Institut supérieur de Philosophie
Louvain-la-Neuve
olivier.sartenaer@uclouvain.be

RÉSUMÉ. — Peut-on raisonnablement penser qu'un même phénomène naturel, comme l'esprit par exemple, puisse en même temps être continu *et* discontinu avec les processus physico-chimiques qui conditionnent son advenue au monde? Autrement dit, est-il possible de construire une philosophie de la nature qui rejette simultanément la *dichotomie métaphysique* et la *pure identité*, c'est-à-dire qui se situe sans contradiction sur la ligne de séparation entre le dualisme et le matérialisme? En y répondant par l'affirmative, John Dewey et Lloyd Morgan, deux pionniers respectifs du pragmatisme et de l'émergentisme au siècle dernier, ouvrirent la voie d'un nouveau naturalisme antiréductionniste. L'objectif de cet article est, d'une part, de montrer comment ces deux auteurs cherchèrent à relever ce défi en mobilisant le concept d'émergence; d'autre part de préciser la nature des divergences d'interprétation et d'usage du concept chez Morgan et Dewey.

ABSTRACT. — Can we reasonably conceive of a given natural phenomenon, say, the mind, that can at the same time be continuous *and* discontinuous with the physico-chemical processes that give rise to it? In other words, is it possible to vindicate a philosophy of nature that simultaneously rejects the *metaphysical dichotomy* and the *pure identity*, or that consistently stands on the line that separates dualism and materialism? By answering these questions positively, John Dewey and Lloyd Morgan, respectively pioneers of 20th century pragmatism and emergentism, have opened a path towards a new antireductionist naturalism. The purpose of this paper is, on the one hand, to show how both authors have met this challenge through the use of the concept of emergence and, on the other hand, to explicate the different ways in which both authors have construed and used the concept of emergence.

Est-il possible que nous puissions éviter les distinctions nettes qu'on a pris par le passé l'habitude d'établir entre la nature, la vie et l'esprit, et cependant admettre des différences spécifiques dans les limites de quelque chose qui aura la nature d'une matrice commune¹?

1. Roy Wood Sellars, « L'hypothèse de l'émergence », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 40, 1933, p. 312.

1. Introduction

La citation mise en exergue en tête de ce texte capture de manière adéquate la question fondamentale qui se situe au cœur d'une nouvelle vision de la nature apparaissant progressivement au tournant du ^{xx}e siècle, essentiellement sous l'impulsion d'importants développements dans les sciences naturelles. La question posée par Sellars peut se reformuler sous la forme suivante: Est-il possible de développer une philosophie de la nature consistante qui rejette simultanément la *dichotomie métaphysique* — ce que Sellars nomme les « distinctions nettes » — et la *pure identité* — l'acceptation par Sellars de « différences spécifiques » — entre des phénomènes variés tels que, par exemple, les processus physiques, vitaux et mentaux? À cette question centrale, aussi bien les pionniers du pragmatisme aux États-Unis (tels William James et John Dewey) que ceux de l'émergentisme en Grande-Bretagne (tels Samuel Alexander et Lloyd Morgan) ont répondu par l'affirmative.

Depuis l'avènement de ces courants respectifs au début du siècle dernier, les pragmatistes comme les émergentistes ont en effet eu en commun de défendre l'idée selon laquelle les phénomènes naturels comme la vie ou l'esprit ne sont ni radicalement déconnectés ni purement assimilables aux processus physico-chimiques dans lesquels ils s'incarnent. En d'autres mots, les pionniers du pragmatisme et de l'émergentisme ont développé une philosophie de la nature caractérisée par un équilibre entre les deux thèses suivantes, en apparence contradictoires: 1) les phénomènes complexes — tels que la vie ou l'esprit — sont *continus* avec les processus physico-chimiques sous-jacents qui leur ont donné naissance; 2) les phénomènes complexes sont aussi *discontinus* avec leur base d'ancrage physico-chimique, de telle sorte que, d'une certaine manière, ils manifestent par rapport à celle-ci une certaine forme d'autonomie.

Par leur adhésion à la thèse de la continuité, les pragmatistes et les émergentistes sont essentiellement des philosophes *naturalistes*. Il ne peut exister selon eux de fossé ontologique ou de dichotomie au sein du monde naturel, en cohérence avec la maxime latine: « *Natura non facit saltum.* » Par l'entremise de leur adhésion à la thèse de la discontinuité, les pragmatistes et les émergentistes défendent une version *antiréductionniste* de ce naturalisme, dont la conséquence est leur refus — par exemple — de l'identification pure et simple des phénomènes vitaux ou mentaux à leur base d'ancrage naturel. Cette tension constitutive de la philosophie naturelle qu'ont en commun les premiers pragmatistes et émergentistes — à savoir soutenir dans un même mouvement la thèse de continuité et la thèse de discontinuité — peut être adéquatement capturée par l'entremise de ce qu'on appellera dans ces pages le « slogan pragmatico-émergentiste », qui constitue la marque de fabrique de ces philosophies: « Ni dichotomie métaphysique ni pure identité. » Par l'adhésion à ce slogan commun, des penseurs tels que James, Dewey, Morgan ou Alexander prétendent constituer et défendre une philosophie naturelle située à mi-chemin entre le pluralisme

des substances et le matérialisme réductionniste. Dans le contexte d'une interrogation sur la place qu'occupe l'esprit humain dans le monde naturel, une telle posture consiste par exemple en une position intermédiaire entre l'interactionnisme dualiste de type cartésien et le monisme réductionniste d'inspiration spinoziste.

Développer une philosophie naturelle refusant ces deux options anti-thétiques — et en conséquence faire honneur au slogan pragmatico-émergentiste — n'est toutefois pas chose aisée. Comment est-il possible de penser en effet qu'un même phénomène naturel (comme par exemple l'esprit) puisse *en même temps* être continu et discontinu avec les processus physico-chimiques qui conditionnent son advenue au monde ? Une philosophie fondée sur une telle idée n'est-elle pas d'emblée inconsistante ? L'un des premiers objectifs de cette étude sera de montrer que les formes que revêt le nouveau naturalisme de Dewey et Morgan cherchent à surmonter cette possible inconsistance en usant d'un concept commun : l'émergence. En particulier, affirmer que l'esprit *a émergé* au cours de l'évolution cosmologique autorise Dewey et Morgan à penser celui-ci comme n'étant ni réductible ni totalement hétérogène aux conditions physico-chimiques de son apparition². En vue de satisfaire notre objectif, nous nous proposons de répondre successivement aux interrogations suivantes : quelle est la nature du « nouveau naturalisme » naissant au tournant du xx^e siècle (section 2) ? En quoi les pionniers du pragmatisme et de l'émergentisme — et ici plus particulièrement Lloyd Morgan et John Dewey — développent-ils des versions particulières — respectivement l'évolutionnisme émergent (section 3) et l'empirisme naturaliste (section 4) — de ce nouveau naturalisme ? Enfin, Dewey et Morgan partagent-ils la même vision de ce qu'est l'émergence ou, en d'autres mots, se réfèrent-ils de la même manière au slogan pragmatico-émergentiste (section 5) ?

Répondre à ces questions nous conduira naturellement à évaluer en quoi les équilibres pragmatiste et émergentiste entre continuité et discontinuité — ou entre exigence naturaliste et aspiration antiréductionniste — diffèrent ou au contraire s'identifient au sein d'un nouveau naturalisme que Dewey et Morgan furent parmi les premiers à théoriser. Ces dernières années, ce type de naturalisme est réapparu sous de nouvelles formes au sein des débats contemporains en philosophie des sciences et de la nature. Revenir aux sources de ces débats ne peut que contribuer à une meilleure

2. Au-delà de leur recours commun au concept d'émergence, pragmatistes et émergentistes font preuve d'une grande proximité intellectuelle qui se manifeste à différents égards. D'une part, les deux courants partagent un destin similaire. Après leur avènement au tournant du xx^e siècle, pragmatisme et émergentisme connaissent un déclin rapide sous l'influence grandissante du néo-positivisme dominant la scène philosophique occidentale vers la moitié du siècle. Il faut attendre les années 1970 pour assister à leur retour en force. D'autre part, cette proximité historique se double de liens interpersonnels nombreux, par exemple sous la forme de correspondances, de préfaces d'ouvrages, de citations réciproques, etc.

mise en perspective de leurs enjeux sous-jacents et qui se perpétuent toujours aujourd'hui sur la scène de la réflexion philosophique.

2. Nouvelle cosmologie, nouvelles philosophies de la nature

Initiée au XIX^e siècle, la profonde transformation des sciences — et en particulier de la biologie en vertu du développement de la théorie darwinienne de l'évolution — eut de puissantes répercussions philosophiques. Il n'est dans ce contexte pas étonnant qu'aient fleuri, au tournant du XX^e siècle, diverses philosophies de la nature « révisées » ou instruites de cette transformation. À la mutation de la cosmologie suscitée par les sciences peut ainsi être associée une mutation analogue en philosophie naturelle. À l'instar du philosophe naturaliste américain Roy Wood Sellars — que nous citons brièvement ci-dessous — il nous est donc loisible de parler d'un « ancien » et d'un « nouveau » naturalisme (ou de naturalismes pré- et post-darwiniens) :

It is clear that the chief fault with the older naturalism was its blindness to heterogeneity and diversity [...]. It would not recognize levels and uniqueness. It was cosmically equalitarian. Accompanying this prepossession and expressive of it was the assumption that novelty is illusory. We may say that the older naturalism was inherently antagonistic to the idea of evolution, that it gave this revolutionary theory of the nineteenth century only lip-service, that it did not overhaul its fundamental assumptions³.

Si le premier naturalisme, hérité en droite ligne de l'atomisme démocratien, demeurerait complètement étranger à l'idée de nouveauté du fait de sa subordination à l'idée mécaniste d'un cosmos immuable conçu sur le modèle de l'horloge, le second naturalisme évoqué par Sellars fait de cette notion de nouveauté son fer de lance, en « prenant au sérieux » l'idée d'évolution. Dans cette section, nous nous proposons de décrire la manière dont la transformation de la vision du monde suggérée par les sciences a conduit à l'avènement de ce nouveau naturalisme. Nous nous focalisons en particulier sur les enjeux philosophiques soulevés par le darwinisme et, plus généralement, par l'évolutionnisme. Dans un premier temps (2.1), nous mettons en évidence la manière dont les catégories de l'ancien naturalisme sont difficilement compatibles avec l'idée d'évolution, lorsque celle-ci est conçue en un sens « fort » que nous prendrons le soin de caractériser. À cette fin, nous décrivons brièvement la position philosophique de Charles Darwin lui-même. Ensuite (2.2), nous dessinons les grandes lignes du nouveau naturalisme, paradoxalement conçu comme « plus darwiniste » que la position défendue par Darwin lui-même.

3. Roy Wood Sellars, *Evolutionary Naturalism*, Chicago, The Open Court Publishing Company, 1922, p. 320.

2.1 Le naturalisme darwinien⁴

Si l'on définit le naturalisme comme une thèse cosmologique selon laquelle la nature, entendue comme le système spatio-temporel et causal étudié par les sciences, est auto-suffisante et épuise le « tout de la réalité », il s'agit presque d'un truisme que d'affirmer que Darwin est un penseur naturaliste. Il s'oppose en effet explicitement au supernaturalisme en rejetant toute entité ou force non naturelle qui pourrait avoir une influence causale sur le cours des événements mondains, comprenant notamment l'évolution biologique. Ce naturalisme darwinien s'accompagne de trois caractéristiques importantes pour notre propos :

Continuisme

En cohérence avec la maxime classique : « *Natura non facit saltum* » (« La nature ne fait pas de saut ») — répétée à maintes reprises dans l'*Origine des espèces* —, l'évolution darwinienne procède sans rupture ou brèche de continuité.

Gradualisme

Le changement organismique s'opère de manière presque imperceptible ; il consiste en réalité en la lente accumulation, sur des périodes extrêmement longues, de glissements infinitésimaux.

Quantitativisme

Le changement organismique consiste en l'accroissement ou en la diminution de taille de structures organiques, ou en la combinaison ou agglomération de structures organiques préexistantes. Il n'y a pas de place dans l'évolution darwinienne pour la nouveauté *qualitative* « authentique ».

En sus de cette cosmologie naturaliste alliant continuisme, gradualisme et quantitativisme, Darwin adhère à la thèse ontologique du matérialisme réductionniste selon laquelle l'unique « tissu événementiel » de la réalité naturelle est fondamentalement matériel et que tout s'y réduit ultimement.

Cet exposé succinct de la philosophie implicite à *L'origine des espèces* suscite d'emblée une question, qui fit par ailleurs l'objet de débats animés parmi la communauté darwiniste naissante, dans laquelle dialoguent des scientifiques tels que Alfred Russel Wallace, Thomas Henri Huxley, John Eatton le Conte ou George John Romanes : comment est-il possible d'expliquer, à partir d'un processus de variation purement *quantitatif*, les différences *qualitatives* observées quotidiennement, comme par exemple entre la fourmi *non consciente* et l'être humain *conscient* ? Formulée en d'autres

4. La reconstruction des idées de Darwin proposée ci-dessous est inspirée de David Blitz, « Emergent Evolution and the Level Structure of Reality », dans Paul Weingartner et Georg Dorn, dir., *Studies on Mario Bunge's Treatise*, Amsterdam, Rodopi, 1990, p. 153 sq.

termes : comment la théorie darwinienne peut-elle rendre compte du fait que l'évolution — ce processus naturel continu et graduel, n'autorisant que la variation en *degré* — puisse avoir donné naissance historiquement à ce qui nous semble être en réalité des différences de *nature* ? Selon les nouveaux naturalistes, la pensée évolutionniste de Darwin ne peut répondre adéquatement à cette question, qui sonne ainsi comme un défi à l'encontre du naturalisme implicite à *L'origine des espèces*. Darwin serait selon eux encore prisonnier des catégories classiques et dépassées de l'« ancien naturalisme », catégories qui n'autoriseraient pas à « penser sérieusement l'évolution », c'est-à-dire à concevoir l'évolution comme un processus au cours duquel survient ponctuellement de l'*authentiquement* nouveau.

2.2 Vers un naturalisme darwiniste non darwinien

Nous avons mis le doigt sur ce qui constitue sans aucun doute la divergence essentielle entre partisans des naturalismes pré- et post-darwiniens : la prise en considération de l'avènement d'*authentiques* nouveautés qualitatives au cours de l'évolution autorisant à rendre compte des différences de nature dont nous pouvons faire l'expérience quotidiennement. Cette divergence peut être marquée dans les termes suivants : les naturalistes *darwinien*s défendent une version *réductionniste* du naturalisme alors que les naturalistes *darwiniste*s soucieux de penser l'avènement de nouveautés qualitatives au cours du temps défendent une version *antiréductionniste* de ce même naturalisme. Si les premiers pensent le changement comme une *modification quantitative* parfaitement *continue* et *graduelle*, les seconds le pensent plutôt — nous empruntons ici les mots de Bergson — comme une *évolution créatrice*.

Afin de clarifier le *locus* précis de la rupture entre naturalismes pré- et post-darwiniens, il peut être intéressant d'expliciter trois doublets de thèses antagonistes, de la manière suivante :

Naturalisme

Les seules entités et propriétés qui existent sont celles postulées par les sciences naturelles.

Supernaturalisme

Il existe dans le cosmos des entités qui échappent aux sciences naturelles comme par exemple des entéléchies, un élan vital, une *res cogitans* ou un Dieu interventionniste.

Évolutionnisme

Le cosmos n'a pas toujours été ce qu'il est aujourd'hui. Les entités ou propriétés que la science étudie sont advenues au monde au terme du déploiement d'un processus historique qui les précède.

Fixisme

Le monde ou certaines de ses parties sont immuables et peuplés d'essences stables. En biologie, cette position consiste en une négation de la spéciation.

Antiréductionnisme⁵

L'évolution est ponctuée de moments d'apparition de nouveautés qualitatives authentiques qui n'existaient pas, même en puissance, au sein des processus qui leur ont donné naissance.

Réductionnisme

Les nouveautés évolutives sont exclusivement quantitatives et consistent en des réarrangements ou modifications continus de matériaux préexistant.

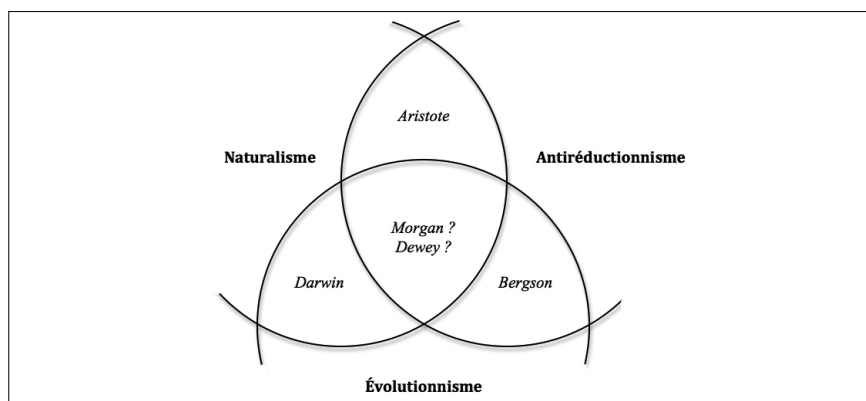


Figure 1 Les possibilités de synthèses entre naturalisme, évolutionnisme et antiréductionnisme. Nous évaluerons dans une section ultérieure la place occupée dans ce diagramme par le naturalisme pragmatiste de John Dewey et par le naturalisme émergentiste de Lloyd Morgan.

Ces thèses étant précisées, il est possible de distinguer trois cadres différents autorisant à proposer une réponse à la question relative aux diversités qualitatives apparentes dans le monde vivant (voir fig. 1). Premièrement, l'approche darwinienne consiste en une conjonction du naturalisme, de l'évolutionnisme et du réductionnisme. Cette approche conduit naturellement à deux options : le panpsychisme ou l'éliminativisme⁶. Ensuite, on peut

5. Notons que la réduction dont il est question ici est pensée dans une perspective *ontologique* propre à la première vague d'émergentisme au début du siècle dernier. Aujourd'hui, la réduction se pense plutôt généralement dans une dimension *épistémique*.

6. Selon l'option panpsychiste, la présence de différences de nature et l'impossibilité de discontinuités évolutives a pour conséquence logique le fait que les différences de nature existent depuis les origines. Cela se traduit par exemple dans le fait qu'une « proto-vie » ou une

concevoir l'hylémorphisme aristotélicien comme un naturalisme antiréductionniste ancré dans une conception fixiste de la phylogenèse. Enfin, les philosophies vitalistes de type bergsonien constituent des pensées évolutionnistes antiréductionnistes, mais essentiellement non naturalistes au sens entendu ici. Cela étant, on peut considérer le nouveau naturalisme né de la transformation de notre vision du monde par les sciences comme une synthèse « idéal-typique » cohérente entre ces trois approches. Cette synthèse entend être concordante avec les résultats et les méthodes des sciences naturelles (*naturalisme*). Elle s'inscrit dans une vision évolutionniste du cosmos en général, et des espèces en particulier (*évolutionnisme*). Elle est enfin désireuse de « prendre au sérieux » l'évolution en adhérant à l'idée selon laquelle celle-ci est le théâtre de discontinuités qualitatives (*antiréductionnisme*) qui rendent compte des différences de nature que nous observons quotidiennement. Le nouveau naturalisme peut ainsi être successivement pensé comme (1) une vitalisation de l'évolution darwinienne, (2) une mise en mouvement évolutionniste de l'hylémorphisme aristotélicien ou (3) une naturalisation du vitalisme bergsonien.

Ces précisions à l'esprit, nous sommes maintenant mieux outillés pour aborder les particularités d'écoles du premier pragmatisme et de l'émergentisme. Dans nos deux prochaines sections, nous explicitons comment la synthèse entre naturalisme, évolutionnisme et antiréductionnisme fut effectuée par Lloyd Morgan sous la forme de la doctrine de l'« évolution émergente » (section 3) ainsi que par John Dewey sur la base de son « empirisme naturaliste » (section 4). Cette analyse nous conduira naturellement à évaluer en quoi la parenté de ces deux auteurs — relativement à leur vision de la nature et de l'évolution — n'est peut-être en réalité qu'une apparence qui masque une divergence (section 5).

3. L'évolutionnisme émergent de Lloyd Morgan

3.1 Une évolution ni gradualiste ni saltationniste

Dans la section précédente, nous avons mis en évidence le fait qu'un nouveau naturalisme se forme à la fin du ^{xx}e siècle afin de pouvoir répondre à la question que l'évolutionnisme darwinien n'a pas manqué de susciter : comment un processus purement continu de modification et de réorganisation de la matière peut-il avoir donné naissance aux différences de nature que nous pouvons observer aujourd'hui, dont l'exemple le plus sensible consiste en la réalité de l'esprit ? Deux pistes de réponses antagonistes à cette question centrale peuvent être évoquées. D'une part, l'option darwinienne, enchâssée dans un naturalisme matérialiste réductionniste, fait le pari de la totale *continuité* des processus naturels. Dans cette optique, l'es-

« proto-conscience » existe dès les origines, dans les états les plus primitifs de la matière. Selon l'option éliminativiste, les différences de nature, comme la vie ou l'esprit, sont tout simplement illusoires.

prit est advenu au monde comme la fonction d'un substrat matériel — le système nerveux — qui a évolué structurellement par accumulation progressive d'infimes modifications anatomiques. « La pensée, disait Charles Darwin, aussi difficilement intelligible qu'elle puisse être, semble fonctionner comme la bile du foie⁷. » D'autre part, l'option que nous qualifierons de « bergsonienne », essentiellement non matérialiste et antiréductionniste, admet l'idée selon laquelle l'évolution est le théâtre de réelles *discontinuités*. Cette idée a pour corrélat une conception essentiellement dualiste des rapports entre corps et esprit.

Dans le contexte de cette opposition vont progressivement se faire entendre ce que nous avons appelé pour l'instant les « naturalistes darwiniens non darwiniens », dont l'objectif premier est de proposer une résolution du problème *qui allie continuité et discontinuité* et, corrélativement, qui concilie le naturalisme darwinien avec l'antiréductionnisme bergsonien. Ce nouveau naturalisme se décline notamment sous deux formes équivalentes que nous abordons dans cette section : le « naturalisme évolutionnaire » de Sellars et l'« évolutionnisme émergent » de Morgan. Ces deux versions apparentées du naturalisme ont en commun de s'articuler autour du concept philosophique d'*émergence*⁸. L'intuition essentielle véhiculée par ce concept est, en substance, relativement simple. On peut la capturer par l'entremise d'un exemple. La mise en ébullition d'eau liquide produit de l'eau à l'état gazeux. Qualifier ce nouvel état d'émergent traduit deux idées en tension. D'une part, la propriété « être gazeux » est entièrement *déterminée* par ses conditions préalables d'apparition. Elle n'est pas « déconnectée » de celles-ci. D'autre part, elle est aussi *irréductible* à celles-ci dans le sens (morganien) selon lequel la nature gazeuse de l'eau n'aurait pu être prédite théoriquement à partir d'une connaissance complète des conditions de l'expérience avant la mise en ébullition. La propriété émergente est « authentiquement » nouvelle : elle n'existait pas, même en puissance, dans ses conditions d'apparition⁹. La relation d'émergence capture ainsi l'idée selon laquelle le pro-

7. Charles Darwin, « Old and Useless Notebooks », 1837, p. 34, cité dans Blitz, « Emergent Evolution and the Level Structure of Reality », p. 154 (notre traduction). La citation reprise ici n'est pas sans rappeler le célèbre adage réductionniste de Cabanis : « Le cerveau secrète la pensée comme le foie secrète la bile. »

8. Ce concept est originairement issu de travaux antérieurs de George Henri Lewes (dans ses *Problems of Life and Mind* de 1875), lui-même inspiré par la philosophie de John Stuart Mill (et plus précisément par son *System of Logic* de 1843). C'est toutefois à Lloyd Morgan que l'on doit la popularisation du concept qu'il emploie sous le nom de « synthèse sélective » dès 1894 (dans *An Introduction to Comparative Psychology*), et qu'il introduit dans ses leçons sur la philosophie de Herbert Spencer en 1913 (*Spencer's Philosophy of Science*). Même si Roy Wood Sellars n'emploie pas le concept en tant que tel dans le développement de son naturalisme évolutionnaire, il mobilise une notion synonyme appelée « synthèse créative ».

9. Lloyd Morgan n'utilise pas la locution aristotélicienne « en puissance ». Il dirait plutôt que la nature gazeuse de l'eau n'était pas « implicite » dans ses conditions d'apparition. Cela a pour corrélat que même un être omniscient n'aurait pu prédire sa survenue théoriquement.

cessus de vaporisation de l'eau est dans un sens *continu* — la propriété « être gazeux » est déterminée par une combinaison de propriétés sous-jacentes, appelée « base d'émergence » —, et dans un autre sens *discontinu* — on ne peut réduire la propriété « être gazeux » à sa base d'émergence. Il est dès lors possible d'affirmer que, lorsque de l'eau bout, « il y a *évolution émergente* d'un gaz à partir d'un liquide¹⁰ ».

À l'instar du processus continu de vaporisation qui donne naissance à une propriété physique émergente, l'évolution biologique morganienne et sellarsienne consiste en un processus continu au cours duquel *émergent* de nouvelles propriétés vitales telles que, par exemple, l'esprit. L'évolution n'est ainsi ni un processus de modification quantitative opérant graduellement, ni un processus créatif de type saltationniste. L'évolution est *émergente* dans la mesure où elle autorise l'advenue de discontinuités qualitatives dans un processus d'engendrement continu.

Dès 1894, Lloyd Morgan développe déjà une telle vision de l'évolution qui consiste selon lui en la « manifestation continue d'une synthèse sélective¹¹ ». Il y invoque un exemple physico-chimique pour illustrer la nature paradoxalement continue et discontinue du processus évolutif. Selon lui, le processus de formation d'un cristal correspond à une « *apparente* brèche de continuité », par laquelle il faut entendre « non pas un fossé ou un hiatus dans la ligne ascendante du développement, mais plutôt un nouveau point de départ »¹². La terminologie employée ici par Morgan nous suggère ainsi de concevoir l'évolution émergente — située à mi-chemin entre l'évolution gradualiste darwinienne et l'évolution créatrice ou saltationniste bergsonienne — sur le modèle d'un *point d'inflexion* dans le cours évolutif (voir *infra* fig. 2)¹³. Afin de saisir comment faire sens de cette idée d'évolution émergente ni gradualiste ni saltationniste, tournons-nous à présent vers ce qui constitue le concept clé de l'émergentisme de Morgan : la relationnalité (*relatedness*).

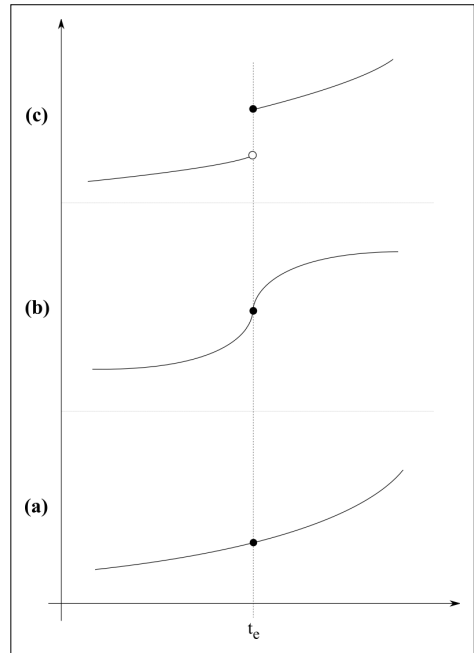
10. William Montague, « A Materialistic Theory of Emergent Evolution », in Felix Adler et al. (dir.), *Essays in Honor of John Dewey, on the Occasion of his Seventieth Birthday, October 20, 1929*, New York, Henri Holt, 1929, p. 261. Notre traduction.

11. Lloyd Morgan, *An Introduction to Comparative Psychology* (1894), London, Walter Scott Publishing, 1903, p. 337. Notre traduction.

12. *Ibid.*, p. 338. Notre traduction. Italique ajouté.

13. Remarquons que, avant d'être philosophe, Morgan était psychologue et biologiste. Son mentor ne fut autre que Thomas Henry Huxley qui, même s'il était un fervent darwiniste, émettait de sérieuses réserves à l'égard du gradualisme de Darwin, réserves qui le conduisirent à défendre une conception saltationniste de l'évolution.

Figure 2 Représentation schématique des trois conceptions de l'évolution évoquées dans le texte. Le temps t_e correspond ici à l'époque de l'avènement au monde de l'esprit. La courbe (a) représente l'évolution darwinienne. L'esprit y apparaît continûment et est réductible à ses conditions d'apparition. La courbe (c) représente l'évolution bergsonienne. L'esprit y apparaît de manière discontinue et est ainsi irréductible à ses conditions d'apparition. La courbe intermédiaire (b) est associée à l'évolution émergente. L'esprit y apparaît continûment et est irréductible à ses conditions d'apparition. La réductibilité dont il est question ici est à comprendre comme « nouveauté authentique » ou, de manière équivalente à l'époque de Morgan, imprédictibilité théorique.



3.2 La relationnalité

Comme nous l'avons évoqué, la pensée de l'évolutionnisme émergent met en tension l'exigence naturaliste d'une évolution continue et la possibilité de l'advenue d'authentiques nouveautés ou de discontinuités au cours de cette évolution. Chez Lloyd Morgan, la résolution de cette tension s'effectue à l'aune de son concept de « relationnalité¹⁴ ». L'affirmation de Morgan selon laquelle « ce qui émerge à un niveau donné constitue une instance de ce que j'appelle un nouveau genre de relationnalité dont il n'existe aucune instance aux niveaux inférieurs¹⁵ » se traduit, dans un langage plus contemporain, par l'idée selon laquelle l'émergence constitue l'advenue au monde, par composition d'entités physiques pré-existantes, d'un nouveau mode d'organisation manifestant des propriétés authentiquement nouvelles, c.-à-d. des propriétés qui n'existaient pas — même en puissance ou « implicitement »

14. Ce concept se définit généralement comme une « capacité de mise en relation », bien que l'on puisse se contenter de l'interprétation plus intuitive de Sellars, qui traduit simplement le concept morganien par « organisation » (voir Sellars, « L'hypothèse de l'émergence », p. 321).

15. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution*, London, Williams and Norgate, p. 15-16. Notre traduction.

— avant leur émergence. Les entités physiques nouvellement organisées constituent ainsi le lieu d'un nouveau régime effectif de transaction avec le monde. Sous-jacente à ces considérations est l'idée selon laquelle l'émergence de nouvelles propriétés se produit lorsqu'un seuil est atteint dans le degré d'organisation d'un état naturel constitué d'un ensemble d'entités physiques. En reprenant les termes de l'exemple que nous avons évoqué plus haut relativement à la vaporisation de l'eau, on peut dire qu'il y a émergence au cours de l'évolution lorsque, sous certaines conditions, des composants physico-chimiques s'organisent progressivement jusqu'à croiser un « point d'ébullition » au-delà duquel entrent dans l'existence de nouvelles propriétés.

Cette pensée conduit bien à une résolution de la tension entre idéal de continuité et advenue de discontinuités dans l'évolution. D'une part, elle est en effet cohérente avec un naturalisme matérialiste. Lloyd Morgan affirme par exemple :

The naturalistic contention is that, on the evidence, not only atoms and molecules, but organisms and minds are susceptible of treatment by scientific methods fundamentally of like kinds; *that all belong to one tissue of events* [...]. In other words the position is that, in a philosophy based on the procedure sanctioned by progress in scientific research and thought, the advent of novelty of any kind is loyally to be accepted wherever it is found, without invoking any extra-natural Power (Force, Entelechy, Elan, or God) through the efficient Activity of which the observed facts may be explained¹⁶.

L'émergence d'entités nouvelles au cours de l'évolution n'est donc pas synonyme d'une adhésion à un dualisme ontologique tel que, par exemple, un vitalisme dualiste (par sa référence à l'entéléchie, Morgan vise ici explicitement le vitalisme d'Hans Driesch, contradicteur contemporain de l'émergentisme britannique; par sa référence à l'élan, il vise naturellement Bergson). L'émergence se développe ainsi en opposition, notamment, à la dichotomie entre l'inerte et le vivant. D'autre part, le fait que, dans la philosophie de Morgan et de ses successeurs, l'organisation (ou la relationnalité) revête une nature effective ou réelle (elle se traduit par un impact causal sur le monde dont nous pouvons témoigner expérimentalement) traduit simultanément l'existence, au cours de l'évolution continue, de discontinuités naturelles. Il y a, avec l'émergence, un recyclage de l'ancien pour produire — nous l'avons vu — de *l'authentiquement* nouveau. L'ontologie du naturalisme matérialiste émergentiste est ainsi plus riche que celle du matérialisme réductionniste; outre des *entités* physiques, elle contient aussi les *relations* ou modes d'organisations qui constituent ces entités.

16. *Ibid.*, p. 2. Italique ajouté.

3.3 Pyramide synoptique et structure hiérarchisée du monde naturel

Le concept d'émergence sur lequel repose l'évolutionnisme de penseurs comme Morgan ou Sellars ne peut se comprendre en dehors de la vision d'un monde hiérarchisé en strates successives de complexité organisationnelle croissante. À cet égard, il nous incombe d'explicitier ici brièvement la teneur d'une telle conception.

On peut voir dans l'œuvre de Morgan lui-même la première explicitation d'un modèle stratifié du monde naturel¹⁷. Le développement d'un tel modèle dans la pensée morganienne peut être dissocié en deux moments. Le premier correspond à la réappropriation, dans la *Spencer's Philosophy of Science* de 1913, des trois étapes de l'évolution telle que la conçoit Herbert Spencer : successivement le pré-organique (ou physico-chimique), l'organique (ou biologique) et le super-organique (ou psychologique et social). Selon la théorie générale du progrès de Spencer, ces trois ordres constituent des étapes d'une seule évolution globale régie par la loi naturelle de transformation de l'homogène en hétérogène. Lloyd Morgan réfère respectivement à ces trois ordres en tant que matière, vie et esprit, ce dont on retrouve la trace dans sa présentation de la philosophie d'Alexander dans son *Emergent Evolution* de 1923 (voir figure 3).

Le deuxième moment correspond à un raffinement de cette première hiérarchisation, manifeste par exemple dans l'affirmation suivante de Morgan, où celui-ci discute de la pyramide synoptique reprise en figure 3 :

Such a diagram [...] is, so to speak, a synoptic expression, or composite graph, of a vast multitude of individual pyramids — atom-pyramids near the base, molecules a little higher up, yet higher, “things” (e.g. crystals), higher still, plants (in which mind is not yet emergent), then animals (with consciousness), and, near the top, our human selves. Classify how you will; but let every individual entity have its appropriate place in the synoptic pyramid. It is intended to embrace all natural entities from atoms [...] upwards¹⁸.

Le modèle stratifié compte dans ce contexte cinq « échelons » principaux — atomes, molécules (et « cristaux »), plantes, animaux et hommes — constituant autant d'étapes remarquables dans la ligne ascendante du développement évolutif cosmologique. Chacune de ces étapes ainsi que celles, intermédiaires, non représentées constituent l'avènement au monde d'un nouveau mode de relationnalité, c.-à-d. un émergent. Comme l'affirme Morgan lui-même dans la citation reprise ci-dessus, toute entité naturelle trouve sa place propre dans ce « catalogue » exhaustif et hiérarchisé du monde naturel.

17. D'après Jaegwon Kim, *Essays in the Metaphysics of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 44. Jaegwon Kim reconnaît qu'une telle image transparaît certainement dans de nombreuses philosophies médiévales ou antiques, dont celle d'Aristote ou de Plotin, mais jamais dans une forme explicite et pertinente au regard de la question de l'émergence ou, bien évidemment, de l'évolution.

18. Morgan, *Emergent Evolution*, p. 11.

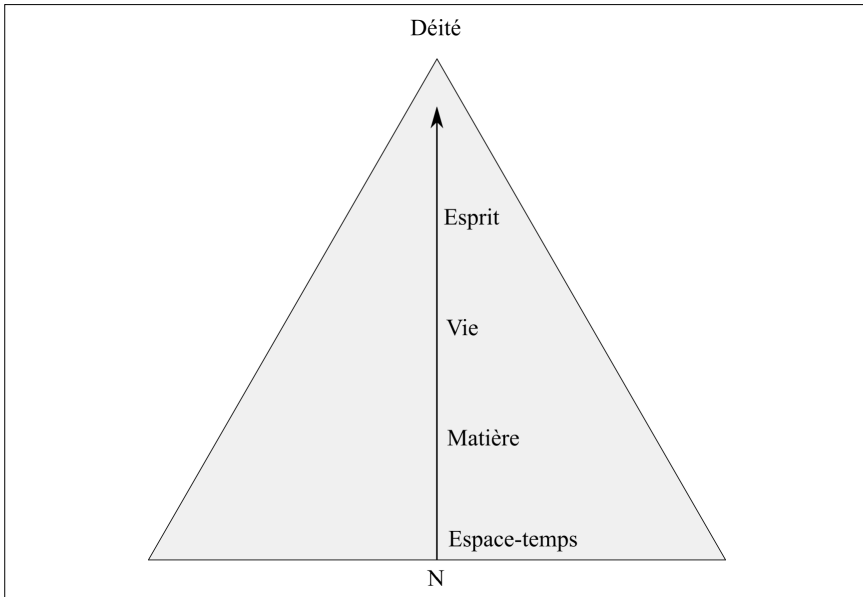


Figure 3 Pyramide synoptique représentant l'évolution émergente, inspirée du diagramme de Lloyd Morgan décrivant la pensée de Samuel Alexander. Le niveau fondamental duquel tout procède — y compris la matière elle-même — consiste chez Alexander en l'«étoffe de l'espace-temps». Le niveau supérieur de la hiérarchisation consiste en la qualité de déité, constituant l'ultime étape de l'évolution émergente. Ces niveaux extrêmes, fruits des spéculations métaphysiques d'Alexander, disparaîtront de toutes les versions ultérieures du modèle.

Cette manière de présenter le modèle stratifié morganien s'avère neutre quant à la question de l'origine et de la nature d'une éventuelle tendance cosmique à l'avènement continu de nouveaux émergents. Cette question mérite toutefois que l'on s'y attarde quelque peu car elle permet de mettre en lumière une importante différence entre l'évolution biologique conçue initialement par Darwin et l'évolution émergente morganienne davantage inspirée de la pensée de Spencer et d'Huxley. Selon la conception darwinienne, il n'existe pas de tendance à un quelconque accroissement de complexité — et donc à l'avènement continu d'émergents — au cours de l'évolution (biologique). Le modèle stratifié morganien est, dans ce contexte, sinon erroné, au moins trompeur. Selon la vision morganienne de l'évolution, il existe une tendance continue à un accroissement de complexité organisationnelle conduisant à l'advenue au monde des émergents qui peuplent la pyramide synoptique. Le modèle stratifié entend capturer adéquatement le résultat de cette tendance. Penchons-nous maintenant quelque peu sur le contraste entre ces deux postures.

3.3.1 Charles Darwin: « Ne dites jamais supérieur ou inférieur¹⁹ »

En cohérence avec la terminologie employée par Darwin lui-même qui préférerait le mot neutre de « modification » à celui d'« évolution » pour référer au processus continu de transformation des formes vivantes, la théorie darwinienne est à l'origine fondamentalement « non progressiviste ». Les principes de la théorie de la sélection naturelle n'impliquent aucunement l'existence d'une tendance ou d'une force qui conduirait progressivement et inéluctablement le vivant depuis des formes simples vers des formes de plus en plus complexes. L'évolution darwinienne conduit plutôt à la sélection continue des espèces les plus adaptées à des conditions environnementales toujours changeantes, et les formes de vie les plus adaptées à un environnement donné ne sont pas systématiquement les plus complexes. Dans un tel contexte, l'affirmation de Darwin « Ne dites jamais supérieur ou inférieur » est incompatible avec la vision du monde que dépeint la pyramide synoptique morganienne reprise en figure 3 (voir *supra*), dans laquelle est tracée une voie royale linéaire des atomes à l'homme. S'il fallait proposer une représentation picturale de l'évolution darwinienne, celle-ci prendrait ainsi, non la forme d'une échelle monolithique linéaire, mais plutôt celle d'un arbre foisonnant aux multiples ramifications.

3.3.2 Thomas Henri Huxley: « La grand-route de l'évolution²⁰ »

À l'inverse de la position essentiellement non progressiviste de Darwin, Morgan conçoit l'évolution — ici en phase avec la vision de son mentor Huxley — comme l'expression d'une tendance vers une augmentation progressive de complexité organisationnelle conduisant à l'avènement continu d'émergents de niveaux de plus en plus élevés. L'idée huxleyenne de cette « grand-route de l'évolution » est rendue manifeste dans la figure 3 par la flèche verticale (présente dans l'original) qu'Alexander appelle *nisus* (participe passé du verbe latin *nitor* [gravir, s'élever, tendre vers]), et qu'il conçoit comme une tendance conduisant irrémédiablement les formes inférieures d'existants vers la qualité de déité. Si les émergentistes optent pour cette vision progressiviste de l'évolution, c'est sans doute parce qu'ils jugent que seule l'existence d'une tendance naturelle à l'accroissement de complexité organisationnelle est à même de rendre compte de ce que la conception non progressiviste de Darwin échoue selon eux à expliquer: le fait que les don-

19. Cette affirmation consiste en ce que Darwin lui-même « griffonna dans la marge d'un éminent ouvrage défendant le progrès dans l'histoire de la vie » (Stephan Jay Gould, *Full House*, New York, Harmony Books, 1996; trad. fr. C. Jeanmougin, *L'éventail du vivant. Le mythe du progrès*, Paris, Seuil, 1997, p. 171).

20. Formulation d'Huxley lui-même, lorsqu'il affirme, en parlant des téléostéens (une infra-classe de poissons): « Ils me semblent s'être écartés de la grand-route de l'évolution [...] » (Thomas Henri Huxley, « On the Application of the Laws of Evolution... », in *Proceedings of the Zoological Society of London*, n° 43, 1880, p. 661; cité dans Stephan Jay Gould, *Full House*, p. 81).

nées paléontologiques tendent à montrer que les formes de vie anciennes sont en effet généralement plus simples que les formes de vie contemporaines.

Nous reviendrons sur cette divergence de point de vue entre émergentistes et darwiniens lorsque nous aborderons le naturalisme de John Dewey²¹ de façon parallèle à l'étude que nous venons de mener au sujet du naturalisme émergentiste de Morgan. Sans renoncer à tester constamment ses hypothèses et à ré-évaluer systématiquement la validité épistémologique de son discours sur la nature, nous montrons tout d'abord dans notre prochaine section que la philosophie de la nature de John Dewey s'est également donné pour tâche, en s'efforçant d'articuler constamment les données de l'expérience avec les théories scientifiques et les méthodes des différentes disciplines du savoir, de rendre compte de la richesse de notre expérience quantitative *et* qualitative²² de la nature. À l'instar des premiers émergentistes, c'est aussi dans une perspective naturaliste « élargie » qui ne cède ni au matérialisme classique (de type réductionniste) ni au spiritualisme que Dewey nous introduit dans une forme nouvelle de naturalisme (section 4.1) dont il nous revient de préciser les cadres épistémologiques et méthodologiques, mais aussi les présupposés philosophiques qu'ils impliquent. Nous nous intéressons ensuite au fonctionnalisme et au transactionnalisme (section 4.2) ainsi qu'au statut de l'émergence (section 4.3) dans le naturalisme de John Dewey à travers sa conception de l'origine de l'esprit. À cet égard, nous soulignons l'ambivalence de sa position naturaliste qui, tout en récusant toute position métaphysique, ne renonce pas à une vision humaniste de la nature dans laquelle réapparaît une forme « épistémique » de progressionisme (section 4.4) au sein duquel s'inscrit sa théorie émergentiste de l'esprit. 4. L'empirisme naturaliste de John Dewey

4.1 Entre continuité et antiréductionnisme

Dans *Expérience et nature*, John Dewey lie l'origine du matérialisme réductionniste et du spiritualisme dualiste à un problème de méthode non empirique. Traditionnellement en effet, la pensée philosophique, par exemple celle qui s'intéresse à la nature, commence par prendre pour objet les résultats d'une réflexion ayant préalablement dissocié l'objet de l'expérience (la « nature » par exemple) ainsi que les opérations et les états propres à celle-ci

21. Nous nous appuyerons en particulier sur trois ouvrages importants de John Dewey qui s'échelonnent dans le temps de sa carrière: 1) John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays* (1910), New York, Prometheus Books, 1997; 2) John Dewey, *Experience and Nature* (1925), in Jo Han Boydson (ed.), *The Collected Papers of John Dewey. The Later Works*, volume I: 1925-1953, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2008; trad. fr. J. Zask, *Expérience et nature*, Paris, Gallimard, 2012; et 3) John Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, New York, Holt, Rinehart and Winston [1938]; trad. fr. G. Deladalle, *Logique. La théorie de l'enquête*, Paris, PUF, 1993.

22. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, p. 131-132.

(à savoir « l'expérience » de la nature elle-même). Telle est, pour Dewey, l'origine du matérialisme réductionniste et du dualisme spiritualiste: 1) Le matérialisme de type réductionniste identifie les actes de l'esprit, ses opérations et ses états aux effets de ce qu'il a en réalité initialement produit par la réflexion (des entités physiques ou organiques indépendantes de leur milieu, des organes isolés de leurs relations externes constitutives, etc.). Ce qui en fait un véritable idéalisme. 2) Le « spiritualisme », quant à lui, hypostasie la dissociation de l'objet de l'expérience de l'expérience elle-même, les substantialisant de façon tout autant idéaliste en deux mondes séparés, le monde de la matière et celui de l'esprit.

Ainsi se présente (sous les formes 1 ou 2) pour Dewey le problème aporétique que tente alors de résoudre de façon non empirique la pensée en cherchant à réunir ce qu'elle a initialement séparé²³. Mais elle n'y parvient pas en tant qu'elle reste prisonnière d'une *erreur intellectualiste* (autrement dit d'un problème de méthode de réflexion non empirique) qui ne lui permet pas de renouer avec la continuité transactionnelle et co-constitutive de « l'expérience première » comme y parvient une méthode philosophique « empirique ».

Tel est le point de départ de la méthode résolument empirique de Dewey: l'expérience première ou la situation globale de l'homme — laquelle constitue tout autant une expérience *de* la nature qu'une expérience *dans* la nature²⁴. Il s'agit de l'expérience d'un tout intégré et relié qui forme une continuité naturelle tout à fait indissociable — sinon abstraitement. Nous retrouvons ici, dans cette idée de *continuité*, un postulat fondamental de l'*empirisme naturaliste*²⁵ de John Dewey: « Le premier postulat d'une théorie naturaliste de la logique est la continuité des activités et des formes inférieures (moins complexes) et supérieures (plus complexes)²⁶. » Toutefois, la notion de continuité au sens entendu par John Dewey n'est pas non plus un manifeste réductionniste: le type de continuité auquel Dewey se réfère ne s'identifie pas au gradualisme strict de Darwin. Il peut en effet tolérer des mutations brusques ou des libérations immédiates de qualités ou de propriétés des phénomènes naturels authentiquement nouvelles²⁷. Car :

23. Dewey, *Experience and Nature*, 1925, p. 41.

24. Pour un approfondissement du concept d'« expérience », notamment d'« expérience première », voir *Ibid.*, p. 29-67 (chapitre I: *Expérience et méthode philosophique*).

25. *Ibid.*, p. 28.

26. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, p. 81.

27. Ce qu'exclut le postulat de continuité de Dewey, c'est avant tout le recours aux hypothèses métaphysiques. Rien n'empêche donc ce postulat d'intégrer des écarts — voire des ruptures naturelles. En d'autres termes, Dewey pourrait tout à fait, à la différence de Charles Darwin, s'accorder par exemple avec la théorie des équilibres ponctués de Stephen Jay Gould, selon laquelle les transitions évolutives entre les espèces au cours de l'évolution se font plutôt brutalement que graduellement. Ou encore, il admettrait sans difficulté particulière que les variations organiques des individus soient dues, non pas à des causes internes dans la continuité

Ce qu'exclut [essentiellement] le postulat de continuité, c'est l'apparition sur la scène d'une force externe entièrement nouvelle [de nature surnaturelle] qui serait la cause des changements qui se produisent²⁸.

Il suit donc de ceci que (1) toutes les théories métaphysiques invoquant l'existence d'une Raison *a priori*, d'un Esprit absolu ou de formes substantielles qui prédétermineraient l'évolution naturelle sont rejetées²⁹. En posant en effet l'existence d'objets imperméables à toute attaque empirique, ces théories contreviennent au principe de continuité de l'expérience. John Dewey récuse ainsi le parallélisme du panpsychisme, l'hylémorphisme, la thèse bergsonienne de l'« élan vital », etc. Apparaît dès lors comme corollaire (2) la nécessité pour Dewey de remplacer le problème métaphysique de la relation du corps et de l'esprit par un autre type d'interrogation *non métaphysique*. La question de l'esprit doit être naturalisée et repensée à partir d'un paradigme continuiste. Bien que Dewey distingue l'esprit du corps et se refuse donc à toute forme d'éliminativisme matérialiste, il s'agit pour lui d'éviter absolument de les figer métaphysiquement en termes de « substances ». (3) Ce postulat de continuité n'empêche pas Dewey d'envisager la constitution d'un nouveau naturalisme de type antiréductionniste admettant l'apparition de qualités irréductibles dans la continuité des interactions des phénomènes naturels, en cohérence avec l'adage : « *Natura non facit saltum*. »

L'abandon de la métaphysique conduit John Dewey à développer une conception naturaliste de la connaissance, de l'univers et de l'être humain. Mais si l'empirisme de John Dewey s'avère bien méthodologiquement et logiquement naturaliste au vu de ce qui précède, il ne s'agit pas non plus d'un naturalisme matérialiste de type réductionniste³⁰. Quoique qu'elles soient toutes deux d'obédience *empirique*, c'est toute la différence entre la perspective réductionniste de Darwin et celle antiréductionniste de Dewey. Certes, les propriétés qui donnent à la situation globale de l'homme (à son « expérience première ») sa figure propre ne peuvent provenir que du développement et des caractéristiques de la vie naturelle (physique, chimique, biologique, sociale et culturelle). Mais si celle-ci est indubitablement *physique*, ses caractéristiques ne sont pas nécessairement réductibles aux *théo-*

des processus biologiques, mais à l'intervention d'autres phénomènes naturels, non biologiques. Voir à ce sujet *Ibid.*, p. 81-109.

28. *Ibid.*, p. 82.

29. Dewey, *Experience and Nature*, p. 233 et p. 261.

30. C'est ce que Daniel Céfai et Louis Quéré soulignent dans leur introduction à *L'esprit, le soi et la société* d'Herbert Mead, lequel fut un élève fidèlement continuateur du programme deweyen. Voir Daniel Céfai et Louis Quéré, « Introduction. Naturalité et socialité du self et de l'esprit », in George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934 ; trad. fr. D. Céfai et L. Quéré, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 2006, p. 3-4.

ries physiques ou *biologiques* parce qu'elles sont naturelles³¹. Premièrement, l'expérience totale de l'homme (sociale, langagière et culturelle) comporte un enchevêtrement de relations dont la complexité ne peut être simplement reconduite — sinon abstraitement — au champ de causalité d'une seule science particulière. Deuxièmement, le postulat de continuité du naturalisme de Dewey n'implique pas nécessairement que les phénomènes naturels puissent, par captation d'une science explicative particulière, être réduits à leurs conditions initiales, ou réintégrés, dans une succession linéaire de causes efficientes.

Le postulat naturaliste de Dewey ainsi que son principe de continuité impliquent donc que, « si on nie le surnaturel³² », on assume en même temps la responsabilité intellectuelle de reconnaître que, dans toute sa complexité, l'expérience humaine de la nature est plus riche que toute théorie isolée sur la nature. Nous avons bien ici un naturalisme au sens où nous l'avons opposé au supernaturalisme³³. Mais l'« empirisme naturaliste » de Dewey consiste en un *naturalisme élargi* assumant (au sens antiréductionniste auquel nous introduisons) l'expérience humaine vécue comme « situation³⁴ » totale comprenant l'existence de propriétés et d'entités postulées non seulement par les sciences naturelles, mais également par les sciences humaines et sociales, l'art, la littérature, etc.

En ce sens, tout en intégrant la méthode et l'épistémologie de la théorie darwinienne dans sa philosophie de la nature, John Dewey s'est aussi distingué de Charles Darwin par le caractère non darwinien de sa conception de la nature, de l'homme et de ses propriétés — bref, de son ontologie anti-réductionniste. S'il doit ainsi au darwinisme, à sa méthode et à sa conception de la formation des êtres naturels l'origine de sa théorie de l'esprit, c'est aussi — loin de souscrire à l'éliminativisme potentiel du naturalisme darwinien — contre ce dernier qu'il l'élabore en soutenant l'irréductibilité de l'esprit à la structure cérébrale ou à l'ensemble de ses conditions strictement matérielles. La formation de l'esprit humain apparaît en effet, pour Dewey, comme un processus fonctionnel, transactionnel et *émergeant* continûment avec l'humanité au sein de la nature — ce à quoi introduisent nos prochaines sections.

31. Nous appuyons ici notre analyse sur l'article — que nous citerons par ailleurs ultérieurement — de Pierre Steiner. Cf. Pierre Steiner, « Délocaliser les phénomènes mentaux : la philosophie de l'esprit de Dewey », *Revue internationale de philosophie*, n° 245, 2008, p. 273-292.

32. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, p. 83 et p. 100.

33. Voir section 2 de notre article.

34. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, p. 127-132.

4.2 La théorie fonctionnaliste et transactionnaliste de l'esprit de John Dewey

Dewey importe bien le darwinisme en philosophie de la nature. Dans *The Influence of Darwin on Philosophy*, il rejette même au nom de ce dernier les catégories classiques de la *Philosophia Naturalis*, telles que les notions aristotéliennes de « forme » ou de « substance », dont la traduction scientifique en termes d'« espèce » était chargée de présupposés métaphysiques fixistes. Son naturalisme ne saurait donc coïncider avec une mise en mouvement évolutionniste de l'hylémorphisme aristotélicien. Mais est-ce là pour autant l'indice d'un matérialisme réductionniste ?

Si nous assistons bien avec Dewey à une naturalisation du vitalisme bergsonien³⁵, son naturalisme « darwiniste » consiste néanmoins dans un naturalisme non darwinien, au sens antiréductionniste où il admet en même temps l'existence de propriétés ou de qualités authentiquement nouvelles (sémantiques, esthétiques ou éthiques par exemple) qu'il considère comme irréductibles — sans être pour autant surnaturelles — aux structures matérielles. Dewey leur attribue un nouveau statut — étranger au bergsonisme et à l'aristotélisme — lié pour partie à sa théorie de l'expérience et à sa relecture du darwinisme : celui de *propriétés transactionnelles* des comportements organiques, en tant qu'impliquées dans les processus d'adaptation fonctionnels (passés au crible de la sélection naturelle) des organismes complexes à leur contexte (continûment physique, biologique, social, culturel, etc.). Cette conception deweyenne du statut des propriétés organiques nous renseigne aussi sur le statut que John Dewey attribue à l'esprit dans sa philosophie de la nature.

Bien que sujet de ses qualités, l'esprit ne coïncide pas chez Dewey avec une entité fixe, individuelle et indépendante de son contexte. Mais, à la différence du behaviorisme classique fondé par Watson, l'esprit n'est pas non plus dénié, ni réduit à un comportement non mental identique aux processus physico-chimiques. Doué de capacité d'action en situation, l'esprit n'est pas non plus, comme chez Descartes, une substance pensante, ni comme chez Darwin ou dans le cadre du matérialisme classique, réductible à un substrat matériel isolable. En effet, il s'agit toujours d'éviter à la fois un matérialisme réductionniste et un spiritualisme dualiste, l'un et l'autre procédant de trois types d'erreurs : d'une part l'*erreur matérialiste* dénoncée par Dewey dans le type de théorie de l'esprit qui, notamment dans le cadre du naturalisme darwinien, situe son origine dans le développement continu des organismes individuels — en particulier des structures cérébrales vues comme le siège de

35. Nous assistons bien chez Dewey à une naturalisation du vitalisme bergsonien au sens où la vie constitue pour Dewey un produit de l'évolution darwinienne, en tant que telle impersonnelle et dénuée de conscience comme d'intention. Par ailleurs, elle peut être tout à fait étudiée dans le cadre d'un naturalisme élargi sans devoir recourir à l'hypothèse métaphysique (non empirique) d'un élan vital opposé aux forces « descendantes » de la matière, telle que cette vision fut proposée par Henri Bergson dans *L'évolution créatrice*.

la cognition. D'autre part, la conception idéaliste de l'esprit procède d'une *erreur philosophique* récurrente :

[Cette erreur consiste] à convertir de simples fonctions (résultats ou propriétés de processus complexes d'interactions) en réalités antécédentes ou en substances déjà données : voir par exemple dans la conscience [ou] le soi [...] des donnés qui seraient les conditions de possibilité de phénomènes desquels [ils proviennent *en fait*]³⁶.

Dewey renvoie dos à dos ces dualismes classiques : *ni matérialisme réductionniste, ni spiritualisme dualiste*. Tous deux prétendent en effet s'appuyer sur de prétendues « idées claires et distinctes » qui ne sont en fait pour Dewey que des leurres résultant finalement (ou originairement) d'un troisième type d'erreur³⁷ proprement analytique. Par *erreur analytique*, il faut entendre, comme le souligne Pierre Steiner, la posture intellectuelle qui « consiste à supposer que l'objet d'étude est donné et isolé (ou qu'il doit en tout cas l'être par le théoricien afin d'être adéquatement étudié [...]) », bref, qu'il n'entretient pas « de rapports constitutifs avec un contexte et un environnement » ou encore que « l'unité qui le caractérise est simplement réductible à la somme de ses parties »³⁸.

[Or] la vie, [écrit Dewey,] désigne une fonction, une activité globale qui comprend l'organisme et son environnement. L'analyse réfléchie seule permet de les scinder et de dissocier les conditions externes — l'air respiré, la nourriture prise, le sol sur lequel s'effectuent les déplacements — et les structures internes — les poumons qui respirent, l'estomac qui digère, les jambes qui marchent³⁹.

À travers les erreurs matérialistes, philosophiques et analytiques, nous retrouvons des procédés d'élaboration d'objets imaginaires à l'œuvre dans toute démarche de pensée non empirique. Pour Dewey, le double renvoi dos à dos du matérialisme et du spiritualisme requiert au contraire, pour éviter définitivement tout cheminement aporétique, de prendre au sérieux les leçons méthodologiques et philosophiques du darwinisme en optant résolument pour un *fonctionnalisme*, lequel est d'abord un *transactionnalisme*. Concrètement, la sortie de la cage de fer des schémas d'opposition classiques (à l'origine du faux problème du *mind/body problem*) pour redonner sens au concept d'esprit implique autrement dit de revenir à l'action de l'homme, comme être vivant, en corrélation permanente avec son environnement. Car toute activité, innervée au milieu qui la nourrit, est toujours celle d'un être

36. Steiner, « Délocaliser les phénomènes mentaux : la philosophie de l'esprit de Dewey », p. 275.

37. Pour une explicitation plus exhaustive des trois types d'erreurs soulevés par John Dewey, voir l'article de Pierre Steiner déjà cité, dont nous reprenons la classification.

38. Steiner, « Délocaliser les phénomènes mentaux : la philosophie de l'esprit de Dewey », p. 276.

39. Dewey, *Experience and Nature*, p. 40.

vivant organiquement constitué dont toute l'expérience traduit *de facto* les conditions qui le co-constituent.

Il n'est donc pas étonnant de ce point de vue que Dewey récuse toute expression « hypostasiant » de l'esprit et propose, par conséquent, de considérer l'esprit — au même titre que la vie mais sous un rapport différent — comme une fonction dynamique à l'intérieur de l'expérience conçue comme tout intégré et relié d'objets, d'êtres et de propriétés constituant une continuité naturelle tout à fait indissociable — sinon abstraitement⁴⁰. Comme le souligne Pierre Steiner :

[L'esprit, pour Dewey, n'est donc pas] une *substance* qui s'ajouterait [*ad extra*] ou cohabiterait avec une substance naturelle amorphe ; il prend plutôt la forme d'une *fonction qualitative* du comportement, fonction [ou *partie*] acquise résultant des transactions de l'organisme avec son environnement [bio-socio-culturel]⁴¹.

John Dewey élabore ainsi une théorie fonctionnaliste de l'esprit entendu comme un mode spécifique de rapports transactionnels humains conditionnés par la vie sociale et le langage⁴². De ce point de vue, l'esprit deweyen échappe bien au dilemme du matérialisme et du spiritualisme dualiste : il n'est plus *ni de nature purement matérielle ni d'essence métaphysique* — au sens d'une entité supranaturelle qui romprait avec le postulat de continuité du nouveau naturalisme deweyen. Cependant, une telle définition fonctionnaliste et transactionnaliste de l'esprit reste toujours insuffisante. EN effet, pour demeurer en cohérence avec le naturalisme antiréductionniste de John Dewey, il faut encore souligner un autre aspect de sa théorie de l'esprit, à savoir son caractère *émergentiste*.

4.3 Une théorie émergentiste de l'esprit

Afin d'éviter d'en faire un artefact illusoire des activités matérielles (un simple jeu de langage) ou une entité surnaturelle parachutée de nulle part dans les phénomènes, Dewey ne voit pas, pour expliquer l'apparition naturelle de l'esprit d'un point de vue naturaliste *darwiniste* mais *non darwinien*⁴³, d'autre moyen que de recourir au concept d'émergence. Il n'hésite pas d'ailleurs à qualifier sa théorie de l'esprit d'« émergente⁴⁴ ». C'est bien dans cet emprunt aux émergentistes qu'il trouve en effet un mode d'explici-

40. Nous retrouvons ici le postulat fondamental de l'empirisme naturaliste de John Dewey (Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, p. 81 ; Dewey, *Experience and Nature*, p. 32). L'expérience ne surplombe pas la *continuité* des transactions contextuelles qui relient constitutionnellement les phénomènes naturels entre eux. Elle s'inscrit dans cette continuité.

41. Steiner, « Délocaliser les phénomènes mentaux : la philosophie de l'esprit de Dewey », p. 279.

42. Dewey, *Experience and Nature*, p. 239.

43. Pour rappel des nuances relatives à ces distinctions, voir *supra* (section 2.2).

44. *Ibid.*, p. 251.

tation de sa position naturaliste *antiréductionniste*, dans la mesure où, comme nous l'avons vu précédemment avec Lloyd Morgan, l'émergence constitue un mode d'explication de l'apparition de certaines propriétés ou de qualités authentiquement nouvelles qui n'entend céder ni au matérialisme réductionniste ni au spiritualisme dualiste. Mais il n'est pas sûr, cependant, que sa conception de l'esprit et de l'émergence soit identique à celle des premiers émergentistes.

Si John Dewey recourt au concept d'émergence pour penser la dépendance de l'esprit à ses conditions naturelles antérieures, sans le réduire à celles-ci, la « transcendance » de l'esprit se situe pour lui dans les possibilités qu'offrent les systèmes humains de significations, de relations sociales et de langage émergés naturellement et constituant eux-mêmes les conditions nécessaires à l'émergence de l'esprit humain. L'esprit n'apparaît que dans la mesure où certaines conditions co-constitutivement « individuelles-et-contextuelles » (physiques, sociales, communicationnelles) étant présentes, les organismes vivants et leur environnement adoptent entre eux certains modes d'organisation transactionnellement spécifiques. Si l'émergence est donc bien un concept parfaitement adapté dans le cadre d'un postulat naturaliste qui privilégie — comme dans la philosophie de Dewey — une méthode d'immanence pour rendre compte du réel, ce concept doit être retravaillé et compris au sein du fonctionnalisme deweyen.

John Dewey situe toute base d'émergence dans les relations co-constitutives et fonctionnelles des êtres avec leur environnement (relations sélectionnées, confirmées par leur fonction d'utilité dans les processus naturels) plutôt que dans leurs individualités (même complexes) prises isolément — c'est-à-dire peu ou prou hypostasiées et abstraites de leur milieu génétique (nous reviendrons sur ce point dans notre conclusion). Autrement dit, la théorie de l'émergence de Dewey entend souligner que l'apparition de propriétés authentiquement nouvelles comme celles de l'esprit au cours de l'évolution naturelle, n'est pas le résultat de développements organiques isolés mais relève plutôt de modifications imprévisibles de champs d'événements constituant des continuités transactionnelles relativement fermées. Lorsque ces modifications surviennent et que se forment de nouvelles compositions d'interactions entre les êtres et leur milieu, de nouveaux champs apparaissent où les énergies contenues dans les interactions peuvent se libérer sous des modalités qualitatives *et* organiques tout à fait nouvelles⁴⁵.

4.4 Le naturalisme de John Dewey: un naturalisme progressionniste ?

En recourant au concept d'émergence, Dewey a bien conscience qu'il risque d'importer dans ses recherches une vision « métaphysiquement » téléologique

45. *Ibid.*

et linéaire de la nature qui fut celle des premiers émergentistes⁴⁶. Aussi s'impose-t-il dans *Expérience et nature* d'anticiper sans cesse les méprises liées aux emprunts qu'il doit effectuer aux théories concurrentes de son temps et de préciser (parfois confusément) le sens de sa position naturaliste.

Premièrement, pour Dewey, l'émergence *en tant que telle* n'a rien d'extraordinaire — ce que soulignaient déjà les premiers émergentistes — et ne constitue pas à cet égard une réelle différence entre l'émergentisme émergentiste et l'émergentisme pragmatiste⁴⁷. Deuxièmement, l'émergence *de l'esprit* à partir de certains champs d'organisation conditionnants est loin d'être une apothéose qui confirmerait la suprématie de l'être humain au sommet d'une hiérarchie naturelle. Une telle émergence relève en effet pour Dewey du « même mystère contenu dans le fait qu'un homme qui cultive des plantes doive utiliser le sol ; ou que seules les plantes adaptées aux propriétés du [...] sol puissent se développer⁴⁸ ». Autrement dit, en ce qui concerne les caractères de l'esprit (le sens de l'ordre, de la beauté, de la justice, etc.) présentés traditionnellement comme énigmatiques et merveilleux, notamment par les émergentistes :

[ils ne sont pas] différents de ceux qui pourraient aussi accompagner l'idée que la nature ou les événements réellement existants devraient exister et qui, étant, devraient être ce qu'ils sont. Ce caractère merveilleux pourrait donc être étendu à toute chose⁴⁹.

Il ressort par conséquent de ces deux remarques que la représentation en pyramide de l'évolution ne peut constituer une image adéquate du naturalisme transactionnel et fonctionnaliste de Dewey. Tout au plus la représentation en strates successives des émergents (matière, vie, esprit) que l'on retrouve ça et là dans *Experience and Nature* n'est-elle soit qu'une forme d'organisation interne et rationnelle du discours⁵⁰, soit qu'une interpréta-

46. Dewey précise, lorsqu'il emprunte aux émergentistes leur concept, que « chaque mot que nous utilisons (organisme, sentiment, psycho-physique, sensation et sens, et même "émergence") est contaminé par son association avec des théories anciennes dont les apports sont contraires à ceux qui prévalent ici » (*Ibid.*, p. 264).

47. L'émergence se présente partout dans la nature, comme le souligne John Dewey lui-même : cf. Dewey, *Experience and Nature*, p. 168.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, p. 255.

50. Bien qu'elle ait une valeur épistémique sur le plan de la connaissance humaine, pour Dewey, l'organisation interne et rationnelle du discours ne reflète ni nécessairement ni immédiatement l'ordre dans lequel les êtres s'organisent onto-logiquement dans la nature. Voir par exemple Dewey, *Experience and Nature*, p. 251-252. Dewey y semble à première vue suggérer l'existence de strates successives des émergents — les plus complexes présupposant leurs inférieurs. Mais il rejette immédiatement, en interprète des implications philosophiques de la théorie darwinienne, toute hypothèse métaphysique de type finaliste — implicite dans l'idée d'une « grand route de l'évolution ». L'auteur exclut par ailleurs toute séparation des entités (matière, vie, esprit) en genres d'êtres naturels qui préparerait leur hiérarchisation (voir *ibid.*, p. 242-243). Aussi Dewey souligne-t-il (voir *ibid.*, p. 252) que toutes les présentations des émergents

tion épistémologiquement (mais non ontologiquement) acceptable en tant que point de vue humaniste ou prise de perspective particulière sur l'évolution naturelle.

Si l'on souhaite néanmoins se forger (sur le plan ontologique) une représentation approximative de la vision deweyenne de la nature, le symbolisme ryzhomatique (d'un Gilles Deleuze par exemple) nous paraît plus adapté au naturalisme non réductionniste de John Dewey, en présentant les champs et plans d'interactions des êtres naturels au cours de l'évolution comme suit :

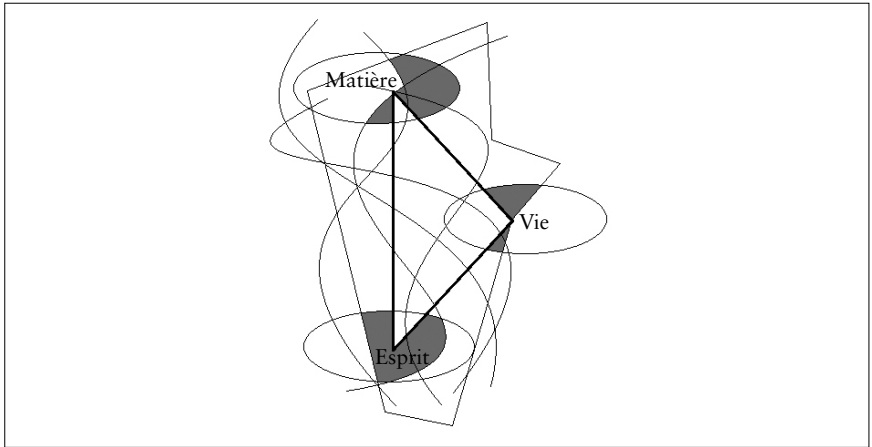


Figure 4 Représente l'évolution buissonnante telle que la conçoit John Dewey en cohérence avec l'image multi-directionnelle que s'en représentait Charles Darwin. Mais, à la différence du naturalisme darwinien (réductionniste), le «triangle» symbolise l'apparition d'émergents au sein de la nature (refus de l'éliminativisme). Par contraste avec la figure 3, le triangle est renversé pour indiquer l'absence de «grand-route de l'évolution». Si l'esprit présuppose la vie et la matière, il n'est pas nécessairement au sommet de la figure, et les liens représentationnels établis ne sont pas immédiatement reliés à un pouvoir causal dans les faits.

Cette vision non linéaire de l'évolution et du statut des émergents comme phénomènes couramment produits par la transformation des champs d'interactions naturelles n'implique pas, cependant, que l'on doive considérer n'importe quelle propriété émergente comme constitutive de l'esprit, ni que l'esprit soit partout présent dans la nature. Bien au contraire, la théorie émergentiste de l'esprit de John Dewey est suffisamment déterminée pour que nous puissions en dégager le processus spécifiquement humain.

en strates successives, de portée essentiellement pédagogique et logique dans l'organisation du discours deweyen, ne sont pas porteuses ni ne reflètent exactement ses thèses ontologiques.

John Dewey n'hésite d'ailleurs pas à qualifier son empirisme naturaliste d'*humanisme naturaliste*⁵¹, car si l'esprit humain n'est pas l'aboutissement du processus évolutif (mais un émergent particulier parmi d'autres), il a cependant pour Dewey une identité propre (quoique non « hypostasiée ») qui nous intéresse au plus haut point en tant qu'êtres naturels *humains*. Bien que l'homme soit conditionné par son appartenance physique, biologique et sociale aux conditions de la vie animale, notre auteur n'hésite pas en effet à souligner que l'esprit ne manifeste pas moins en ce dernier une dimension trans-animale⁵² qui, une fois apparue comme qualité naturelle dans l'expérience, transforme ses conditions. Par son esprit émergeant au sein de conditions spécifiquement humaines⁵³, l'homme est bien doué d'originalité en tant qu'être vivant *particulier* (aux déterminations spécifiques) inscrit dans une des lignées phylogénétiques de l'évolution buissonnante.

5. Conclusion

Au terme de notre étude, il n'est pas inutile d'en reformuler la problématique transversale qui n'a pas cessé de sous-tendre l'orientation des différentes parties de notre enquête, et que nous pouvons rendre une dernière fois explicite : en quel sens l'émergentisme et le pragmatisme, apparus dans le prolongement de l'avènement de la théorie darwinienne au XIX^e siècle, peuvent-ils être définis comme les formes originaires d'un *nouveau naturalisme antiréductionniste* ? Cette formule impliquait immédiatement d'autres questions directrices : en quoi l'émergentisme et le pragmatisme constituent-ils deux types de naturalismes darwiniens — mais non darwinistes ? Quels sont leurs présupposés ? Jusqu'à quel point leurs philosophies de la nature peuvent-elles être apparentées ?

Répondre à ces questions, dans les limites de la présente étude, nous a conduit à circonscrire notre analyse aux thèses principales de deux représentants éminents de l'émergentisme et du pragmatisme, Lloyd Morgan et John Dewey. L'analyse de leurs thèses permet de caractériser leurs philosophies de la nature et, dans leurs naturalismes respectifs, d'insister sur l'importance épistémologique, ontologique et stratégique que revêt le concept d'émer-

51. Si l'ensemble de *Expérience et nature* justifie cette assertion, voir en particulier *ibid.*, p. 29, pour la citation littérale.

52. Voir par exemple *ibid.*, p. 25 et p. 260 ; Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, p. 116-117.

53. Pour Dewey en effet, seul l'homme est un être « mental » ou « spirituel » dans la mesure où les conditions empiriques requises pour l'émergence de l'esprit impliquent des dispositions socio-langagières qui ne sont présentes qu'au sein des groupes humains. Parmi ces dispositions, soulignons la capacité de pouvoir prendre sur les objets environnants la position d'autrui pour la sienne, de référencer conventionnellement certains sons à certaines actions collectives, d'agir en commun selon des fins partagées, etc. Pour l'évaluation des arguments proposés par Dewey, voir notamment *ibid.*, p. 101-119 ; Dewey, *Experience and Nature*, p. 162-186 ; et p. 194-195.

gence dans le cadre élargi du naturalisme antiréductionniste auquel nos deux auteurs donnent une forme concrète. Cependant, il convient toutefois d'insister sur le fait que, bien qu'apparentée à l'apparition de ce nouveau naturalisme non réductionniste, cette forme concrète est d'emblée et irréductiblement double. Les philosophies de Morgan et Dewey — comme en témoignent leur interprétation et usage équivoque du concept d'émergence — ne peuvent en effet se satisfaire d'un naturalisme indifférencié qui ne tolérerait aucune divergence, entre les deux courants, en termes de présupposés épistémologiques ou ontologiques. Nous souhaiterions, en conclusion de la présente étude, insister sur ce point.

En recourant au concept d'émergence dans le cadre de son *empirisme naturaliste*, Dewey en transforme en effet la signification qu'il revêt dans l'évolutionnisme émergent de Lloyd Morgan. La conception deweyenne de l'émergence ne recoupe pas tout à fait celle qu'elle recouvre dans l'évolutionnisme émergent de Morgan, Alexander ou Sellars. Deux présupposés divergents à l'origine de cette distinction peuvent et doivent être succinctement soulignés.

(1) Nous avons vu que Morgan développe, dans le cadre de son évolutionnisme émergent, une conception progressionniste de l'évolution (voir section 3.3). Dans *The Influence of Darwin on Philosophy*, le fondateur de l'école de Chicago abandonne au contraire l'ancien naturalisme téléologique hérité de la métaphysique classique (de la philosophie grecque et de la théorie des formes). Il s'ensuit une conception non finaliste de la nature, au sein de laquelle les émergents ne peuvent être objectivement hiérarchisés d'après leur degré de perfection ontologique. (2) Ainsi que le suggère la citation suivante d'Alexander, la conception émergentiste de l'émergence demeure par ailleurs influencée par l'ontologie classique (des formes, de la substance) qu'implique une conception finaliste de la nature où il existe une spontanéité naturelle (ou métaphysique) des êtres à tendre vers les plus hautes réalisations de la vie et de l'esprit :

To adopt the ancient distinction of form and matter, the kind of existent from which the new quality emerges is the "matter" which assumes a certain complexity of configuration and to this pattern or universal corresponds the new emergent quality. But whereas up to the present we have been content to treat the quality as something which is correlated with a certain configuration of its basis, we can now, following the clue of the relation between mind and its body, identify the quality with its peculiar form of body⁵⁴.

Selon Lloyd Morgan, un émergent particulier (comme la vie ou l'esprit) suppose qu'une propriété authentiquement nouvelle « émerge » d'une totalité organique particulière (un individu isolable) qui la rend possible. Cette propriété est nouvelle parce qu'elle ne peut être prédite à partir de

54. Samuel Alexander, *Space, Time and Deity*, p. 47.

l'ensemble des propriétés des parties qui constituent cette totalité (cet individu dans sa complexité interne). Il est intéressant de noter ici que nous retrouvons bien l'hypothèse de la forme aristotélicienne⁵⁵ que les premiers émergentistes (Morgan, Alexander, Broad, mais aussi Sellars⁵⁶) réhabilitent en régime évolutionniste. Selon cette hypothèse, l'unité d'un être (son mode organisationnel intrinsèque) ne peut être obtenue par l'addition de ses parties (ses composants matériels). N'ayant pour sa part jamais cessé de militer en faveur de l'abandon de l'ontologie classique et de la logique aristotélicienne, Dewey substitue à celles-ci une nouvelle logique et, *mutatis mutandis*, dans *The Influence of Darwin on Philosophy* et *Expérience et nature*, une autre ontologie partiellement inspirée de la biologie darwinienne. C'est précisément de cette autre ontologie, à savoir d'une ontologie post-darwinienne des relations (accentuant l'importance des accidents), que dépend la théorie pragmatiste de l'émergence.

Si Lloyd Morgan et John Dewey élaborent bien une cosmologie similaire, un naturalisme évolutionnaire (et non un naturalisme fixiste) antiréductionniste, la différence de leur interprétation des émergents se fonde dans le fait que nos deux auteurs ne partagent pas la même ontologie. Leur théorie respective des émergents constitue à cet égard une différence réelle entre les deux courants.

Alors que les émergentistes opèrent un renouvellement et une mise en mouvement évolutionniste des formes aristotéliciennes, Dewey développe une forme de nouveau naturalisme post-darwinien appelé *empirisme naturaliste*, où l'ontologie de l'événement (accidents) et des relations (transactionnalisme, contextualisme) qu'il implique ainsi que sa conception non téléologique de la nature, se distinguent de l'ontologie de la substance — repensée en contexte évolutionniste — du naturalisme progressionniste des premiers émergentistes. Autrement dit, si à l'instar de la « grand-route de l'évolution » de son mentor, Huxley, le naturalisme non réductionniste de Morgan reste influencé par une structure métaphysique pré-darwinienne, Dewey en rejette pour sa part toute forme de résurgence⁵⁷, préférant adopter à l'instar de Darwin une forme d'agnosticisme par rapport à l'existence ou non de substances individuelles et de causes globales ou supérieures — de causes finales — qui échapperaient à l'expérimentation « en contexte ».

55. C'est aussi la lecture que Kim propose d'une origine possible de l'émergence dans la philosophie grecque, en particulier chez Aristote. Cf. Jaegwon Kim, *Trois essais sur l'émergence* (trad. M. Mulcey), Paris, Éditions d'Ithaque, 2006.

56. Nous remarquons en effet chez Sellars — qui se réclame explicitement de l'émergentisme — un projet semblable de réactualisation de l'ontologie classique en contexte évolutionniste; en attestent les propos suivants: « All through the argument of this book, we have proclaimed the reality of form. Every particular substance is an organized stuff. Evolution means that there are levels in nature, that the higher is an outgrowth of the lower, that A and B integrated are more than A and B separate » (Sellars, *Evolutionary Naturalism*, p. 329).

57. Voir par exemple Dewey, *Experience and Nature*, p. 237.

Cependant, en dépit ou comme corollaire de cet agnosticisme, Dewey ne peut pas ne pas substituer à l'ontologie classique des formes une autre ontologie. Notre étude nous conduit à penser que, plutôt qu'être dérivée d'une structure métaphysique pré-darwienne, l'ontologie de Dewey procède en partie de son interprétation philosophique de la biologie darwinienne et de son transactionnalisme. Puisque les catégories de la relation et de l'événement priment, dans l'ontologie *contextualiste* et *accidentaliste* de John Dewey, sur celle de la substance⁵⁸, les émergents résultent plutôt de modifications — ayant le caractère d'événements — des conditions de transactions entre les êtres et leur environnement, ce qui confère alors à ces transactions des configurations et des qualités authentiquement nouvelles (et donc émergentes)⁵⁹. Cette substitution d'une ontologie par une autre reste certes implicite dans l'œuvre deweyenne, mais, comme l'a soulevé notre étude, l'interprétation et l'usage différenciés du concept d'émergence chez nos deux auteurs en constitue cependant une trace marquante.

Cette dernière remarque soulève une dernière différence entre la philosophie de la nature des premiers émergentistes et le naturalisme pragmatiste de John Dewey, dans la mesure où l'ordre de priorité du statut épistémologique ou ontologique de leur antiréductionnisme est exactement inverse.

Le naturalisme non réductionniste de Dewey procède en effet d'avantage d'un antiréductionnisme épistémique qui implique, en corollaire, un antiréductionnisme ontologique. C'est d'abord parce que l'activité de l'esprit, par exemple, ne peut être causalement expliquée par l'étiologie d'une science particulière (telle que la théorie physique, la biologie ou les neurosciences) — en tant qu'elle requiert l'articulation d'un champ pluriel de disciplines pour être expliquée —, que le naturalisme de John Dewey suggère implicitement une ontologie non réductionniste de l'esprit. Au contraire, l'émergentisme classique s'inscrit tout d'abord dans le prolongement réaliste de la tradition métaphysique classique (finalisme, essentialisme). C'est parce qu'il existe une hiérarchie naturelle de niveaux de causalité des émergents, autrement dit une supériorité ontologique de la vie ou de l'esprit sur leurs conditions matérielles ou vitales (dont rend objectivement compte l'évolutionnisme émergent), que les émergents constituent de véritables problèmes épistémologiques qui ne peuvent être réduits à l'étiologie d'une science empirique particulière (par définition toujours méthodologiquement réductionniste)⁶⁰.

58. Dewey écrit dans *Expérience et nature*, pour ne citer qu'un passage (parmi beaucoup d'autres): «L'idée que la matière, la vie et l'esprit représentent des espèces séparées de l'Être est une doctrine qui provient, comme tant d'erreurs philosophiques, d'une substantialisation de fonctions possibles. Cette erreur consiste à prendre les conséquences d'une interaction entre des événements pour les causes de l'occurrence de ces conséquences » (*ibid.*, p. 242).

59. Pour illustration, voir *ibid.*, p. 26-27 et p. 239.

60. Dans une terminologie aujourd'hui commune dans la littérature sur l'émergence, on peut ainsi dire que le concept d'émergence mobilisé par Dewey consiste en la variété « épisté-

Néanmoins, même s'ils ne partagent pas la même épistémologie ni la même ontologie, ou que l'ordre de priorité entre ces termes diffère dans la définition de la justification du statut de leur naturalisme antiréductionniste, les nouveaux naturalismes de l'émergentisme et du pragmatisme parviennent néanmoins à réaliser, par des voies différentes et un concept commun, la maxime pragmatico-émergentiste annoncée dans notre introduction : « Ni dichotomie métaphysique, ni pure identité. » Comme l'illustre aujourd'hui une vaste littérature en philosophie de la nature ou dans les sciences cognitives — où la théorie émergentiste de l'esprit de John Dewey suggère par exemple de délocaliser les phénomènes mentaux —, la prise en considération de cette maxime sous ses variations plurielles suscite depuis le siècle précédent des hypothèses de recherche fécondes au sujet de phénomènes aussi complexes que la vie ou l'esprit dans la nature.

mologique » ou « représentationnelle » du concept alors que celui développé par Morgan consiste en la variété « ontologique » ou « causale » (voir par exemple : Olivier Sartenaer, « Entre monisme et dualisme. Deux stratégies pour l'émergence », *Philosophiques*, n° 38, 2011, p. 543-558).

Précis de *La juste part* (Montréal, Atelier 10, 2012)

David Robichaud et Patrick Turmel

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025727ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025727ar>

[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

Robichaud, D. & Turmel, P. (2014). Précis de *La juste part* (Montréal, Atelier 10, 2012). *Philosophiques*, 41 (1), 157–160. <https://doi.org/10.7202/1025727ar>

Disputatio

Précis de *La juste part* (Montréal, Atelier 10, 2012)

DAVID ROBICHAUD ET PATRICK TURMEL

La juste part est un ouvrage qui fut écrit à l'attention d'un large public, mais qui n'est pas sans soulever certaines questions de fond en philosophie politique — comme en témoignent les excellentes interventions de nos collègues Chavel, Dietsch et Néron — en défendant ce que nous pourrions appeler une conception coopérative de la justice sociale. Notre position n'est pas très éloignée en ce sens des intuitions contractualistes d'un John Rawls, par exemple, selon lequel la société est une entreprise de coopération en vue de l'avantage mutuel, qui se caractérise « à la fois par un conflit d'intérêts et par une identité d'intérêts ». Selon lui, il y a un intérêt commun à maximiser les fruits de la coopération, mais aussi un conflit d'intérêts qui émerge dès lors qu'il est question de la distribution de ce surplus. Comment partager le produit de la coopération sociale ? Qu'est-ce qu'une distribution juste ?

Rawls en fait le point de départ du développement d'une théorie de la justice visant à identifier les principes à adopter pour évaluer les institutions sociales de base et orienter l'action politique. Nous tentons plutôt d'étayer l'idée de coopération et d'en faire ressortir toute l'ampleur, la complexité et la portée afin de mettre à mal la plupart des justifications courantes des inégalités, et conséquemment, de défendre un égalitarisme fort qui ne soit pas fondé seulement en principe.

L'argument de *La juste part* pourrait se résumer aux points suivants.

Toute richesse est un produit social

Le point de départ de l'ouvrage est un exemple qu'il est peut-être utile de rappeler ici : celui de la fabrication d'un grille-pain. Même le plus banal des produits domestiques, vendu pour quelques dollars en grande surface, dépend pour sa production d'un ensemble extrêmement complexe de facteurs qui relèvent à la fois d'un important héritage collectif et d'une entreprise complexe de coopération sociale. Un grille-pain aurait très peu de valeur si nous n'étions pas les héritiers d'une civilisation qui a inventé le pain et maîtrisé l'électricité. Sa fabrication dépend d'une division du travail et d'une importante spécialisation des techniques et des connaissances : le design, l'extraction des ressources et la fabrication des différentes composantes étant réalisés par des individus aux compétences distinctes et complémentaires. La mise en marché dépend aussi, non seulement d'infrastructures matérielles, notamment de transport, mais d'infrastructures légales et financières, qui permettent entre autres choses d'attribuer un droit de propriété aux parties concernées, et l'échange de biens et services contre de l'argent. Nous ajoutons à ces éléments produits collectivement et nécessaires à la production d'un grille-pain le patri-

moins normatif, soit l'ensemble des règles que se donne une société, sans lesquelles la vie sociale en général, et la vie économique en particulier, serait sinon impossible, du moins inefficace et fort pauvre.

De cet exemple nous tirons donc une première conclusion : la personne qui connaît un succès dans le marché, grâce à la vente de grille-pains ou de tout autre bien ou service, est nécessairement redevable à un système de coopération sociale extrêmement complexe. Cette coopération sociale se caractérise par la division du travail, l'interdépendance entre les membres de la société et la transmission dans le temps d'un patrimoine non seulement matériel et symbolique, mais aussi normatif, comme nous le démontrons par le rappel de la place incontournable des normes sociales dans la production coopérative.

Les variations de contributions individuelles sont souvent exagérées

Les inégalités socio-économiques sont parfois interprétées comme le reflet des contributions individuelles à la production de la richesse. Une telle adéquation entre la contribution et le revenu dépend d'une vision pauvre et simpliste de la coopération sociale, et qui est surtout biaisée en faveur de certains types de contributions. Les variations de contributions individuelles à la production de richesse sont certes très difficiles à quantifier, étant donné l'ampleur, la complexité et la portée du système coopératif. Nous suggérons toutefois dans l'ouvrage que l'écart entre les contributions individuelles à la production de richesse est bien moins important que ne le laisse croire le portrait des inégalités socio-économiques actuelles.

Nous nous attaquons ainsi à l'idée selon laquelle les « créateurs d'emplois » ou les « producteurs de richesse » mériteraient leurs gains par leur contribution exceptionnelle à la société, rendue possible grâce à leur talent et leur travail acharné, leurs efforts, les risques qu'ils ont choisi de prendre, etc. Nous tentons ainsi de démontrer qu'à côté des contributions économiques il existe de nombreuses autres formes de contribution qui sont nécessaires à la production de la richesse collective. L'écart de richesse qui se creuse ne saurait s'expliquer par des contributions d'importance extrêmement variée. Il découle plutôt de décisions politico-économiques qui ont permis à certains individus profitant d'une position enviable dans l'édifice coopératif de s'accaparer davantage que leur juste part des fruits de la coopération sociale.

L'accent mis sur l'importance et la complexité de la coopération sociale nous permet de faire la lumière sur la variété des contributions sociales offertes par chacun, sur l'interdépendance de toutes ces contributions, et nous constatons à quel point il est difficile d'avancer qu'en ce qui concerne la production de notre richesse collective certains individus peuvent faire une différence telle qu'elle puisse justifier qu'on leur accorde un revenu annuel de quelques centaines de millions de dollars. Les contributions ne sont pas égales d'un individu à l'autre, mais elles sont malgré tout beaucoup plus égales qu'on ne le croit.

Les déterminants du succès socio-économique: un peu d'inné, beaucoup d'acquis

Insistons tout de suite: le mérite ou le talent individuel joue un rôle dans la détermination du succès individuel. Nous ne sommes pas déterminés par notre environnement, entièrement contraints par les structures sociales. Nous disposons tous de talents naturels qui sont différents en nature et en degré d'un individu à un autre, et cela influence assurément les contributions sociales que nous sommes en mesure d'offrir. Il demeure que ces talents jouent un rôle relativement modeste en comparaison d'autres déterminants lorsqu'il est question d'expliquer le succès (ou l'échec) individuel du point de vue socio-économique.

Encore faut-il les développer. Or le développement de ces talents sera plus ou moins efficace en fonction des possibilités offertes à l'individu, possibilités qui ne sont pas également partagées. À ce titre, les compétences exceptionnelles dont profitent certaines personnes qui ont ainsi accès à des positions sociales avantageuses s'expliquent davantage par un accès privilégié à des ressources offertes par la coopération sociale que par des talents naturels exceptionnels. Avoir notamment accès à des écoles de qualité, à des modèles inspirants, à du financement pour les études, tout cela permet davantage de prédire les succès économiques d'un individu qu'un simple regard sur sa dotation de talents naturels.

Un autre élément à prendre en considération pour expliquer le succès économique d'un individu: le contexte social et économique dans lequel se développent ses talents. Comme nous l'expliquons dans l'ouvrage, les célébrités de l'informatique — Bill Gates, Paul Allen et Steve Ballmer (Microsoft), Steve Jobs (Apple), Eric Schmidt (Novell) et Bill Joy (Unix et Java) — sont toutes à peu près du même âge. Ils doivent bien sûr leur succès en partie à leur talent. Mais pour profiter pleinement de ce talent et de l'explosion informatique causée par l'apparition de l'ordinateur personnel, il fallait être disponible et compétent en janvier 1975. Pas deux ans plus tôt. Pas deux ans plus tard.

Ajoutons à cela qu'un talent ne se traduit en gain économique que s'il y a une demande pour celui-ci. Le talent en informatique des Gates, Allen et consorts n'avait aucune valeur il y a un siècle. Il n'aurait d'ailleurs pas non plus la même aujourd'hui, maintenant que *l'offre* pour ce genre de talent s'est multipliée de façon phénoménale.

Enfin, des normes de toutes sortes, par ailleurs essentielles à la vie en société, vont favoriser certaines personnes aux dépens des autres. Prenons un autre exemple tiré de *La juste part*:

Des études ont démontré que si l'on prend deux enfants aux capacités intellectuelles équivalentes, inscrits au même niveau scolaire, mais dont les dates de naissance se situent aux deux extrémités de la date limite pour l'inscription (l'un étant né un an moins quelques jours avant l'autre), on peut s'attendre à ce que le plus jeune ait des résultats jusqu'à 12 % inférieurs. Encore une fois,

ce 12 % ne représente pas en soi un avantage substantiel dans la vie. Les employeurs regardent rarement les bulletins de première année du primaire. Cependant, si ce 12 % permet d'être admis dans un programme pour enfants doués, dans un programme international où se trouvent les meilleurs enseignants et surtout les meilleurs élèves, il y a alors fort à parier que cette petite différence au départ représentera en fin de compte un avantage concurrentiel phénoménal » (p. 65).

Sans que l'on nie leur importance, talent et effort ne sont donc pas suffisants pour expliquer l'enrichissement d'un individu. Le succès dépend aussi d'une série de déterminants sur lesquels l'individu a peu ou pas de contrôle, comme le contexte dans lequel ses talents se sont développés, ce qui est en demande sur le marché et nombre d'autres normes sociales qui peuvent favoriser ou désavantager chacun d'entre nous.

La coopération sociale justifie l'égalitarisme

Dans une société démocratique qui refuse toute forme de hiérarchie naturelle entre les citoyens, tout écart de distribution égalitaire de la richesse exige une justification qui soit en phase avec la réalité de sa production. Selon l'argument de la coopération avancé dans *La juste part*, la personne qui est dans une situation socio-économique privilégiée doit *d'abord* son sort au fait d'avoir profité plus que les autres de l'entreprise de coopération qu'est la société. Pour nous, cela signifie que la personne riche peut, plus que d'autres, être redevable envers la société. C'est la coopération sociale, qui, d'une part, lui a offert les moyens de développer ses compétences et qui, d'autre part, lui offre un cadre dans lequel il peut les mettre à profit. De ce point de vue, la taxation ne prive pas l'individu du fruit légitime de son travail, mais représente, entre autres choses, une façon de reconnaître l'interdépendance sociale et la relative égalité des contributions de chacun. Puisque ces contributions sont relativement égales, la distribution du surplus coopératif devrait l'être elle aussi.

***Ex ante* ou *ex post* : comment l'éducation et la formation professionnelle modifient-elles la juste part ?**

Peter Dietsch

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025728ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025728ar>

[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

Dietsch, P. (2014). *Ex ante* ou *ex post* : comment l'éducation et la formation professionnelle modifient-elles la juste part ? *Philosophiques*, 41 (1), 161–164.
<https://doi.org/10.7202/1025728ar>

***Ex ante* ou *ex post* : comment l'éducation et la formation professionnelle modifient-elles la juste part ?**

PETER DIETSCH

Université de Montréal

Des PDG qui rapportent des millions de dollars; des vedettes de sport ou de musique dont les contrats continuent de battre tous les records; et même le « simple » banquier ou avocat qui peut espérer obtenir un bonus dans les sept chiffres en plus de son salaire de base. Est-ce que ces rémunérations sont justes ? Y a-t-il une justification morale ou économique pour ces salaires astronomiques, et notamment pour l'écart entre ceux-ci et le salaire d'un « simple » travailleur ?

La juste part de David Robichaud et Patrick Turmel illumine un aspect central du débat sur la justice salariale — un aspect qui, de manière surprenante, échappe à la plupart des contributions abordant la question sous un angle économique. Celles-ci supposent que le salaire d'un travailleur reflète sa productivité marginale, c'est-à-dire l'ajout à la production que son emploi génère. Dans cette logique, c'est la contribution importante de certains individus qui justifie leurs salaires extraordinaires. Pour citer un exemple classique, le succès de General Electric dans les années 1980 à 2000 était attribué aux compétences de gestion de son PDG Jack Welch. Visiblement, une partie importante de la valeur créée par l'entreprise s'expliquait par l'influence de celui-ci, ce qui justifiait le salaire élevé qu'on lui payait.

Robichaud et Turmel font valoir que cette manière de présenter les choses néglige les effets de réseaux dans la production économique. Bien que les compétences d'un Jack Welch jouent certainement un rôle, le facteur décisif dans la création de valeur est la coopération entre une collectivité de travailleurs spécialisés. La hausse de productivité générée par la division des tâches est un thème qui a une longue histoire dans la pensée économique. La manufacture d'épingles d'Adam Smith fournit l'illustration classique des gains de la division du travail. La question que Smith ne développe pas encore est celle des conséquences distributives de la division des tâches.

Comme Robichaud et Turmel, j'estime que la prise en considération des effets de réseaux a des implications importantes pour notre théorie de la justice économique. Dans un autre texte, je défends en détail l'idée que le surplus coopératif généré par la division des tâches devrait être distribué de façon égalitaire¹. Robichaud et Turmel utilisent la production d'un grille-

1. Voir Peter Dietsch, « Distributive Lessons from the Division of Labour », *Journal of Moral Philosophy* 5/1, 2008, 96-117.

pain pour traiter la même intuition. Le fait que personne ne serait capable de fabriquer à lui seul un produit relativement simple comme un grille-pain met en évidence la taille énorme du surplus coopératif. Ce n'est pas seulement la coopération à l'intérieur de la firme qui produit les grille-pains, mais la coopération plus large dans la société, et même à travers le monde, qui contribue à ce surplus. Comme Robichaud et Turmel le soulignent, attribuer la valeur créée à une seule personne, comme le PDG, ou à un petit groupe de personnes, comme l'équipe de gestion, construit des mythes de « crusoé économique » et de production autarcique qui ne correspondent pas à la réalité. Comme Adam Smith le percevait déjà à son époque, « dans la réalité, la différence de talents entre les individus est bien moindre que nous le croyons, et les aptitudes si différentes qui semblent distinguer les hommes de diverses professions quand ils sont parvenus à la maturité d'âge, n'est pas tant la cause que l'effet de la division du travail, en beaucoup de circonstances² ».

L'objection du caractère de la remplaçabilité différentielle

Ayant dessiné les contours de l'argument central de Robichaud et Turmel, je consacrerai la plus grande partie de ce texte à la formulation de l'objection que je considère la plus difficile à écarter pour quelqu'un qui, comme moi, est très sympathique à la position défendue dans *La juste part*.

L'objection en question repose sur la distinction entre les *talents naturels* des individus au regard de leurs *compétences acquises* par l'éducation et la formation professionnelle: il est vrai que les talents naturels ne varient pas tant entre individus. Mis dans une situation d'autarcie, Jack Welch ne serait pas beaucoup plus (ou moins) productif que d'autres individus³. Par contre, l'éducation, la formation et l'expérience professionnelle font en sorte que la qualité des compétences acquises par les individus varie énormément. La connaissance approfondie que Jack Welch a de General Electric comme entreprise ainsi que son expérience de gestion le rendent très difficile à remplacer. Pour prendre un exemple à l'échelle sociale et non à l'intérieur d'une entreprise, une chirurgienne cardiaque est beaucoup plus difficile à remplacer qu'un balayeur de rue. Bien que la chirurgienne ait fort probablement plus de talent que le balayeur, la différence entre leur talent est moindre que la différence entre leurs compétences acquises respectives.

La rémunération sur le marché du travail suit les compétences acquises et non les talents naturels. Donc, même si l'on admet que le surplus coopératif est important et dépasse largement ce que les individus pourraient produire en autarcie, on peut défendre des inégalités salariales importantes en faisant appel à la remplaçabilité différentielle des individus. L'argument de

2. Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776, livre I, chapitre II.

3. Évidemment, cet énoncé ne tient pas pour des individus gravement handicapés. Pour l'argument qui nous concerne ici, nous pouvons mettre ces cas de côté.

Robichaud et Turmel néglige cet aspect. Si l'objection est bien fondée et si la remplaçabilité est un déterminant légitime du salaire d'un individu, le surplus coopératif devra être distribué d'une façon inversement proportionnelle à la remplaçabilité de l'individu en question. Autrement dit, reconnaître l'importance des effets de réseaux dans la production économique n'implique pas une position égalitariste pour ce qui est de la distribution du surplus coopératif.

Que pourraient répondre Robichaud et Turmel à cette objection ? La première stratégie de réponse est de demander combien de personnes sont à ce point difficiles à remplacer qu'une prime de salaire importante soit justifiée. Comparons une chirurgienne cardiaque et un PDG. Dans le cas de la chirurgienne, il est vrai que la formation d'un nouveau médecin prend beaucoup de temps et de ressources. C'est la spécificité du capital humain qu'elle a accumulé qui fait qu'elle est difficile à remplacer. À première vue, on pourrait croire que la situation du PDG est similaire. Par contre, on observe aujourd'hui que le marché du travail pour les PDG est assez large. Des gestionnaires occupent successivement des postes dans différentes entreprises, passant même d'un domaine à l'autre, ce qui suggère que leur capital humain n'est pas aussi spécifique que celui de la chirurgienne cardiaque. Dans ce cas, si la remplaçabilité est le déterminant principal du salaire, celui de la chirurgienne devrait être plus élevé que celui du PDG, ce qui, de manière générale, n'est pas le cas aujourd'hui. Par conséquent, faute d'une autre justification pour cette inégalité entre les deux professions, l'argument de Robichaud et Turmel pourrait encore s'appliquer, du moins en partie.

Notons par contre que cette première stratégie de réponse fait une concession importante à l'objection de la remplaçabilité différentielle. Elle admet que la remplaçabilité est un déterminant légitime du salaire. La deuxième stratégie de réponse consiste à nier cela. La question de la justice salariale, pourraient faire valoir Robichaud et Turmel, n'est pas une question de négociation de laquelle celui qui a des compétences rares peut extraire un salaire plus élevé que les autres. Un tel énoncé semble en contradiction directe avec toute explication du salaire en sciences économiques. Mais justement, pourraient continuer Robichaud et Turmel, ces explications négligent les effets de réseaux discutés plus haut. Si la personne en question n'a pu acquérir les compétences indiquées plus haut que grâce à la coopération des autres, alors ses droits aux fruits de leur rareté seront limités. Encore une fois, la distinction entre talents naturels et compétences acquises devient pertinente à ce stade-ci. S'il s'agissait de talents naturels, on devrait accepter les prémisses de l'égalitarisme libéral moderne — notamment l'idée que toute inégalité non méritée doit être compensée — pour défendre la position que l'individu en question n'a pas droit aux fruits de son travail. Mais comme il s'agit de compétences acquises, nous ne sommes pas contraints d'endosser l'égalitarisme libéral pour dire que ni le PDG ni la chirurgienne cardiaque n'ont un droit illimité aux fruits de « leur » travail. Ce droit serait

limité, parce qu'une fois que l'on tient compte des effets réseaux dans la production, ce ne sont pas entièrement les fruits de leur travail, mais les fruits de la coopération sociale.

La question fondamentale qui sépare donc Robichaud et Turmel des partisans de l'objection de la remplaçabilité différentielle est la suivante : jusqu'à quel point la remplaçabilité ou non d'un individu est-elle un facteur qui relève de l'individu lui-même ? N'est-elle pas plutôt un facteur qui relève du rôle que cet individu joue dans la coopération sociale ? Si le rôle en question en est un que l'on peut seulement remplir après avoir acquis un capital humain très spécifique, le fait que l'individu qui remplit ce rôle est difficile à remplacer relève — du moins en partie — du rôle, et non de l'individu. La partie du surplus coopératif en question reviendrait donc à la collectivité, et non à l'individu.

Dans cet article bien succinct, il nous sera impossible de trancher cette question fondamentale. Je conclurai en soulignant encore une fois l'importance du débat que Robichaud et Turmel ont suscité avec leur livre. *La juste part* n'apporte pas seulement une contribution à la discussion académique, mais le livre possède également la rare vertu de vulgariser ces questions de justice distributive pour un public plus large.

L'égalité instrumentale ?

Pierre-Yves Néron

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025729ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025729ar>

[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

Néron, P.-Y. (2014). L'égalité instrumentale ? *Philosophiques*, 41 (1), 165–172.
<https://doi.org/10.7202/1025729ar>

L'égalité instrumentale ?

PIERRE-YVES NÉRON

Université catholique de Lille

Les égalitaristes souscrivent aux deux thèses suivantes : 1) les inégalités sont détestables et nous devons tenter de les éliminer, ou à tout le moins tenter de constamment les atténuer ; 2) ceux qui désirent montrer qu'elles peuvent être acceptables doivent fournir des justifications extrêmement solides. Dans *La juste part*, David Robichaud et Patrick Turmel montrent que ces justifications échouent bien souvent.

Les deux auteurs exposent certains éléments clés de la stratégie argumentative égalitariste, dont les deux suivants :

- La complexité de la *coopération sociale* : nos (in) succès ne surissent pas de « nulle part », mais dépendent en grande partie d'un système complexe de coopération sociale, lequel se caractérise par *l'interdépendance* de ses membres (les actions des uns ont des effets importants (positifs ou négatifs) sur les autres, même si ceux-ci n'ont pas été consultés) ; la *division du travail* (contributions différenciées, dont certaines parfois plus abstraites et mal reconnues) ; une certaine *continuité dans le temps* (nos systèmes de coopération ne datent pas d'hier, nous devons beaucoup à notre héritage culturel, scientifique, intellectuel, artistique, etc.).
- La *chance* : si les inégalités sont dues à des facteurs qui échappent au contrôle des individus, il est juste de chercher à les réduire (par l'intervention des pouvoirs publics). Or nos succès ou insuccès économiques sont en grande partie dus à la chance, nous dépendons grandement des hasards de la loterie génétique et sociale.

Ces éléments forment la base de la réaction typique des égalitaristes face aux succès économiques et aux tentatives de justifier les immenses écarts de revenus. À celui qui brandit le mérite individuel et qui se plaît à faire l'éloge de soi-disant *self-made men*, l'égalitariste sera en mesure de répliquer en insistant sur ces deux éléments. C'est ce que Robichaud et Turmel font avec brio dans *La juste part*. Il en ressort un habile plaidoyer en faveur de politiques égalitaristes.

Mais parmi les raisons de militer en faveur de l'égalité (et de la réduction des inégalités), une autre est invoquée, dans le tout dernier chapitre de l'essai, selon laquelle « l'égalité profite à tout le monde ». Robichaud et Turmel se basent ici sur divers travaux récents ayant mis au jour le rôle des inégalités dans l'émergence d'une gamme de problèmes sociaux : troubles de santé mentale, défiance, taux élevés d'emprisonnement, consommation

ostentatoire, problèmes environnementaux, etc. Dans un impressionnant ouvrage, les épidémiologistes Kate Pickett et Richard Wilkinson soutiennent que les sociétés les plus inégalitaires sont plus sérieusement frappées par ces problèmes (Wilkinson & Pickett, 2010). Particulièrement préoccupés par les problèmes de santé publique, ils reprennent à leur compte le slogan selon lequel « les inégalités nuisent à la santé ». Et du point de vue des politiques publiques, leur message est clair : pour lutter contre tous ces problèmes, il faut d'abord lutter contre les inégalités.

Bien sûr, des travaux comme ceux de Wilkinson et Pickett représentent une bonne nouvelle pour les égalitaristes. Mais il faut néanmoins en dire plus sur la portée et la nature de cette bonne nouvelle. Comment penser cet « égalitarisme instrumental » qui nous invite à penser que l'égalité profite à tous ? Quelle importance doit-on accorder à ce genre d'argument ? Peut-on y entrevoir un potentiel renouvellement de l'égalitarisme (on a parlé en Angleterre de l'émergence d'un *Spirit Level Egalitarianism*) ? Les réponses à ces questions sont loin d'être évidentes¹. D'ailleurs, Robichaud et Turmel reconnaissent l'ambiguïté de ces arguments lorsqu'ils affirment que « plusieurs d'entre nous n' [en] ont pas besoin pour souhaiter plus d'égalité » (p. 89).

L'égalitarisme instrumental : espoirs et (deux) craintes

Ces raisonnements du type « l'égalité profite à tous » sont bien présentés dans *La juste part*. Je les qualifie « d'instrumentaux » au sens où ils ne visent pas à nous convaincre que l'égalité est intrinsèquement désirable, mais qu'elle contribue à la réalisation d'autres biens que nous chérissons : santé des populations, bonheur, sécurité, protection de l'environnement, etc.². Comme le note habilement Rosanvallon, des arguments de cette nature étaient déjà présents chez Rousseau, pour qui les effets délétères des inégalités se font sentir sur tous, même les plus fortunés. La condamnation rousseauiste de l'inégalité ne « priorise » pas les plus démunis et ne conduit surtout pas à une individualisation des situations, car l'inégalité « définit un état social et produit des effets qui corrompent la société tout entière » (Rosanvallon, 2011, p. 353). D'une certaine manière, les travaux de Wilkinson et Pickett valident empiriquement l'intuition rousseauiste.

Or la nature empirique des arguments instrumentaux pourrait justement nous inquiéter (c'est la première crainte). Si les recherches récentes sur

1. On trouvera chez Martin O'Neill (2010) l'une des seules analyses poussées de l'ouvrage de Wilkinson et Pickett de la part d'un philosophe politique.

2. On pourrait ici évoquer Scanlon (2003) qui, cherchant à éclairer la « diversité des objections à l'inégalité », soutenait que l'égalité peut avoir une valeur « dérivée » puisqu'elle permet de combattre l'iniquité procédurale, la domination ou l'humiliation. Mais contrairement à ce qu'en pense Scanlon, ces maux semblent étroitement liés à l'inégalité. À l'inverse, les arguments inspirés de Wilkinson et Pickett sont véritablement instrumentaux.

les effets pervers des inégalités constituent une heureuse coïncidence, il se peut qu'elles ne représentent que cela. Imaginons que, dans le futur, d'autres chercheurs dont la sensibilité est plutôt de droite (disons Pickyson et Wicked, 2020), parviennent à montrer que les inégalités ne sont pas réellement à la source de tous ces problèmes sociaux. Notre engagement en faveur de l'égalité serait bien fragile si cela suffisait à nous convaincre de mettre de côté nos ambitions égalitaristes.

Cela pourrait nous conduire à penser que, justement, notre engagement en faveur de l'égalité ne doit pas dépendre de considérations empiriques, mais reposer uniquement sur une adhésion à des principes normatifs de justice. On considérera alors, un peu à la manière de G. A. Cohen, que nos principes de justice n'ont pas à refléter des observations empiriques. Ce n'est pas, me semble-t-il, une position défendable pour Robichaud et Turmel.

Une autre option est d'accepter que les arguments du type « l'égalité profite à tous » ajoutent à l'argumentaire égalitariste, mais d'affirmer néanmoins qu'ils doivent être traités comme périphériques, en raison de leur caractère empirique. Il s'agit cette fois d'une option *plausible* pour Robichaud et Turmel.

Une réponse plus stimulante consiste à dire qu'il vaut mieux prendre le risque de les considérer comme centraux pour l'égalitarisme que de se retrouver avec une théorie caractérisée par ce que Brian Barry appelle un « analphabétisme sociologique » (Barry, 1995). Il est d'ailleurs utile de prendre un peu de recul pour observer à quel point le scepticisme égalitariste à l'égard des inégalités de revenus repose en fait en grande partie sur des considérations empiriques. Prenons l'argument de la coopération sociale qui est au cœur de *La juste part* et qui sert à neutraliser les appels au mérite. Il s'agit d'un argument essentiellement empirique fondé sur une observation de la réalité de nos systèmes sociaux. Il en est de même pour celui de la chance. On reconnaîtra comme valide le principe normatif selon lequel il est injuste que des individus soient pénalisés ou récompensés par des facteurs échappant à leur contrôle (comme leur date de naissance). Mais l'argument égalitariste puise sa force dans la constatation empirique que c'est en fait très régulièrement le cas. C'est une reconnaissance de ces réalités qui donne sa force à la posture égalitariste à l'égard du mérite et sa déconstruction du mythe du *self-made man*.

En fait, la recherche empirique participe de manière significative et non négligeable à la condamnation morale des inégalités socio-économiques. Les considérations empiriques ne représentent pas que des éléments se situant en périphérie de la théorie égalitariste, elles sont au cœur de celle-ci. Il me semble que c'est la posture que Robichaud et Turmel doivent adopter.

Cela étant dit, on pourrait s'inquiéter non pas de la nature empirique de ces arguments, mais de leur nature proprement instrumentale (c'est la deuxième crainte). Affirmer que « l'égalité profite à tous » s'avère utile politiquement pour motiver les citoyens et les gouvernements à agir. Or un tel

argument a peut-être une force motivationnelle ou de persuasion, mais aucune force normative à proprement parler puisqu'il ne nous oblige à rien moralement. Plus précisément, il ne nous impose pas des obligations de *justice*. Corriger les inégalités parce qu'elles nuisent au bonheur ou à la santé est sans doute louable, mais cela n'a rien à voir avec la « juste part ». L'égalitarisme instrumental est donc superflu du point de vue de la justice, et c'est pourquoi « nous n'avons pas besoin de tels arguments pour souhaiter davantage d'égalité ».

Ici, on pourrait faire remarquer que les arguments égalitaristes n'ont pas à être *que* des arguments de justice. En effet, depuis Rawls, les égalitaristes ont pris l'habitude de se concentrer sur les questions de justice, la « première vertu des institutions ». Mais, comme l'a soutenu Jonathan Wolff, il s'agit peut-être d'une étrange habitude, et nous pourrions considérer que l'égalitarisme n'est *pas qu'une* théorie de la juste part (Wolff, 2010). Il s'agit d'une théorie plus englobante du politique, dont la justice ne représente qu'une partie. On sera alors à même d'affirmer que les inégalités sont mauvaises, même si elles ne sont pas toujours injustes³.

Cependant, ce serait aller un peu vite en besogne. Il se pourrait bien que les arguments instrumentaux à la Wilkinson et Pickett soient fort utiles pour repenser certains débats sur la justice distributive. Au vu de la façon dont ceux-ci évoluent, on peut avoir l'impression que bon nombre d'auteurs sont moins animés par un souci égalitariste de condamnation des inégalités que par ce que l'on désigne maintenant comme des formes de *suffisantisme* ou de *prioritarisme* (Fourie, 2012). Ce qui est alors exigé par la justice, ce n'est pas tant de combattre les inégalités que de faire en sorte que chacun ait suffisamment de ressources (suffisantisme) ou de privilégier l'amélioration du sort des plus défavorisés (prioritarisme). La prise de position prioritariste la plus stimulante (et dérangement pour nous égalitaristes) est celle de John Tomasi dans sa tentative de présenter les bases d'un « libéralisme empathique ». Procédant à une formulation philosophique de la théorie du « ruissellement économique », il soutient que des régimes économiques limitant au minimum les interventions publiques dans le marché ont précisément pour effet d'améliorer le sort des plus démunis, ce qui permet de satisfaire un critère prioritariste de justice sans se soucier des écarts de richesse (Tomasi, 2012).

Dans une veine cette fois suffisantiste, Henry Frankfurt associe quant à lui la quête d'égalité à la vaine et superficielle obsession que nous avons de nous comparer les uns aux autres. Il nous invite alors à nous débarrasser de cette vilaine manie et à tenter de découvrir « ce qui compte réellement » pour nous (Frankfurt, 1998).

3. C'est la distinction entre l'égalitarisme déontique, selon lequel les inégalités sont injustes, et l'égalitarisme *télique*, selon lequel les inégalités sont mauvaises. Voir O'Neill (2008).

En quoi les arguments instrumentaux nous sont-ils utiles ici ? Mon idée est la suivante : ils contribuent à ébranler fortement les postures prioritariste et suffisantiste tout juste évoquées. Dans la tentative de prédire l'émergence de problèmes sociaux tels que ceux évoqués plus haut, il est crucial, comme le notent bien Robichaud et Turmel, de poser notre regard non pas uniquement sur la pauvreté (au sens absolu) mais bien sur les inégalités. Cela n'est pas banal. Cette idée devrait nous inciter à penser que la simple satisfaction d'une exigence suffisantiste reviendrait à fermer les yeux sur les effets pervers des inégalités que ces chercheurs ont exposés. Le lecteur de Wilkinson et Pickett est en effet bien outillé pour répondre à Frankfurt lorsqu'il affirme que se soucier de son statut est un signe de superficialité morale, car l'étude empirique des inégalités suggère que ce n'est pas le cas. Les êtres humains se soucient profondément de leur statut, leur position dans la société. C'est l'élimination moraliste de ce genre de considérations qui est intellectuellement superficielle.

Enfin, j'ai mentionné la posture prioritariste de Tomasi, qui se fonde en partie sur la théorie du ruissellement économique. Or il y a plusieurs raisons, très bien exposées par Robichaud et Turmel, de douter de la validité de cette théorie. Mais les travaux de Wilkinson et Pickett nous invitent à penser que nous devrions combattre les inégalités, *même* si la théorie du ruissellement économique s'avérait fondée.

Vers l'égalitarisme relationnel ?

S'ils ne représentent pas des arguments de justice à proprement parler, les arguments du type « l'égalité profite à tous » mettent en lumière un certain nombre d'enjeux et de phénomènes négligés par les égalitaristes contemporains. Par exemple, l'un des aspects les plus marquants de l'étude empirique des inégalités est l'attention portée aux statuts inégaux et *aux rapports hiérarchiques*. Dans les fameuses Whitehall Studies I et II, Marmot et son équipe montrèrent que, bien qu'ils aient des salaires relativement élevés, les employés du secteur public souffraient de la structure hautement hiérarchique de leur environnement de travail⁴. Marmot a suggéré, dans Whitehall II, que le manque de contrôle sur son environnement de travail (*low job control*) est à une source du stress et des problèmes de santé qui en découlent (1997)⁵. Tablant largement sur ces travaux, Wilkinson et Pickett ont mis en lumière la façon dont ces hiérarchies et la stratification sociale qui les accompagne sont ressenties : perte de statut, érosion du respect et de l'estime de soi, sentiment d'infériorité, anxiété, problèmes de santé, souffrances psycho-

4. On lira son excellent *Status Syndrome* pour un portrait plus général de ces recherches (Marmot, 2004).

5. Ébranlant au passage l'argument selon lequel ce sont les personnes au sommet de la hiérarchie qui souffrent le plus du stress.

logiques, etc. C'est de cette façon que les inégalités « vous rentrent dans la peau » (Wilkinson & Pickett, 2010, p. 31).

Ainsi, même s'ils utilisent abondamment les données sur les écarts de revenus, comme Robichaud et Turmel, Wilkinson et Pickett attirent en fin de compte l'attention sur les rapports hiérarchiques entre individus et groupes. Ils vont même jusqu'à soutenir que ce sur quoi les inégalités de revenus nous éclairent *véritablement*, c'est l'étendue de la hiérarchisation et de la stratification d'une société (Wilkinson & Pickett, 2010, p. 27).

Or, et c'est ce qui importe pour les philosophes politiques, cela n'est pas sans rappeler certaines thèses défendues par Elizabeth Anderson dans plusieurs de ses travaux (1999; 2009; 2008). Selon elle, la littérature récente (notamment celle sur le *luck egalitarianism*) donne l'impression que l'objectif principal de l'égalitarisme est de condamner les répartitions de richesses influencées par des facteurs arbitraires car relevant du hasard, comme les origines sociales ou ethniques, les talents naturels ou la nationalité. Ce faisant, les égalitaristes contemporains ont, selon Anderson, négligé leur objectif « traditionnel » : lutter contre les hiérarchies sociales, contre les *relations* sociales d'inégalité⁶. Pour elle, comme pour Wolff ou Rosanvallon, l'égalité n'est pas qu'une mesure de la distribution de certains biens, mais une mesure de la qualité de nos relations sociales (Anderson, 2009; Rosanvallon, 2011).

On le sait, les travaux d'Anderson et d'autres ont contribué à l'émergence d'un débat entre deux conceptions de l'égalitarisme, l'une distributive, centrée sur la *distribution* égalitaire de biens ou de ressources, et l'autre relationnelle, centrée sur la défense de l'égalité des *relations* sociales⁷. Or, à y regarder de plus près, les travaux de Wilkinson et Pickett paraissent être animés par des considérations relationnelles plutôt que simplement distributives. En fait, plusieurs des leçons à tirer de *The Spirit Level* pourraient être traduites normativement dans un langage relationnel.

Je ne peux bien sûr pas me lancer dans une analyse plus poussée de ces débats, mais il me semble qu'on pourrait voir là un défi pour les tenants d'un égalitarisme comme celui de Robichaud et Turmel. Celui qui se pavane au volant d'un Hummer et le dirigeant de banque qui s'inquiète d'une possible baisse de son salaire en pleine crise financière ne font pas que prendre plus que leur « juste part »⁸. Certes, ils revendiquent des avantages dont ils se

6. Anderson identifie trois formes de hiérarchies : 1) les hiérarchies de statut; 2) les hiérarchies de pouvoirs et de prérogatives; 3) les hiérarchies d'estime.

7. On range souvent des penseurs comme Cohen, et la plupart des partisans de l'égalitarisme face à la chance dans le camp « distributif », alors qu'Anderson, Wolff et d'autres sont mis dans le camp « relationnel ». On consultera Fourie et Schemmel (Fourie, 2012) (Schemmel, 2011) pour de récentes contributions à ce débat.

8. Dans les pires moments de la crise financière de 2008, lorsque le Secrétaire américain au Trésor de l'époque, Henry Paulson, avait réuni les dirigeants des grandes banques du pays pour leur expliquer les conditions de leur sauvetage par le gouvernement, John Thain, alors

croient dignes et qu'ils refusent à d'autres, mais ils expriment aussi des formes d'arrogance, d'élitisme et de snobisme qui sont incompatibles avec l'idée selon laquelle nous pouvons nous comprendre tous comme égaux, et qui ont des effets délétères importants. Or ces attitudes et ces types de relations sociales ne sont pas très bien thématiques par le paradigme dominant de « l'égalité-distribution », pour reprendre l'expression de Rosanvallon.

Mais il y a plus. On pourrait également y voir une invitation à admettre une situation quelque peu gênante pour les égalitaristes. En effet, alors que la majorité des penseurs égalitaristes œuvrent à partir du paradigme distributif, une partie importante de la recherche empirique et statistique sur les inégalités semble s'arrimer, dans une certaine mesure, au modèle relationnel⁹. Cela devrait à tout le moins faire sourciller les égalitaristes.

On peut ici se demander où Robichaud et Turmel se situent. Puisque leur objectif est de penser la « juste part », donc la juste distribution de richesses (ou d'autres types de *distribuendum*), et qu'ils insistent amplement sur les écarts de revenus, leur plaidoyer égalitariste semble se situer dans la foulée du paradigme distributif. Est-ce bien le cas ? La *juste part* est-elle principalement une question de distribution ?

Bibliographie

- Anderson, E. (2008). How Should Egalitarians Cope with market risks ? *Theoretical Enquiries in Law*, 239-270.
- Anderson, E. (2012). Recharting the Map of Social and Political Theory: Where is Government? Where is Conservatism? *Bleeding hearts libertarian blog — Symposium on John Tomasi's Free Market Fairness*.
- Anderson, E. (2009). Toward a Non-Ideal, Relational, Methodology for Political Philosophy: Comments on Schwartzman's Challenging Liberalism. *Hypatia*, 130-144.
- Anderson, E. (1999). What is the point of equality ? *Ethics*, 287-337.
- Barry, B. (1995). *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Dubet, F. (2006). *Injustices: l'expérience des inégalités au travail*. Paris: Points.
- Fourie, C. (2012). What is social equality ? An analysis of social equality as a strongly egalitarian ideal. *Res Publica*, 107-126.
- Frankfurt, H. (1998). Equality as a Moral Ideal. *Ethics*, 21-43.
- James, A. (2012). *Assholes: A Theory*. New York.

PDG de Merrill Lynch, avait réagi en demandant : « Pouvez-vous nous garantir que cela ne conduira pas à des changements dans nos politiques de rémunération ? ». Voir à ce sujet *Assholes: A Theory*, d'Aaron James (James, 2012).

9. Voir à ce sujet Kibe (2011) qui développe cet « argument empirique » en faveur d'une approche relationnelle. On lira également François Dubet pour ses travaux de sociologie normative sur les injustices au travail (Dubet, 2006). Bien sûr, il faudra moduler la portée de cet argument. On pourrait dire que les travaux sur les inégalités de Thomas Piketty, par exemple, cadrent très bien avec le modèle distributif (*Le capital au XXI^e siècle*, 2013). Cependant, le retour à une société de rentiers diagnostiqué par Piketty soulève des questions pouvant être traitées avec les outils de l'approche relationnelle.

- Kibe, T. (2011). The relational approach to egalitarian justice: a critique of luck egalitarianism. *Critical review of international social and political philosophy*, 1-21.
- Marmot, M. (2004). *Status Syndrome: How Your Social Standing Directly Affects Your Health*. Londres: Bloomsbury.
- Marmot, M., Bosma, H., Hemingway, B. E., & Stansfeld, S. (1997). Contribution of Job Control and Other Risk Factors to Social Variations in Coronary Heart Disease. *The Lancet*, 235-239.
- O'Neill, M. (2010). The Facts of Inequality. *Journal of moral philosophy*, 397-409.
- O'Neill, M. (2008). What should egalitarians believe? *Philosophy and public affairs*, 119-156.
- Parfit, D. (1997). Equality and priority. *Ratio*, 202-221.
- Picketty, T. (2013). *Le Capital au xxi^e siècle*. Paris: Seuil.
- Rosanvallon, P. (2011). *La société des égaux*. Paris: Points.
- Scanlon, T. (2003). *The difficulty of tolerance*. Princeton: Princeton University Press.
- Schemmel, C. (2011). Distributive and relational equality. *Politics, Philosophy and Economics*, 123-148.
- Tomasi, J. (2012). *Free market fairness*. Princeton: Princeton University Press.
- Wilkinson, R., & Pickett, K. (2010). *The Spirit level: why equality is better for everyone*. Londres: Penguin Books.
- Wolff, J. (2010). Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos revisited. *Journal of Ethics*, 335-350.

La juste part peut-elle s'arrêter aux frontières ?

Solange Chavel

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025730ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025730ar>

[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

Chavel, S. (2014). La juste part peut-elle s'arrêter aux frontières ? *Philosophiques*, 41 (1), 173–176. <https://doi.org/10.7202/1025730ar>

La juste part peut-elle s'arrêter aux frontières ?

SOLANGE CHAVEL

Université de Poitiers

Le stimulant ouvrage de David Robichaud et Patrick Turmel est une belle invitation à interroger nos représentations partagées de la justice sociale. Une des forces de *La juste part* est de ne pas mener la réflexion sur la justice de manière abstraite, mais de l'ancrer dans nos représentations courantes et quotidiennes. C'est cet ancrage dans nos discours quotidiens qui permet de critiquer efficacement l'un des présupposés contemporains les plus répandus et les plus dommageables pour la justice sociale : notre croyance exagérée dans le mérite individuel. À ce titre, l'usage constant des exemples au fil du livre n'a pas seulement un intérêt pédagogique : il nous rappelle aussi que le débat sur la justice est un débat qui doit se mener dans la vie quotidienne, en interrogeant nos sentiments courants du juste et de l'injuste.

Parmi ces hypothèses sur le juste et l'injuste que le livre explicite et critique avec finesse, je voudrais en retenir deux, qui fourniront le point de départ de ma question. La première hypothèse a trait à l'immense dette que nous avons contractée non seulement à l'égard des générations précédentes, mais aussi à l'égard des réseaux dont un bon nombre de chacun de nos contemporains sont membres : nous devons apprendre à reconnaître que toute richesse est un « produit social¹ ». L'exemple du grille-pain, qui donne à l'ouvrage son sous-titre intrigant, est un très clair rappel de cette profonde dépendance, qui marque nos actions les plus prosaïques, et que nous avons tendance si facilement à oublier. À l'instar des théories politique du care, l'ouvrage nous rappelle l'immense part de travail invisible que suppose chacune de nos actions².

La deuxième hypothèse majeure tient au rappel que la richesse sociale dont nous profitons n'est pas seulement de nature matérielle : ce n'est pas seulement des inventions passées, ou des capacités de production actuelles que nous profitons. La richesse sociale tient aussi aux normes, aux institutions, aux habitudes ancrées qui permettent des relations sociales confiantes et apaisées, bref à « l'ordre normatif³ ». Cette richesse-là est également trop souvent oubliée, et c'est un des grands mérites de cet ouvrage que de nous en rappeler très concrètement l'immense portée.

Nos représentations courantes de la justice seront donc erronées, soustiennent les auteurs, si elles négligent tout ce que nous devons aux réseaux

1. *La juste part*, Montréal, Atelier 10, 2012, p. 10.

2. « Cette invisibilité des différents facteurs qui rendent possible la construction et la commercialisation des grilles pains... », *ibid.*, p. 16.

3. *Ibid.*, p. 56.

d'interdépendance qui réduisent radicalement le poids du mérite individuel, réseaux qui sont autant matériels que normatifs.

Je voudrais m'appuyer sur ces deux hypothèses, dont la démonstration me semble limpide, pour poser une question relative à la bonne échelle de notre préoccupation pour la justice sociale. Car ces réseaux d'interdépendance, aujourd'hui peut-être plus encore que par le passé, traversent les frontières. L'exemple du grille-pain permet d'ailleurs de s'en rendre compte : pour fabriquer héroïquement un grille-pain en solitaire, il aura fallu mobiliser des matériaux pour leur faire parcourir des « milliers de kilomètres⁴ ». On présume qu'ils n'étaient pas tous convenablement situés sur le sol national. Ainsi, s'il est vrai, comme le soulignent les auteurs, que « le lien de dépendance entre le succès individuel et la coopération sociale [est] fondé sur la participation de *tous* les citoyens⁵ », un des principaux problèmes qui se pose aujourd'hui est que l'injustice économique concerne également une bonne partie des non-citoyens de par le monde. Ma question est donc la suivante : dans un monde où les réseaux d'interdépendance traversent les frontières, peut-on limiter l'analyse de la justice sociale aux rapports entre les citoyens ?

L'analyse des auteurs se déploie en effet très largement à l'échelle nationale. On va ainsi s'intéresser à « notre 1 %⁶ », c'est-à-dire à celui du Canada par opposition à celui des États-Unis, ou analyser comment les habitants des États-Unis pourraient dépenser le « milliard supplémentaire investi dans la prochaine course à la Maison-Blanche⁷ » s'ils trouvaient une manière d'arrêter la surenchère des dépenses électorales : le cadre de raisonnement est national et concerne avant tout la manière dont les citoyens d'un même pays organisent la redistribution des richesses collectives entre eux. Il y a évidemment de très bonnes raisons à cela. Nos mécanismes de redistribution des richesses ou de solidarité opèrent à l'échelle nationale ; nos institutions politiques — et donc la sphère de débat public — sont encore essentiellement nationales ; les chiffres, données et analyses dont nous disposons adoptent, elles aussi, cette même lentille.

De fait, même si l'on admet que les réseaux de dépendance économique et sociale sont internationaux, il semble extrêmement ardu de déplacer la question de la justice distributive hors du cadre national. Pour commencer, les institutions font largement défaut. Il manque également un des éléments que l'ouvrage pointe avec beaucoup d'élégance, à savoir des représentations partagées socialement du juste et de l'injuste. Mais comment pourrait-on créer un véritable sentiment transfrontalier du mérite ? Ne serait-il pas plus prudent de s'en tenir à un raisonnement en deux temps : la

4. *Ibid.*, p. 14.

5. *Ibid.*, p. 12.

6. *Ibid.*, p. 9.

7. *Ibid.*, p. 47.

justice redistributive concernerait la communauté des citoyens ; les relations internationales seraient régies dans un deuxième temps au fil des accords commerciaux médiés par les organisations internationales ?

Certes, on ne saurait sous-estimer les difficultés qu'il y aurait à déporter le débat sur la justice redistributive hors des frontières. Et pourtant, il y a dans le livre un indice qui suggère que cette difficulté est pourtant inévitable : cet indice se trouve dans les réflexions que l'ouvrage consacre à la question de la fiscalité. Les auteurs soulignent à juste titre que notre tolérance à l'impôt est un bon indicateur de notre croyance dans l'importance de notre dette à l'égard de la société, ou, au contraire, de notre oubli de cette dette collective devenue invisible. Ils rappellent l'important effort à mener sur nos représentations collectives partagées du juste et de l'injuste pour pouvoir rejoindre des analyses comme celles de Saez ou de Piketty qui « arrivent à la conclusion que le taux maximal d'imposition sur les tranches supérieures de revenu pourrait facilement monter jusqu'à 70 ou 80 %⁸ ». Mais justement, si la mobilité transfrontalière devient importante, alors pour imposer un taux marginal de 70 ou 80 %, il ne faut pas seulement que les citoyens soient prêts à l'accepter sans se sentir « spoliés » ; encore faut-il que les pays voisins ne choisissent pas de pratiquer des taux plus bas pour attirer les foyers fiscaux. Le problème ici n'est plus seulement un problème de coopération à l'échelle nationale, mais de coopération entre les pays. Or, si l'on prend l'exemple actuel de l'Union européenne, on peut constater que les différents États membres n'hésitent pas à pratiquer cette forme de concurrence fiscale entre eux, d'une manière qui vient radicalement miner les débats internes aux États sur le niveau de taxation « juste ». On retrouve exactement la même forme de problème de coopération que celui illustré dans le chapitre IV avec l'exemple de la manifestation des agriculteurs de l'Ontario. Cet exemple de la fiscalité indique à mon avis qu'il est en fait illusoire d'enfermer le débat sur la justice distributive à l'intérieur de nos frontières nationales : nous sommes contraints d'aller de l'avant et d'essayer de suivre les réseaux transfrontaliers.

Convaincue par l'argumentation des auteurs, je voudrais donc essayer d'aller un pas plus loin, parce qu'il me semble que ce passage est désormais inévitable. Le type de plaidoyer pour la juste part qu'ils produisent est aujourd'hui incomplet et donc fragilisé s'il se limite à l'échelle nationale. Le passage à l'échelle supérieure offre certes des difficultés inédites, mais présente paradoxalement plus de chances de succès. C'est seulement en passant à ce niveau qu'on pourra éviter de reconduire entre nations les arbitrages de la répartition économique existant entre les classes sociales. Le plaidoyer pour l'égalité sociale a longtemps fonctionné dans un monde de communautés fermées. Mais lorsque la mobilité vient contredire les mécanismes nationaux de solidarité des communautés, il

8. *Ibid.*, p. 94.

faut travailler à l'élaboration d'un sentiment non national de justice. Le défi est considérable. Mais nous pouvons trouver des raisons d'espérer une solution dans les années qui viennent en remarquant l'indétermination même du slogan des *Indignés*: « Nous sommes les 99 % ». Ils ne précisent pas de quel collectif ils sont l'écrasante majorité. Libre à nous d'y voir davantage qu'un groupe de concitoyens.

Quelle juste part ? Normativité, remplaçabilité et portée

David Robichaud et Patrick Turmel

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025731ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025731ar>

[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

Robichaud, D. & Turmel, P. (2014). Quelle juste part ? Normativité, remplaçabilité et portée. *Philosophiques*, 41 (1), 177–193.
<https://doi.org/10.7202/1025731ar>

Quelle juste part ? Normativité, remplaçabilité et portée

DAVID ROBICHAUD et PATRICK TURMEL

Introduction

Le cadre théorique de *La juste part* peut être associé à ce que l'on appelle en philosophie politique les positions « relationnelles » de la justice, ou « dépendantes de la pratique ». Selon leurs tenants, aucun devoir moral ou obligation de justice ne précède les relations ou interactions *sociales*. Pour cette raison, toute réflexion sur la justice entretient une certaine relation de dépendance avec un ensemble de faits sociaux et politiques. Pour le dire autrement, les formes d'interaction, d'organisation et d'institutions qui font la vie sociale informent le développement et la justification des principes de justice. Il ne s'agit pas ainsi de soutenir que les formes de vie sociales sont, en soi, justes, voire de défendre le statu quo. Loin s'en faut. Seulement, les institutions et pratiques existantes ont un rôle à jouer dans la justification même de notre conception de la justice. Pour reprendre la définition que propose Andrea Sangiovanni de la thèse de « dépendance à la pratique » : « Le contenu, la portée et la justification d'une conception de la justice dépendent de la structure et de la forme des pratiques que cette conception est destinée à gouverner » (Sangiovanni, 2008, 138).

C'est la raison pour laquelle la thèse principale avancée dans l'ouvrage est que si les inégalités dont nous sommes aujourd'hui témoins doivent être en bonne partie corrigées, et donc qu'il existe une certaine obligation de justice en faveur de l'égalité, ce n'est pas à cause d'un devoir moral de stricte égalité qui existerait en amont de la vie sociale, dans le monde des idées. C'est plutôt une implication du fait que la coopération sociale dans une société démocratique qui refuse toute forme de hiérarchie naturelle entre les citoyens génère une double demande : d'abord, une demande de *reconnaissance* du rôle ou de la part de chacun à la production du « surplus coopératif », ensuite, une demande de *justification* de la légitimité de tout écart par rapport à une distribution égalitaire de ce surplus. Nous tentons ainsi de démontrer dans l'ouvrage que les inégalités actuelles — *cet écart* — ne reconnaissent pas correctement la part de chacun et que leur justification est insatisfaisante. Ainsi, comme nous l'expliquons dès l'introduction de l'ouvrage, « si les plus riches doivent payer davantage, contribuer plus que les autres dans les schèmes d'imposition et par la taxation, c'est d'abord et surtout parce qu'ils *profitent davantage* de la coopération sociale et des bénéfices *collectifs* produits » (Robichaud et Turmel 2012, 11).

L'ouvrage soulève en conséquence plusieurs questions de fond en philosophie politique, et les trois auteurs qui interviennent dans ce dossier rappellent dans leur texte respectif trois des plus importantes parmi elles.

Pierre-Yves Néron vient ainsi rappeler les problèmes associés au fait de défendre un principe comme l'égalité, à partir, notamment, de considérations empiriques contingentes. Peter Dietsch nous rappelle que les talents naturels ne justifient pas les écarts de revenus, mais que la remplaçabilité différentielle représente une justification morale des grands écarts de richesse qui est compatible, d'une part, avec le caractère moralement arbitraire des talents naturels et, d'autre part, avec l'importance de la coopération sociale dans la production de la richesse. Les individus ne méritent-ils pas de profiter des talents qu'ils ont choisis de développer ? Enfin, Solange Chavel soulève un enjeu absolument crucial pour toute théorie de la justice aujourd'hui, qui est celui de l'échelle d'application des principes de justice. Compte tenu de l'importance *normative* que nous accordons dans *La juste part* aux relations d'interdépendance sociale, ne devrions-nous pas dépasser le cadre social (ou stato-national) qui est le nôtre pour appliquer notre réflexion et ses implications normatives au cadre global ?

Nous remercions très chaleureusement nos collègues Solange Chavel, Peter Dietsch et Pierre-Yves Néron d'avoir si généreusement accepté de se prêter au jeu de la disputatio. Nous leur sommes reconnaissants de leur lecture attentive, et charitable. C'est un honneur et un plaisir d'être en discussion avec de si bons lecteurs.

Réponse à Néron

De la normativité de la coopération sociale

Dans son texte, Pierre-Yves Néron questionne l'apport de faits empiriques à la réflexion sur la justice, en rappelant d'abord l'utilisation qui est faite, dans *La juste part*, de travaux comme ceux des épidémiologistes Wilkinson et Pickett (2009), lesquels, dans leur monumental ouvrage *The Spirit Level*, dont les conclusions s'appuient sur l'étude des populations d'une vingtaine de pays développés, affirment que plus une société est inégalitaire, plus les problèmes sociaux (drogue, obésité, faible mobilité sociale, système d'éducation défaillant, etc.) sont importants. Ou, pour le dire autrement, le niveau d'inégalités dans une société donnée est le meilleur indicateur de la présence et de la gravité de ces problèmes. Ainsi, à peu près tous les problèmes sociaux associés aux groupes défavorisés sont davantage répandus et plus graves dans les sociétés les plus inégalitaires. Et ce, de façon très importante. La suite de l'étude a permis de conclure, en revanche, que plus un pays est égalitaire, mieux il excelle sur le plan de la santé et du bien-être de sa population générale. C'est ce que nous rappelons dans le dernier chapitre de notre essai pour affirmer que l'égalité profite à tout le monde, pas seulement aux moins nantis.

Tout en reconnaissant la force de persuasion que peut avoir ce genre de travail, Néron soulève deux craintes quant à l'utilisation de tels faits empiriques dans le cadre d'une théorie égalitariste, ou plus généralement d'une théorie normative.

D'abord, qu'en serait-il si de nouvelles études remettaient en question les conclusions de Wilkinson et Pickett, voire qu'elles faisaient la preuve des méfaits de l'égalité ? Faudrait-il alors abandonner nos intuitions égalitaristes ?

Ensuite, et de façon plus fondamentale, l'appel aux considérations empiriques réduirait les considérations égalitaristes à une simple question instrumentale. Ainsi, comme l'explique Néron, affirmer que l'égalité est une bonne chose du point de vue du bonheur ou du bien-être a comme conséquence de la réduire à un simple moyen dans la recherche de biens qui, eux, possèdent une valeur intrinsèque. Il n'y aurait alors aucun argument pour justifier ou défendre l'égalité en elle-même. Pour le dire plus précisément, avec Néron, il n'y aurait pas d'*obligation de justice* à favoriser l'égalité. Un utilitariste strict pourrait par exemple être très à l'aise avec une telle conclusion : tant que l'égalité favorise l'utilité ou le bien-être global, elle doit être recherchée. Il est vrai qu'une part des arguments que nous avançons en faveur de l'égalité relève d'une telle logique instrumentale. Mais notre position présente *aussi* l'égalité comme une condition de la justice.

En fait, pour répondre à Néron, il est important de distinguer — ce qu'il fait par ailleurs dans son texte sans les nommer — trois types d'arguments avancés dans *La juste part* et qui dépendent au moins en partie de faits ou de contingences empiriques, mais qui se situent sur des plans normatifs différents. Appelons-les « argument du bien-être », « argument de statut » et « argument de la coopération ».

Les craintes de Néron s'appliquent avec la plus grande force au type d'*argument du bien-être* : il a parfaitement raison d'affirmer que le genre d'argument selon lequel l'égalité profite à tout le monde — qu'elle favorise le bonheur ou le bien-être — n'est pas un argument normatif ou de justice. Cet argument est d'ailleurs bien périphérique à notre modèle normatif : il s'agit d'un « bonus » pour les sociétés égalitaires, voire d'une ultime tentative pour convaincre des individus parfaitement certains que les inégalités ne posent pas de problèmes, de justice ou autre. Pour établir un dialogue avec un égoïste rationnel, il peut être utile de mentionner que l'égalité profite à tous, même aux riches, même à lui. Il ne s'agit toutefois pas du cœur de notre argument en faveur de l'égalité.

L'*argument de statut* affirme quant à lui que les inégalités sont problématiques, parce que ce qui *compte* vraiment du point de vue de l'individu dans une société riche n'est pas son niveau de richesse absolu (que possède-t-il ?), mais sa situation socio-économique en comparaison de celle des autres (possède-t-il plus ou moins que les personnes qui évoluent dans son contexte de référence ?).

Une intuition que semblent partager plusieurs personnes aujourd'hui est que ce ne sont pas les inégalités qui devraient d'abord nous préoccuper, mais le sort des moins favorisés. Il est d'ailleurs de bon ton aujourd'hui d'affirmer que les inégalités socio-économiques ne sont pas préoccupantes

d'un point de vue moral, à la double condition que les plus riches aient acquis leur fortune par des voies légitimes et que nous offrions aux plus pauvres des conditions d'existence acceptables. Si ces deux conditions sont respectées, alors il n'y aurait rien d'injuste quant aux inégalités socio-économiques qui en résultent.

En philosophie politique contemporaine, on parle du débat entre égalité et priorité. Ainsi, pour les égalitaristes, les inégalités, ou du moins certaines inégalités, sont en soi injustes, alors que pour les prioritaristes, ce qui importe est l'intérêt des plus démunis; c'est de leur sort que nous devons nous préoccuper en priorité. Pour certains, comme Derek Parfit ou Harry Frankfurt, les philosophes épris de justice ne devraient pas se préoccuper d'égalité à proprement parler, mais plutôt de savoir si les conditions de vie des individus sont suffisamment bonnes, dans l'absolu, et non pas relativement aux autres. L'argument du statut explique en partie pourquoi nous nous situons du côté des égalitaristes plutôt que du côté des prioritaristes.

Dans les pays « riches » ou développés, simplement avoir plus d'argent ou augmenter ses revenus ne semble pas avoir beaucoup d'effet sur le bonheur. Une fois que l'on a un foyer meublé, de la chaleur, de quoi se nourrir, et probablement aussi un téléphone, un téléviseur et toutes sortes d'autres babioles qui ne répondent sans doute pas aux besoins humains les plus fondamentaux, toute nouvelle possession risque d'avoir une incidence marginale superficielle sur notre bien-être. La satisfaction n'est pas liée au standard de vie absolu des individus, mais à la différence entre leur niveau de vie et celui des autres. Les individus tirent plus de satisfaction s'ils habitent une maison de 2000 pieds carrés dans un quartier où la maison moyenne offre 1200 pieds carrés que s'ils habitent une maison de 4000 pieds carrés dans un quartier où la maison moyenne offre 6000 pieds carrés. La richesse est une valeur toute relative. C'est toujours en se comparant aux autres que l'on détermine si l'on est riche ou pauvre, privilégié ou démuné. Et plus une société est inégalitaire, plus il y a de chance que des individus aient l'impression d'être floués, de ne pas avoir assez pour être heureux, ou qu'ils soient insatisfaits de leur situation. Est-ce la raison fondamentale pour favoriser l'égalité? Absolument pas. Il s'agit à nouveau d'un argument instrumental liant l'égalité à la satisfaction qui, encore une fois, nous permet de prendre la mesure de l'importance de l'égalité dans nos sociétés. En un mot, nos préoccupations pour le bonheur et le bien-être ne sont aucunement en contradiction ou en tension avec nos préoccupations de justice, mais elles en sont distinctes.

L'argument central de *La juste part* en faveur de l'égalité n'est donc ni l'argument de bien-être ni l'argument de statut, mais *l'argument de la coopération*. Pour comprendre comment la richesse *doit être distribuée* — et donc ce qui est une distribution *juste* —, il est essentiel de comprendre comment la richesse *est produite* — et donc qui a rendu possible cette production. La thèse centrale de *La juste part* est que toute richesse produite dépend

de la coopération sociale, et qu'à l'inverse (presque) aucune richesse n'est le fruit du travail d'un individu isolé, qui n'aurait eu recours qu'à ses talents et vertus pour créer un bien d'une quelconque nature. C'est ce que nous avons tenté de démontrer par le fameux exemple du grille-pain.

Personne dans notre société ne peut, par ses propres connaissances et son savoir-faire, construire un grille-pain à partir de ressources brutes trouvées dans la nature. Pourtant, cet outil de tous les jours s'avère être d'une banalité désarmante lorsqu'on le compare à d'autres biens, tels les téléphones intelligents, les satellites qui les relient entre eux, ou un accélérateur de particules. Comment expliquer que des individus incapables de construire un grille-pain, à peine capables de se faire du pain, soient à même de parvenir, collectivement, à envoyer des robots sur Mars?

La réponse se trouve dans la coopération sociale. La production de toute richesse est un fait social, collectif. La contribution de chacun n'est jamais isolée, mais située à l'intérieur de relations et d'institutions sociales complexes et denses, et construite sur des acquis pour lesquels l'individu n'est pas responsable.

Si le talent joue un rôle — et il ne fait aucun doute que nous naissons inégaux quant aux talents, aptitudes et habiletés — nous avons tort de chercher à tout expliquer, succès comme échecs économiques, pour ce qui est du talent ou du mérite relatif des individus. En fait, trois autres facteurs ont sans doute plus d'importance que le talent ou le mérite.

Le premier de ces facteurs est la division du travail. La contribution de chacun n'a de valeur qu'en tant qu'elle s'insère de façon adéquate dans un système de division des tâches à accomplir. La division du travail permet la spécialisation dans des domaines plus ou moins pointus. Chacun ayant une tâche précise à accomplir, il est alors possible de s'améliorer et d'y exceller. Collectivement, nous arrivons à produire beaucoup plus que si tous partageaient leur temps entre la construction de maisons, la confection de vêtements, l'agriculture, l'élevage, la défense contre les ennemis et les animaux sauvages, etc. Ce qu'il faut garder à l'esprit, c'est que la production de richesses est un travail d'équipe: pendant que Bill Gates et Steve Jobs s'affairaient à changer nos vies, une armée d'individus veillaient à ce qu'ils aient accès à des ressources alimentaires, à ce que leur habitation soit chauffée, à leur sécurité et celle de leurs enfants, à l'éducation de ces derniers, etc. C'est parce que certains acceptent de consacrer leur vie à l'agriculture, à l'enseignement, à la garde d'enfants et à de nombreuses tâches différentes que d'autres peuvent consacrer la leur à la médecine, à la finance ou au développement de produits informatiques.

Le second facteur est l'héritage matériel et immatériel. Personne ne commence sa vie nu sur une île déserte. Quand nous naissons, nous avons accès à des biens qui représentent un patrimoine gigantesque, légué par les générations passées. Ce patrimoine est composé de biens matériels, comme des routes, des ponts, des hôpitaux, des barrages hydroélectriques, des bri-

quets, etc. Il se compose aussi de biens immatériels. La culture, la connaissance accumulée et archivée sont ici des exemples évidents. La contribution de chaque individu se fait donc toujours à partir des acquis et du travail réalisé par ceux qui l'ont précédé. Chaque avancement réalisé par un individu n'est possible que parce que d'autres ont mis en place les conditions de possibilité de cet avancement, et rendu accessible ce patrimoine.

Le troisième facteur, qui aurait pu être inclus dans le patrimoine immatériel mais qui mérite d'être présenté indépendamment pour en illustrer l'importance, c'est ce que nous pouvons appeler le patrimoine normatif des collectivités dans lesquelles nous évoluons et interagissons. Notre vie collective est régie par un ensemble de règles et de normes sans lesquelles la vie sociale en général et la vie économique en particulier seraient impossibles. Nous conduisons à droite, nous ne pouvons nous approprier un objet qui est la propriété d'autrui sans son accord, nous adoptons un horaire de travail distinct les fins de semaine, nous nous habillons en noir aux enterrements, nous ne nous marions pas entre frères et sœurs, etc. Toutes ces règles, mais surtout le fait que la vaste majorité des individus s'y soumettent, rendent possibles non seulement une vie collective harmonieuse, mais la production de richesses.

Le simple fait que je respecte les normes régissant la propriété fait de moi un contribuable à l'entreprise de coopération. Si un individu peut se consacrer au développement de compétences lui permettant de diriger une entreprise, c'est parce qu'il a l'assurance qu'il pourra profiter des bénéfices de cet investissement ou de cette prise de risques. Sans la contribution de chacun au maintien de ce patrimoine normatif, la production de richesses dans nos sociétés serait sinon impossible, du moins sans grand résultat.

Si le mérite ou le talent individuel joue un certain rôle dans la détermination du succès individuel, c'est donc surtout l'accès aux occasions offertes par la coopération sociale qui, en nous permettant de développer certains talents, influence le plus nos chances de succès ou d'échecs économiques. Si tous ne naissent pas avec les mêmes talents, tous n'ont pas non plus un accès égal aux possibilités et aux ressources produites par la coopération, et cela pose problème du point de vue de la justice.

L'argument de la coopération se présente donc ainsi : quiconque produit un bien sans l'aide de qui que ce soit est le propriétaire légitime de ce bien et ne doit rien à personne. Robinson Crusoé, seul sur son île, qui construit une hutte, cultive un potager et élève quelques bêtes, est en principe unique propriétaire de ces biens. Si quelqu'un fait naufrage et échoue sur l'île de Robinson, ce dernier a peut-être un devoir d'entraide, mais pas d'obligation de justice envers le nouvel arrivant.

Par contre, le corrolaire de cette idée est que quiconque participe à la création d'un bien a droit à sa juste part. Et dès lors que nous prenons la mesure de l'apport de la coopération sociale à toute forme de contribution dans la production de richesse, il devient rapidement évident que cette pro-

duction n'est jamais le fruit d'individus isolés, mais toujours celui d'une entreprise collective, à laquelle chacun contribue (de façon inégale, mais tout de même difficilement quantifiable). Tous ne profitent toutefois pas à la même hauteur du schème de division du travail et des produits du patrimoine collectif. Certains, en raison sans doute de qualités naturelles, mais surtout grâce aux aléas de la vie, ont développé des compétences et des talents qui leur permettent d'atteindre des positions sociales privilégiées. À l'opposé, des individus n'ont pas eu autant de chance et se retrouvent dans des positions sociales moins enviables.

Ce qui est à retenir ici est : 1) que la contribution de la majorité d'entre nous est nécessaire à la coopération sociale telle que nous la connaissons ; 2) que les contributions individuelles sont beaucoup plus égales que l'on a tendance à l'imaginer. La distribution de la richesse devrait refléter cette réalité. De ce point de vue, les seules inégalités légitimes sont celles qui découlent du travail parfaitement isolé d'un individu — ce qui se réduit à bien peu de choses — ou celles qui sont nécessaires pour motiver les individus les plus compétents à mettre leurs talents et savoirs au service de la production de biens ou services collectivement désirables ou désirés — nous verrons dans la prochaine section que l'argument de la motivation ne justifie sans doute pas non plus les importantes inégalités actuelles.

Selon l'argument de la coopération, la personne qui est dans une situation socio-économique privilégiée doit donc son sort en bonne partie au fait d'avoir profité davantage que les autres de l'entreprise de coopération qu'est la société. Pour nous, cela signifie que la personne socio-économiquement favorisée est d'une certaine façon dans une position de dette envers une société sans laquelle sa réussite et son enrichissement auraient été impossibles. Par exemple, laisser s'enrichir la personne jugée compétente revient à la récompenser doublement : elle profite davantage des fruits de la coopération dans le développement de ses talents, puis elle fait jouer cet avantage concurrentiel à son bénéfice sur le marché économique. C'est ce que doit corriger la redistribution de la richesse. D'où la justification proposée en faveur d'une plus grande redistribution de la richesse. Sans qu'il soit pleinement normatif — si l'on entend par là qu'il ne dépend d'aucune façon de contingences sociales ou institutionnelles — c'est ici l'argument principal de *La juste part*, et nous croyons qu'il s'agit du meilleur argument en faveur de la justice distributive.

Réponse à Dietsch

De la remplaçabilité des individus

Peter Dietsch nous presse de clarifier notre position sur la légitimité des salaires élevés des chefs d'entreprises. Nous questionnons dans l'ouvrage la justice de la rémunération de ces derniers, pouvant atteindre plusieurs centaines de fois le revenu de certains de leurs employés. En mettant l'accent sur l'apport de la société à la réussite de certains individus, et en rejetant l'argu-

ment du mérite individuel, du talent et des vertus de l'individu dans l'explication de son succès social et économique, nous cherchons à rendre moralement suspecte la compensation financière qu'ils touchent.

Dietsch mentionne le cas intéressant de Jack Welch, PDG de *General Electric* de 1981 à 2000, et nommé *Gestionnaire du siècle* par le magazine *Fortune* en 1999. Selon Dietsch, ce ne sont pas les qualités naturelles de Welch, ses vertus ou ses talents, qui en font un individu méritant de telles compensations financières, mais bien ses compétences acquises et la difficulté de le remplacer. Sa formation, son savoir gestionnaire, mais aussi sa connaissance particulière de l'entreprise pour laquelle il travaille, ici GE, en feraient un individu irremplaçable. Peter Dietsch nous invite donc à réfléchir sur la possibilité d'accepter l'idée que les talents naturels n'expliquent pas les contributions individuelles et ne justifient pas les inégalités salariales que nous connaissons. Selon lui, la contribution de chacun est donc dépendante de l'existence d'un patrimoine matériel, immatériel et normatif, mais, malgré tout, les compétences et connaissances acquises pendant une vie justifient des inégalités salariales en raison de la difficulté relative de remplacer certains « producteurs de richesse ».

L'auteur nous offre donc l'occasion de clarifier notre position et d'expliquer pourquoi nous rejetons la thèse intuitive de la remplaçabilité comme justification des compensations offertes aux chefs d'entreprises. Pour présenter notre position rapidement, disons que les salaires élevés ne sont pas justifiés moralement par la difficulté relative de remplacer un individu, mais plutôt par la motivation qu'ils créent, chez les individus se trouvant dans la meilleure position sociale, de développer des compétences de haut niveau. Investir dans l'acquisition de compétences très spécialisées représente un grand risque pour l'individu, et comme ces compétences sont très productives collectivement, il est nécessaire de rendre ces investissements individuels attrayants. Ces incitatifs visent à produire, chez certains individus, une motivation telle qu'ils développeront des compétences exceptionnellement pointues, ce qui, par voie de conséquence, les rendra très difficiles à remplacer. Cette difficulté de les remplacer s'avère par contre être un effet des salaires inégaux, et non leur justification.

Pour défendre notre position, nous commencerons par distinguer la théorie de la remplaçabilité comme théorie explicative et comme théorie justificative, puis nous tenterons de démontrer que, s'il s'agit d'une théorie explicative, d'une grande pertinence, elle n'arrive à justifier ni économiquement ni moralement les inégalités créées par les rémunérations des chefs d'entreprises.

Explication ou justification? Il ne fait aucun doute dans notre esprit que la meilleure façon d'*expliquer* la rémunération d'un individu dans notre société est d'évaluer la difficulté de le remplacer ou la rareté des compétences qui sont les siennes — des compétences plus rares (et en demande) étant associées à des rémunérations plus substantielles. Les compétences,

comme tout autre type de bien, sont soumises à la loi de l'offre et de la demande, et des compétences rares très en demande confèrent à leur propriétaire un rapport de force permettant de faire monter les enchères.

Problème de la justification économique. Il est possible d'imaginer une justification économique des compensations offertes aux chefs d'entreprises. Si les compétences d'un individu permettent de maximiser les investissements des actionnaires d'une entreprise, il est légitime d'offrir une compensation qui convaincra cet individu de mettre ses compétences uniques au service de l'entreprise, quelles que soient leur origine ou le mérite de l'individu à les posséder. Jack Welch, le PDG de GE qui exemplifie le propos de Dietsch, possédait certes des compétences uniques. Ses méthodes de gestion, sa connaissance du marché et sa connaissance de l'entreprise qu'il dirigeait en faisaient un individu extrêmement difficile à remplacer, pour ne pas dire irremplaçable. Cette situation explique sans doute qu'il ait pu négocier une prime de départ de 417 millions. Somme énorme, qui fit d'ailleurs ternir son étoile de super-vedette de la gestion, même en considérant que la valeur de GE avait augmenté de 4000 p. cent pendant sa présidence.

Tournons-nous maintenant vers le numéro 2 de GE à l'époque. Sous Jack Welch se trouvait celui que tous voyaient comme son successeur éventuel : Gary Wendt. Il dirigeait GE Capital, la division la plus rentable de GE, responsable de 40 p. cent des profits de l'entreprise en 1998, au moment où Wendt quitte ses fonctions. Après une tentative infructueuse de vivre une vie paisible à la campagne, loin des milieux financiers, Wendt ne put résister à l'offre de Consec Inc., une compagnie dont les domaines de spécialisation étaient les siens : la finance et l'assurance. Une offre comprenant une compensation de près de deux cents millions de dollars et un bonus de signature de quarante-cinq millions est difficile à refuser. Ces conditions de travail généreuses peuvent s'expliquer par le fait que Wendt était vu comme le meilleur gestionnaire qui n'était pas déjà chef d'une entreprise. Il était donc, par ses compétences et son talent, d'une extrême rareté sur le marché. La fin de l'histoire est par contre très différente de celle de Welch. En effet, loin d'avoir fait opérer sa magie chez Consec Inc., Gary Wendt démissionna plutôt, en octobre 2002, trois mois avant que la compagnie ne déclare faillite. Ce sont les mêmes connaissances et compétences qui avaient motivé l'octroi de sommes astronomiques à « Gary le gambler », les mêmes connaissances et compétences qui avaient fait sa renommée chez GE Capital, les mêmes connaissances et compétences qui le rendaient extrêmement difficile à remplacer.

Il faut noter qu'il ne s'agit pas d'une anomalie rare et que le cas de Wendt n'est pas unique : il n'existe pas de corrélation entre les compensations offertes aux PDG et leur performance au sein d'une entreprise. Ce qui rend intuitivement acceptable de récompenser les individus en fonction de la rareté de leurs compétences, c'est que nous associons compétences à performances, et concluons que ces performances justifient une compensation. Le

lien entre compétences et performances est malheureusement beaucoup moins direct qu'on ne le suppose. Dans les années 1990, période où les compensations offertes aux PDG ont explosé, « les gestionnaires ont fait jouer leur influence pour obtenir des compensations plus importantes en privilégiant des arrangements salariaux fortement indépendants des performances. [...] La rémunération des dirigeants est beaucoup moins liée à la performance qu'on ne le croit généralement » (Bebchuk & Fried, 2004, 6).

Quelques exemples? Deux tiers des fusions s'avèrent de mauvaises décisions de la part des PDG, 80 p. cent des nouveaux produits ne survivent pas à leur première année sur le marché, et les marges de profit des entreprises n'ont pas augmenté dans les années 1990 alors que les revenus des PDG des grandes entreprises ont explosé, atteignant plusieurs centaines de fois le salaire du travailleur moyen. Continuons. Une étude menée sur vingt ans et analysant les vingt-cinq chefs d'entreprises les mieux rémunérés aux États-Unis pour chacune de ces années montre que près de 40 p. cent d'entre eux ont vu leur entreprise (22 p. cent) fermer ses portes ou être renflouée par des fonds publics afin d'éviter la faillite; ou bien (8 p. cent) ont été congédiés; ou encore étaient à la tête d'entreprises (8 p. cent) qui ont été accusées de fraude et ont dû payer des sommes importantes en amendes ou en règlements de toute sorte (IPS 2013).

À partir du moment où les compétences d'un individu ne permettent pas de prédire son succès relatif comme dirigeant d'entreprise, il devient assez difficile de comprendre la rationalité de la rémunération sur la base de la difficulté de remplacer les compétences particulières d'un individu. La justification économique semble donc plutôt ténue pour légitimer des inégalités de l'ordre de celles que nous connaissons.

Évidemment, on pourrait toujours avancer que d'autres candidats moins compétents auraient fait encore pire. Cela est peu convaincant comme argument pour réhabiliter la théorie de la remplaçabilité comme théorie justificative d'un point de vue économique.

D'abord, la différence de compétences entre les PDG et les aspirants à ces postes est beaucoup plus mince que ne l'est la différence entre leur salaire respectif. Robert Frank et Philip Cook ont d'ailleurs bien rappelé, dans *The Winner-Take-All Society* (1995), la façon dont furent mises en place des structures de rémunération qui offrent des prix de plus en plus alléchants aux « premiers de classe ». Des compétences ne serait-ce que très légèrement supérieures à celles d'autrui se traduisent sur certains marchés par des inégalités salariales ahurissantes. Dans des domaines très concurrentiels où plusieurs individus très talentueux et très motivés sont en compétition, les meilleurs n'ont parfois qu'une supériorité infime sur les seconds de classe (pensons aux Olympiques), mais cette supériorité se traduit néanmoins par des gains très inégaux. Ce que montrent Frank et Cook est que ce phénomène ne cesse de prendre de l'ampleur, en termes de domaines concernés et en termes des écarts salariaux produits, notamment à cause d'un marché qui

connaît de moins en moins de frontières. Il explique notamment l'énorme différence de revenu entre le chef d'entreprise et ses seconds.

Ensuite, il est loin d'être clair, dans un contexte d'incertitude et d'impondérables, que la légère supériorité quant aux compétences représente une quelconque assurance de performance supérieure. Finalement, et de façon plus évidente, n'y a-t-il pas de limite à la prime salariale que peut procurer une légère supériorité en matière de compétences ? L'argument de la remplaçabilité ne nous dit rien sur le sujet, et s'il semble légitime et justifié que les meilleurs reçoivent davantage que les autres, il semble aussi nécessaire de disposer d'un moyen de mettre fin à la flambée des salaires. Un individu irremplaçable mérite-t-il un salaire illimité ?

La seule justification économique acceptable, à notre avis, est liée à la motivation : les salaires élevés sont justifiés dans la mesure où ils motivent des individus à rivaliser pour les obtenir et ainsi maximiser la production de richesse collective. À partir du moment où la motivation n'est plus influencée positivement, qu'elle demeure neutre ou est influencée négativement par la rémunération marginale (Pink, 2009), nous avons atteint le point maximal de compensation justifiable économiquement. Chaque dollar supplémentaire octroyé aux PDG est une perte nette pour les actionnaires, ou joue contre l'intérêt des actionnaires et de la société en général. La thèse de la remplaçabilité ne s'intéresse pas à la rémunération comme élément motivateur, mais comme récompense de l'acquisition d'avantages concurrentiels, sans lien nécessaire avec la richesse que ces compétences permettent de produire.

Le problème de la justification morale. Le troisième argument à propos de la compensation des PDG est de nature morale. En plus d'être empiriquement discutables et inefficaces, de très importantes compensations pour les chefs d'entreprises posent problème du point de vue de la justice. Dietsch concède que les talents naturels ne permettent pas de comprendre les rémunérations qu'obtiennent les dirigeants des grandes entreprises, mais leurs compétences supérieures, elles, le permettraient. Pour répondre à cette critique, nous devons montrer non seulement que les talents sont moralement arbitraires, mais qu'une bonne partie de leur développement l'est aussi.

Nous avons tenté dans *La juste part* de démontrer que le développement des compétences dépend non seulement de facteurs qui dépassent la volonté et la responsabilité individuelle, mais aussi de ressources rendues disponibles par la coopération sociale, à laquelle participe la vaste majorité. La coopération sociale offre à certains les moyens de devenir irremplaçables et un contexte dans lequel nous avons la possibilité de profiter de ce statut privilégié.

Rappelons que, sans la division du travail et sans le savoir accumulé par les générations passées, il serait impensable de développer des compétences extrêmement précises et ciblées. Or ce sont ces compétences qui aujourd'hui permettent d'obtenir des gains économiques importants sur le

marché. Une culture, des croyances et des coutumes nous sont aussi transmises, qui influencent grandement nos choix de carrière ou les talents que nous choisissons de développer. Les modèles sociaux associés aux genres ou à l'origine géographique des individus viennent ici à l'esprit. Finalement, rappelons que sans un patrimoine normatif partagé et très généralement respecté, nos incitatifs à investir dans l'acquisition de compétences seraient beaucoup plus faibles. Nous devons aussi garder à l'esprit que certaines règles adoptées socialement créent des avantages pour certains individus, comme nous le rappelle l'exemple des cohortes scolaires discuté dans *La juste part* (Robichaud et Turmel 2012, 65).

De là, nous concluons que les salaires astronomiques octroyés à certains dirigeants d'entreprise et à certaines personnes occupant des positions sociales privilégiées ne peuvent être justifiés par la difficulté de remplacer ceux qui possèdent les compétences requises, puisque ces compétences ne relèvent pas entièrement de leur mérite moral individuel. En fait, ils doivent le développement de leurs compétences aux conditions offertes par la coopération sociale.

Nous devons éviter de récompenser la chance et le hasard, et nous devons éviter de récompenser doublement les individus qui ont bénéficié plus que d'autres des ressources offertes par la coopération sociale et qui ont déjà la chance d'occuper des positions sociales enviables. C'est malheureusement ce que font ceux qui justifient les salaires en fonction de la remplaçabilité des individus.

Cela ne signifie donc pas qu'aucune inégalité n'est justifiée. Les inégalités peuvent jouer un rôle central dans la motivation des individus à développer leurs talents et à orienter ces talents dans les domaines qui nous semblent, collectivement, les plus importants. La justification morale des inégalités est *ex ante* et non *ex post*: les salaires élevés offerts aux meilleurs de chaque domaine sont justifiés par l'importance sociale de ces domaines, et ce sans connaître l'excellence et les compétences des vainqueurs. En contrepartie, si la concurrence permet d'améliorer la compétence des candidats, elle les rend aussi, éventuellement, plus difficiles à remplacer. Les récompenses doivent certes être suffisamment élevées pour motiver les plus talentueux à entrer en concurrence pour les obtenir, mais elles ne devraient pas dépasser le seuil à partir duquel elles ne jouent plus aucun rôle sur le plan motivationnel. D'ailleurs, selon Bebchuk et Fried, au cours des années 1990, les entreprises auraient pu produire les mêmes incitatifs de performance à de bien moindres coûts, ou auraient pu utiliser les sommes versées pour produire des incitatifs de performance beaucoup plus efficaces (Bebchuk & Fried, 2004).

Réponse à Chavel

De la portée de la juste part

Solange Chavel soulève une difficulté de taille pour toute théorie de la justice sociale, mais qui s'avère particulièrement sérieuse pour la nôtre: celle de

savoir comment justifier l'inscription de notre réflexion sur la justice dans les limites de l'échelle sociale ou stato-nationale, en considération de la thèse avancée du patrimoine coopératif, selon laquelle toute richesse est le produit d'un système de coopération qui a permis la constitution non seulement d'un patrimoine matériel, mais également d'un patrimoine normatif, et dont l'implication première est de mettre à mal nos représentations courantes de la justice qui attribuent un poids exagéré au mérite individuel.

Comme l'explique Chavel, la thèse du patrimoine coopératif ou des réseaux d'interdépendance devrait nous amener à remettre en question l'asymétrie entre le national et le global, laquelle justifierait une discussion de la justice sociale qui serait faite en vase clos, hors de toutes considérations *internationales* ou globales. En d'autres mots, si le cœur de l'argument porte sur l'interdépendance, on ne peut ignorer aujourd'hui que l'interdépendance sociale ne s'arrête pas aux frontières nationales. Peut-on dans ce contexte, demande Chavel, « limiter l'analyse de la justice sociale aux rapports entre les citoyens ? ».

Chavel offre des raisons pragmatiques pour justifier ce choix : « Nos mécanismes de redistribution des richesses ou de solidarité opèrent à l'échelle nationale ; nos institutions politiques — et donc la sphère de débat public — sont encore essentiellement nationales ; les chiffres, données et analyses dont nous disposons adoptent elles aussi cette même lentille. » À l'opposé, le manque criant de structures institutionnelles à l'échelle globale semble rendre impraticable l'application d'une théorie de la justice *égalitariste* ou *distributive*. Peut-être devrions-nous alors nous contenter de réfléchir aux conditions de justice sociale ou nationale et de présumer un minima de justice beaucoup plus bas à l'échelle globale, lequel se limiterait au respect des accords internationaux, et en premier lieu des accords de commerce « médiés par les organisations internationales » ?

Mais il y a un autre problème, souligne Chavel, c'est que le genre de mécanismes que semble exiger la justice à l'échelle nationale — l'exemple offert en conclusion du livre est celui d'une augmentation du taux marginal d'imposition dans les tranches supérieures de revenu — ne peut être institué en vase clos, en ignorant les modes d'organisation économiques d'autres pays, sans par ailleurs produire de sérieux effets pervers. Au fond, ce que rappelle Chavel, c'est que les problèmes d'action collective du genre dilemme du prisonnier, dont on donne de nombreux exemples dans l'ouvrage, existent et sont même plus importants entre les États qu'entre citoyens à l'intérieur des frontières. C'est le cas lorsqu'il est question de régime fiscal — comment augmenter la charge fiscale des contribuables sans inciter ceux-ci à se déplacer dans une juridiction moins exigeante de ce point de vue ? — mais aussi de réglementations environnementales, de normes du travail, de barrières tarifaires, parmi maints exemples. Nous ne pouvons qu'admettre la prégnance de ce genre de problèmes de coopération à l'échelle globale. Selon Chavel, l'implication, et donc le défi, est d'offrir un plaidoyer égalitariste *mondial*.

Si nous sommes en accord avec Chavel lorsqu'elle affirme, compte tenu de l'importante interdépendance, qu'il est impératif aujourd'hui de « travailler à l'élaboration d'un sentiment non national de justice », nous croyons toutefois que le développement de ce *sentiment non national de justice* doit être distingué de l'application d'une théorie de la justice *distributive* « à l'échelle supérieure », c'est-à-dire, à l'échelle globale. Au fond, la question est de savoir s'il n'existe pas tout de même des raisons de principe pour justifier une asymétrie entre le national et le global. Pour Chavel, l'exemple du problème de coopération fiscale démontre « qu'il est en fait illusoire d'enfermer le débat sur la justice distributive à l'intérieur de nos frontières nationales ». Nous croyons plutôt que, s'il existe de bonnes raisons justifiant une réflexion sur la justice globale — notamment l'argument de l'interdépendance — les demandes de justice ne sont pas les mêmes à ces deux échelles.

Comme nous l'avons souligné dans l'introduction, le cadre qui est le nôtre dans l'ouvrage — prenant le parti de Hobbes contre Locke — nous situe clairement du côté du « relationalisme » ou de la « dépendance à la pratique » en philosophie politique. Pour nous, les principes de justice ne précèdent pas les institutions et ne sont pas entièrement extérieurs à celles-ci. Ce sont des principes dont le contenu est déterminé par la structure de la coopération sociale. Cette structure de la coopération sociale altère fondamentalement les relations dans lesquelles les individus se trouvent, et donc les principes de justice qui sont appropriés.

Si ce cadre permet généralement aux auteurs qui s'en réclament de justifier une limitation des questions de justice au cadre stato-national, rien n'empêche par ailleurs un « institutionnaliste » d'insister justement sur l'importance des formes d'interaction et de coopération qui existent et continuent de se développer par-delà les frontières. Mais la reconnaissance de cette réalité n'implique pas nécessairement que nous appliquions les mêmes principes de justice à l'échelle sociale et à l'échelle globale.

La raison pour laquelle nous nous concentrons sur les institutions nationales n'est donc pas banalement pragmatique. Elle découle de la reconnaissance que les principes de justice sociale sont indissociables de toute l'épaisseur de la coopération à l'échelle nationale. En ce qui nous concerne, les institutions sociales de base, opérateurs de la coopération sociale à l'échelle nationale, règlent de la manière la plus fondamentale la vie des individus qui y prennent part — qui vivent sur le territoire particulier contrôlé par cette structure institutionnelle — en leur imposant un cadre normatif dans lequel ils doivent agir : un ensemble de règles et de contraintes auxquelles ils ne peuvent complètement échapper, à partir desquelles est déterminé ce qu'ils peuvent ou ne peuvent pas faire, et comment ils peuvent le faire. Il n'est pas ici simplement question du cadre juridique imposé par le droit. Cette structure comprend l'ensemble des institutions sociales qui déterminent les droits et les devoirs fondamentaux de l'individu, ainsi que

les mécanismes par lesquels sont alloués les bénéfices et les fardeaux de la coopération sociale, ce qui concerne le système légal, bien sûr, mais aussi la constitution et le fonctionnement du système économique.

Ces institutions déterminent toute position sociale que peut occuper un individu, la façon dont ce dernier peut en venir à l'occuper ou à la perdre, la façon dont il peut s'approprier des ressources ou les échanger, établir des relations contractuelles particulières, voire même *où* et *comment* l'individu peut se déplacer, occuper ou utiliser l'espace. Par exemple, mon droit de posséder telle ou telle chose particulière dépend non seulement de la propriété privée, qui dépend à son tour d'un cadre institutionnel, mais aussi du fait que j'ai respecté les règles suivant lesquelles je pouvais m'approprier cette chose. De même en ce qui concerne mon rapport à l'espace, aux lieux qui me sont accessibles et à ceux qui me sont interdits. Tout cela dépend, *en dernière instance*, des institutions nationales. C'est ce que Rawls entend lorsqu'il affirme à propos de la structure de base qu'elle est le cadre dans lequel « se situe la poursuite de toutes les autres activités » (Rawls 1997, 272; voir aussi Hodgson 2012 pour le détail de cette interprétation de Rawls). La structure de base n'est pas qu'un obstacle à l'agir parmi d'autres, elle est l'ensemble des règles et des contraintes que je dois respecter pour agir et pour poursuivre mon plan de vie. Elle contraint donc ainsi mon comportement, mais plus fondamentalement aussi le type de fins que je peux poursuivre. La légitimité de ces institutions exige donc que nous formulions des règles qui paraîtront raisonnables aux yeux de tous les *coopérants*. C'est aussi ce qui justifie un traitement égal de chacun de ses membres.

En comparaison, s'il y a interdépendance à l'échelle globale, il n'y a évidemment pas le même degré de coopération. En fait, on peut distinguer trois formes distinctes de « coopération ».

Il y a d'abord ce que l'on a appelé dans *La juste part* la « coordination », qui représente des formes d'interactions mutuellement avantageuses et auxquelles personne n'a de raison de résister une fois que l'on s'y est engagé. L'exemple classique, utilisé dans l'ouvrage, est le côté de la route sur lequel doivent conduire les automobilistes. Il y a peu de raisons de préférer une option (conduire à gauche) à une autre (conduire à droite). L'important, c'est que tout le monde respecte la même convention. Il ne s'agit pas seulement d'une forme de coopération profitable pour tous; une fois que l'on s'est entendu sur le contenu de la convention, personne n'a de raison de la violer.

Il y a ensuite ce que l'on a appelé la *coopération* en tant que telle. Il s'agit alors d'une forme d'interaction profitable pour tous, mais qui demeure plus difficile à faire respecter, simplement parce que, même s'il s'agit d'interactions mutuellement avantageuses, les participants ont toujours intérêt à faire cavalier seul, c'est-à-dire à préférer ne pas contribuer à la coopération et à profiter des bénéfices produits par autrui. C'est le fameux problème de l'insensé chez Hobbes, devenu le problème du resquilleur ou du *free-rider*

dans la littérature contemporaine. Il serait mutuellement avantageux que tous prennent les transports en commun — pour éliminer les problèmes de congestion et améliorer la qualité de l'air — mais si tous *les autres* optent pour le transport public, il devient très avantageux de se déplacer en automobile sur des routes dégagées, pour un effet indiscernable quant à la qualité de l'air.

Mais il y a une troisième forme de « coopération », que l'on discute aussi sans la nommer comme telle : la *redistribution*. Il s'agit d'une forme de coopération qui permet de réaliser certains idéaux de justice, mais plus généralement de faire face, de façon solidaire, à certains risques. Le filet social participe de cette logique. Nous acceptons de mettre une partie de nos ressources en commun pour aider ceux parmi nous qui auront la malchance de traverser une mauvaise passe. C'est aussi le cas de l'assurance-santé. Les dépenses de santé, contrairement à la plupart de nos autres dépenses courantes, sont complètement imprévisibles. Nous n'aurons pas tous besoin de la même quantité de soins de santé au cours de notre vie. Certains d'entre nous vivront plus vieux, d'autres mourront bien plus jeunes, certains auront à subir d'importantes interventions ou des soins à long terme, d'autres passeront leur vie sans même être hospitalisés une nuit. Mais personne ne sait quelle sera sa situation propre. Impossible, donc, de savoir quelle somme économiser pour ses soins de santé. Et ils peuvent être famineux. Par contre, pour un très large groupe d'individus, l'analyse probabiliste permet bien plus aisément de savoir combien d'argent devrait être mis en commun (à propos de cette logique assurantielle, voir Heath 2011). Cette forme de coopération n'engendre pas que des gagnants, et les « perdants » — voire ceux qui se perçoivent comme tels — ont toujours un incitatif à tenter d'éviter cette obligation.

Ces trois formes de coopération sont au cœur de l'importante interdépendance qui fait la société. En comparaison, l'interdépendance internationale se limite à des formes relativement simples de coordination et à quelques rares cas de coopération. La redistribution s'y déploie sous des formes qui valent à peine d'être soulignées. Nous sommes donc encore très loin de pouvoir développer des institutions de coopération — et donc des *obligations de justice* — aussi exigeantes à l'échelle globale qu'à l'échelle nationale. Dans ce contexte, l'inexistence à l'échelle globale d'un État de droit n'est pas qu'un détail. La plupart des formes de coopération qui existent à l'échelle nationale en dépendent ultimement.

La présence à l'échelle globale de nombreux problèmes d'action collective est en fait un indice important d'une coopération — et d'une interdépendance — qui y est plus faible qu'à l'échelle sociale. La coopération est une solution aux problèmes d'action collective. Leur présence confirme donc l'importance de cette différence.

Il est vrai par ailleurs qu'il est urgent aujourd'hui de trouver des solutions à de nombreux problèmes d'action collective de portée globale. C'est

notamment le cas en matière fiscale, où il est impératif de trouver des mécanismes de coopération internationale pour faire face aux différentes formes d'échappatoire fiscal — aussi bien légal qu'illégal. C'est toutefois bien différent que de proposer d'appliquer à l'échelle globale des principes de justice distributive égalitariste.

En conclusion, comme nous le dit Philip Pettit, il ne faut jamais perdre de vue que si les théories normatives doivent être en mesure d'identifier les types d'institutions sociales qui ont le plus de chance d'être reconnues comme étant désirables, elles doivent aussi pouvoir démontrer que l'implantation de ces institutions est possible, que celles-ci peuvent être introduites et maintenues parmi des hommes et des femmes ordinaires, et non seulement parmi des saints. Les institutions doivent donc être compatibles avec notre discours normatif, mais aussi avec les incitatifs nécessaires à leur bon fonctionnement (voir Pettit, 2002, 275-276). C'est dans cet esprit que nous avons écrit *La juste part*.

Bibliographie

- Executive Excess 2013: Bailed out, Booted, Busted. A 20 Years Review of America's Top Paid CEOs*, Washington DC, Institute for Policy Studies, 43 p.
- Bebchuk & Fried. 2004. *Pay Without Performance. The Unfulfilled Promise of Executive Compensation*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, 304 p.
- Chavel, Solange. « La juste part peut-elle s'arrêter aux frontières ? », *Philosophiques*, Printemps 2014.
- Dietsch, Peter. « Ex ante ou ex post. Comment l'éducation et la formation professionnelle modifient-elles la juste part ? », *Philosophiques*, Printemps 2014.
- Frank, Robert H & Philip Cook. *The Winner-Take-All Society: Why the Few at the Top Get So Much More Than the Rest of Us*, New York, Penguin Books, 1996, 288 p.
- Heath, Joseph. « Three Normative Models of the Welfare State », *Public Reason*, 3, 2011, p. 13-44.
- Hodgson, Louis-Philippe. « Why the Basic Structure ? », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 42, n° 3/4, 2012, p. 303-334.
- Néron, Pierre-Yves. « L'égalité instrumentale ? Un commentaire sur *La juste part* », *Philosophiques*, Printemps 2014.
- Pettit, Philip. *Rules, Reasons, and Norms. Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Pink, Daniel H. *Drive: The Surprising Truth About What Motivates Us*, New York, Riverhead Trade, 2011, 272 p.
- Rawls, John. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997.
- Robichaud, David et Patrick Turmel. *La juste part. Repenser les inégalités, la richesse et la fabrication des grille-pains*, Montréal, Atelier 10, 2012.
- Sangiovanni, Andrea. « Justice and the Priority of Politics to Morality », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 16, n° 2, 2008, p. 137-164.
- Wilkinson, Richard et Kate Pickett. *The Spirit Level. Why Equality is Better for Everyone*, Penguin, 2009.

Sur le style philosophique d'André Charrak. Remarques autour de *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*

David Simonetta

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025732ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025732ar>

[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

Simonetta, D. (2014). Sur le style philosophique d'André Charrak. Remarques autour de *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*. *Philosophiques*, 41 (1), 195–214. <https://doi.org/10.7202/1025732ar>

Résumé de l'article

À l'occasion de la parution du dernier ouvrage d'André Charrak, *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, nous voudrions revenir sur l'itinéraire philosophique de cet auteur, et sur l'évolution qu'a connue sa pensée ces dix dernières années, depuis la parution de son premier livre consacré à l'empirisme continental des Lumières. Cette lecture rétrospective permettra non seulement de mettre en évidence l'enjeu du dernier ouvrage, mais également de tirer les enseignements d'une démarche qui a renouvelé les méthodes de l'histoire de la philosophie et pose de manière originale le problème du rapport entre la philosophie et la forme du système.

Étude critique

Sur le style philosophique d'André Charrak. Remarques autour de *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*

DAVID SIMONETTA

RÉSUMÉ. — À l'occasion de la parution du dernier ouvrage d'André Charrak, *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, nous voudrions revenir sur l'itinéraire philosophique de cet auteur, et sur l'évolution qu'a connue sa pensée ces dix dernières années, depuis la parution de son premier livre consacré à l'empirisme continental des Lumières. Cette lecture rétrospective permettra non seulement de mettre en évidence l'enjeu du dernier ouvrage, mais également de tirer les enseignements d'une démarche qui a renouvelé les méthodes de l'histoire de la philosophie et pose de manière originale le problème du rapport entre la philosophie et la forme du système.

ABSTRACT. — In celebration of his new book — *Rousseau. From Empiricism to experience*, let's look back at André Charrak's work in history of philosophy over the last decade. Ten years after his first study on continental Empiricism in the 17th and 18th century was published, it's now time to recapitulate what these books have brought to our perception of science and art in the Age of Enlightenment; how they made us rethink methods in history of philosophy, and how they made us ask to ourselves: Can continental empiricism be systematic, and ought to be?

Introduction : l'ambiguïté du recours à l'expérience

Rousseau. De l'empirisme à l'expérience. La formule frappe par son aspect paradoxal. Elle suggère que pour Rousseau l'empirisme a servi de voie, d'étape transitoire, pour parvenir à une philosophie de l'expérience. Il est trop tôt pour comprendre encore tout ce qu'enveloppe cette suggestion, mais on voit d'ores et déjà en quoi elle prend à rebours les définitions que l'on donne d'ordinaire de l'empirisme. L'empirisme, dit-on, est cette doctrine philosophique qui part de l'expérience, qui se fonde sur elle et la considère comme arbitre des assertions philosophiques. Jules Lachelier, dans le dictionnaire d'André Lalande, écrivait : « *Empirisme* représente très bien l'habitude ou la manière de procéder d'un esprit qui se contente de l'expérience. La philosophie qui n'admet rien en dehors de l'expérience devrait s'appeler *empiricisme*¹. » Mais le tort de ce genre de définitions tient au vague avec lequel elles se réfèrent à l'expérience. On dira : invoquer l'expérience, c'est d'abord et avant tout se prémunir contre certaines tentations métaphysiques, notamment la croyance aux idées innées ou les spéculations

1. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, PUF, « Quadrige », 2010, p. 281.

théologiques. Mais quand on se serait prémuni contre toutes ces tentations, serait-on pour autant plus avancé dans le choix d'une doctrine ou d'une méthode ? Dans un article fondateur, paru il y a dix ans, intitulé « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières² », André Charrak montrait que cet appel à se régler sur l'expérience ne dit en réalité rien de l'identité de l'empirisme classique et cache une ambiguïté fondamentale. Comme précepte général il reste vague, et lorsqu'on cherche à le caractériser avec précision, on se rend compte qu'il conduit à des orientations philosophiques différentes, voire concurrentes, et que l'on peut diviser ainsi :

(1) En premier lieu, l'appel à fonder les connaissances sur l'expérience peut s'entendre comme une promotion de la méthode dite *analytique*. C'est Condillac qui a donné à l'*analyse* sa définition la plus nette : « L'analyse ne décompose que pour faire voir, autant qu'il est possible, l'origine et la génération des choses³. » L'analyse consiste à exposer la genèse de toutes les connaissances humaines à partir du matériau fourni primitivement dans l'expérience sensible : les idées de sensation et leurs liaisons élémentaires. Cette genèse recouvre deux procédures distinctes : d'une part, une démarche *régressive*, consistant à remonter à l'origine des idées constituées que nous possédons actuellement, afin d'identifier les éléments premiers dont elles dérivent, et qui seront alors tenus pour les véritables principes de nos connaissances (d'après un modèle que Condillac qualifie parfois de chimique⁴) ; d'autre part, une démarche *progressive* : à partir de ces premiers principes que l'on a dégagés, il s'agit de faire le récit de l'engendrement de toutes les autres connaissances qui en dérivent. Quel est le processus de liaison qui produit peu à peu les connaissances de l'homme ? Comment s'effectue la gradation des idées particulières aux idées complexes et abstraites ? Pour le comprendre, les empiristes ont parfois recours à un récit, au besoin fictif. Par exemple le *Traité des sensations* de Condillac explique la genèse des idées en l'homme grâce au récit de la statue s'éveillant au monde à mesure que ses sens éclosent l'un après l'autre. Dans ce cadre, l'*expérience* désigne moins l'ensemble des données immédiates offertes à la conscience passive que la manière avec laquelle cette conscience se constitue elle-même dans le temps, en prenant appui sur ce donné pour articuler ses différentes opérations. Ainsi, l'appel à se régler sur l'expérience doit s'entendre comme une exigence non pas tant réductionniste (réduire toutes les idées aux sensations) que *constructiviste* : il faut pouvoir exposer la construction de n'im-

2. A. Charrak, « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas Condillac », *Quaestio n°4: annuario di storia della metafisica*, « l'Expérience », a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Bari, Turnhout, Brepols, 2004.

3. Condillac, *Cours d'études*, Ve part., OP I, 769.

4. « Il en est ici de l'analyse comme en chimie : elle détruit la chose en la réduisant à ses premiers principes » (*Cours d'étude* III, « De l'art d'écrire », l. IV, chap. V).

porte quelle faculté ou notion qui ne serait pas elle-même un principe — en ayant recours, au besoin, à une hypothèse historique explicative.

(2) L'appel à se régler sur l'expérience peut toutefois s'entendre en un second sens, bien différent, qu'André Charrak, dans l'article de 2004, appelle la « consultation de l'expérience » : consulter l'expérience, c'est considérer les faits qu'elle nous présente tels qu'ils se donnent à la conscience. Condillac affirme par exemple qu'il faut considérer les idées de sensation sans spéculer, comme le fait Leibniz, sur les causes mécaniques de leur apparition (la combinaison des « petites perceptions » insensibles), précisément parce que ces causes ne composent pas l'idée que nous avons de leurs effets. « Le contenu de l'expérience se confond pour Condillac avec les seuls faits qui apparaissent effectivement dans la conscience ; et prendre l'expérience pour principe implique de refuser toute spéculation sur les causes inapparaissantes des pensées qu'elle nous livre⁵. » Cette règle de consultation de l'expérience a pour source et pour justification les principes de la philosophie *expérimentale* formulés par Newton au sujet de l'explication des lois régissant le système du monde. Newton, dans la quatrième règle de la méthode des *Principia Mathematica*, appelait en effet à s'en tenir à la nature des effets observables, et à s'empêcher de formuler à leur sujet des hypothèses causales invérifiables. Or André Charrak montre, à la suite d'une remarque de Mérian, que cette consigne s'est parfois retournée *contre* les empiristes eux-mêmes et leur méthode analytique. D'Alembert, par exemple, a critiqué l'explication génétique proposée par Condillac des idées géométriques : dans ses *Éléments de philosophie*, il affirme qu'il faut considérer ces idées dans leur exactitude et leur généralité, et ne pas spéculer hasardeusement sur la manière dont l'esprit les aurait abstraites peu à peu des dimensions des corps sensibles (il condamne « la supposition d'un fil tendu pour représenter une ligne droite »). Les objets mathématiques, mais aussi par exemple le plaisir esthétique ou certaines notions morales, forment autant d'*expériences* spécifiques dont l'élaboration progressive ne compose plus l'idée que nous en avons. Autrement dit, les sciences, les arts, les doctrines morales produisent, une fois constituées, des *idées* qui leur sont spécifiques, et dont la genèse n'est plus déchiffrable en nous. Or la règle de Newton interdit d'y suppléer par un récit hypothétique. Il faut donc se borner à les décrire, telles qu'elles se présentent. La méthode expérimentale va alors à l'encontre de l'*analyse* génétique.

Il y a donc une ambiguïté fondamentale du recours à l'expérience dans la philosophie des Lumières. Cette ambiguïté et la tension particulière qu'elle crée à l'intérieur de l'empirisme ont toujours été au cœur des livres d'André Charrak, depuis son premier ouvrage consacré aux fondements de l'harmonie au XVIII^e siècle (*Raison et perception*) jusqu'au dernier, consacré à l'itinéraire philosophique de Jean-Jacques Rousseau. La thèse centrale de ce

5. A. Charrak, *op. cit.* p. 244.

livre consiste en effet à montrer comment Rousseau « perfectionne un empirisme qui confère son caractère systématique à la théorie de l'homme », c'est-à-dire adopte et parachève la méthode *analytique* prônée par Condillac, mais découvre dans ses dernières œuvres les limites de cette méthode et décide de s'en affranchir. Alors, « la clarification d'*expériences* décisives (l'accident, la rêverie) se substitue au style philosophique de l'époque ». Méthode analytique d'un côté, consultation de l'expérience et de ses formes spécifiques de l'autre : on retrouve la tension exposée dans l'article de 2004. À s'en tenir à cet aperçu synoptique, il semble donc que l'œuvre d'André Charrak est demeurée d'une grande cohérence au cours du temps, traversée qu'elle est par un même problème dont elle s'est contentée d'explorer les diverses facettes. En réalité, son interprétation de l'empirisme, et de son identité équivoque, s'est constituée progressivement — la suite de ses livres formant une même réflexion continuée, où chaque nouveau tome propose une solution aux problèmes soulevés par le précédent. Nous souhaiterions dire un mot de cette évolution, car elle permet de mettre en relief le dernier ouvrage sur Rousseau.

La trilogie de l'empirisme. Retour sur une évolution théorique et stylistique

Les ouvrages d'André Charrak se suivent. Parmi ses lecteurs, nombreux sont ceux qui ont vu dans les trois ouvrages parus chez Vrin, entre 2003 et 2009, une trilogie. Cette trilogie commença par une analyse de l'empirisme dans sa version réductionniste la plus conséquente, celle de Condillac dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*⁶. Condillac a été choisi comme figure emblématique de l'empirisme parce que, radicalisant les découvertes de Locke, il prétend exhiber la construction non seulement de toutes les connaissances, mais également de toutes les *facultés* de l'homme à partir des modifications progressives du matériau sensible. Ainsi, même si le terme n'est pas en usage à l'époque où Condillac écrit, André Charrak affirme qu'il est possible de lire dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, « la marque hautement significative d'un *empirisme* qui, d'une façon générale, ne pose pas de distinction *réelle* entre le matériau de nos connaissances et les opérations de l'entendement⁷ ». Toutefois, malgré ce réductionnisme affiché, l'empirisme condillacien ne conduit pas à une attitude sceptique à l'égard de la connaissance théorique. S'intéressant, en fin d'ouvrage, à l'explication proposée par Condillac du système tonal en musique, André Charrak remarquait que cet empirisme *visait* même à l'explication de certaines théories, dans leur systématisme.

La découverte de cette visée théorique au cœur d'un certain empirisme continental — parfois négligé par ceux qui ne retiennent de l'empirisme que

6. *Empirisme et métaphysique*, L'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac. Paris, Vrin, 2003.

7. *Ibid.* p. 31-32.

sa version humienne — rendait urgent un réexamen complet de la position réelle des empiristes des Lumières à l'égard des sciences. Pour aborder cette question, André Charrak décida d'observer leur attitude devant une des questions scientifiques majeures de leur temps: le statut des lois en mécanique et en cosmologie. Ce fut l'objet du second tome, paru en 2006: *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle*. À la surprise de tous ceux qui ne voyaient encore dans l'empirisme qu'un succédané de scepticisme tenant lieu de philosophie morale, ce livre montrait que les savants français et allemands du XVIII^e siècle se réclamant de la méthode de Locke ou de Condillac en psychologie se sont dotés d'une compréhension forte de la nécessité dans les sciences (comprise comme possibilité d'application des mathématiques à la physique). Il y a chez bon nombre d'entre eux une véritable ambition épistémologique et un refus de n'aborder les sciences que sous l'angle de la genèse psychologique des notions qu'elles mobilisent (causalité, connexion nécessaire, etc., à la manière de Hume).

C'est parce qu'il a pris au sérieux cette ambition qu'André Charrak en est venu à proposer une distinction entre deux empirismes: l'empirisme de la *genèse* et l'empirisme de la *constitution*.

Nous croyons utile de distinguer deux voies à l'intérieur même de l'empirisme des Lumières, selon que les auteurs relevant de cette tradition s'efforcent d'exposer la genèse des connaissances ou la constitution et le statut des objets des différentes sciences positives [...] Notre problème n'est pas du tout de savoir si les empiristes du XVIII^e siècle parviennent jamais à faire la synthèse de ces deux orientations qui [...] dessinent plutôt l'image d'une tension pure et simple: il nous importe plutôt de reconnaître qu'elles sont pour partie irréductibles l'une à l'autre⁸.

Cette distinction est pour la première fois formulée dans *Contingence et nécessité des lois de la nature* à l'occasion d'une réflexion sur *l'Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'Essai de cosmologie* de Maupertuis, qui présente très clairement les deux orientations; elle se trouve pleinement exposée dans le dernier volet de la trilogie: *Empirisme et théorie de la connaissance* (2009). L'ambition réductionniste de l'empirisme, si virulente dans les livres de Condillac, est mise à distance, ou plutôt contrebalancée par un autre aspect de l'empirisme, qui s'intéresse moins à la nature de l'esprit humain et à sa formation historique qu'aux normes des sciences mathématiques et à la possibilité d'appliquer les sciences les unes aux autres⁹. Dans ce tableau contrasté

8. *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle. La philosophie seconde des Lumières*, Paris, Vrin, 2006, p. 116-118.

9. Ernst Cassirer avait, en son temps, parfaitement identifié cette tension dans l'œuvre de d'Alembert; il avait aperçu, chez le grand mathématicien français, une contradiction irrésolue entre, d'un côté, l'attachement aux principes de l'analyse génétique et, de l'autre, la prise en considération des objets mathématiques tels qu'ils se donnent à la conscience intelligente:

d'une époque philosophique, « l'empirisme » perd sans doute un peu de sa systématisme. Mais cette renonciation à la systématisme était, aux yeux de beaucoup de ses acteurs, le prix à payer pour une conciliation honnête de l'anthropologie et de l'épistémologie.

L'évolution stylistique

Cette évolution dans la réflexion théorique d'André Charrak s'est assortie d'une évolution dans le *style* et dans la manière d'envisager le commentaire philosophique. Alors que le premier tome sur Condillac consiste en une étude monographique, cherchant à dégager la cohérence interne d'un système de pensée typiquement empiriste, les deux tomes suivants semblent s'écarter de cette orientation pour lui préférer une méthode générale de *comparaisons* textuelles entre auteurs. Ce point mérite toute notre attention car il définit un des traits stylistiques les plus caractéristiques de l'écriture philosophique d'André Charrak et donne une des clefs de son évolution.

À la toute fin de l'ouvrage sur Condillac, on trouve une comparaison à trois termes, entre Condillac, Descartes et Rousseau, montrant ce que ce dernier doit au premier dans sa lecture du second¹⁰. La comparaison tex-

« Avec le développement des principes algébriques et géométriques, la conception sensualiste de d'Alembert fait l'expérience d'une limitation essentielle [...]. Pour accéder à ces concepts (géométriques), nous devons bien sûr commencer par des impressions sensibles, mais celles-ci ne peuvent suffire à en expliquer la teneur et la formation. En effet, tout énoncé géométrique dépasse en son principe tout ce qui est donné à l'expérience psychologique directe, renvoie non pas à des images représentatives particulières quelles qu'elles soient, mais aux limites intellectuelles qu'en posant un concept nous ajoutons à une série, par elle-même inachevée et infinie, de telles images. On comprend dans ces conditions que d'Alembert en arrive à présenter une justification et une évaluation de « l'abstraction » qui contredisent les points de départ de sa doctrine de la connaissance. Plus les fondements d'une science sont « abstraits », plus la connaissance qu'elle permet est sûre ; au contraire, plus son objet se rapproche du sensible, plus le savoir qu'elle en a est incertain obscur. » (E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome II. Trad. René Fréreau, Paris, Les éditions du Cerf, 2005, p. 294.) Cassirer voyait là l'aveu à demi formulé d'une impuissance foncière de l'empirisme à rendre raison des objets des sciences exactes et, par suite, à se constituer en système philosophique cohérent. Les analyses d'André Charrak montrent, au contraire, que cette tension fait en quelque sorte partie intégrante de l'empirisme. Elle n'est pas spécifique à la pensée de d'Alembert, elle se retrouve à l'identique chez bien d'autres auteurs (Buffon, Rousseau, Maupertuis et plus généralement tout cet empirisme « franco-berlinois » qui gravite autour de l'Académie de Berlin) et à propos de bien d'autres domaines que les seules mathématiques. Il y a une analogie remarquable entre les questions que posent tous ces auteurs « empiristes » lorsqu'ils raisonnent sur leur objet de prédilection, et cette analogie, mise en lumière par André Charrak, nous indique que l'identité de l'empirisme des Lumières est sans doute moins à chercher dans l'énoncé d'une doctrine réductionniste achevée — dont la méthode analytique offre l'outil et le programme — que dans la récurrence d'une « tension essentielle qui se constitue à l'intérieur de lui ».

10. « Rousseau trouve dans Condillac des instruments essentiels à sa conception de l'histoire, c'est-à-dire à une doctrine forte de l'articulation entre l'essence de l'homme et les circonstances qui en conditionnent foncièrement l'actualisation. Le Vicaire savoyard lui-même,

tuelle est un procédé fécond pour l'historien de la philosophie, car elle révèle, dans le détail, comment un auteur en lit un autre, ce qu'il en retient et ce qu'il omet ou choisit de négliger. En un mot, ce procédé dévoile la chaîne des réceptions. Mais, à l'intérieur de l'itinéraire philosophique d'André Charrak, la comparaison qui termine l'ouvrage sur Condillac a ceci de capital qu'elle annonçait un déploiement du procédé en *méthode*. En effet, les articles parus les années suivantes révèlent une systématisation du procédé : on se souvient en particulier de la comparaison entre l'*Essai sur le goût* de Montesquieu et l'*Essai sur le beau* du père André¹¹, ou encore de celle entre le statut des Topiques chez Bacon et chez Descartes¹². Surtout, c'est par une grande comparaison textuelle que s'ouvre *Contingence et nécessité des lois de la nature*, le second tome de la trilogie. Toute l'introduction du livre est consacrée à une confrontation entre l'article *Éléments des Sciences* de d'Alembert et la première des *Règles pour la direction de l'esprit* de Descartes. Les conclusions qu'André Charrak en retire s'avèrent d'une grande importance pour la suite du livre : en mettant en lumière une filiation cartésienne chez les Encyclopédistes, cette comparaison révèle un des projets fondamentaux, bien que parfois négligé, de l'empirisme continental, à savoir l'ambition de poursuivre le legs *épistémologique* de Descartes (compris comme la possibilité d'une application des sciences les unes aux autres, par exemple l'algèbre à la géométrie ou la géométrie à l'optique), tout en se passant de la *psychologie* qui supportait ce projet (cette noétique cartésienne

lorsqu'il engage ses "méditations métaphysiques" (H. Gouhier), infléchit au motif de l'empirisme (c.-à-d. parce qu'il a lu l'*Essai*) une démarche dont on a depuis longtemps signalé l'allure cartésienne. Le retour sur soi n'atteint plus le socle de l'*ego*, dont Descartes dégage le caractère substantiel dans les *Meditationes*, mais un sujet affecté, compris dans une série de rapports dont il n'est plus question de faire abstraction : "Mais qui suis-je ? Quel droit ai-je de juger les choses, et qu'est-ce qui détermine mes jugements ? [...] J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe, et à laquelle je suis forcé d'acquiescer." C'est un homme qui réfléchit sur soi (*qui* suis-je ?) et non une substance pensante (*que* suis-je ?) que rencontre la métaphysique en régime empiriste. La science des fondements se déplace ainsi des principes abstraits à l'analyse d'une expérience typiquement humaine. Que l'on compare enfin l'ouverture de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* ("La science qui contribue le plus à rendre l'esprit humain lumineux, précis et étendu, et qui, par conséquent, doit le préparer à l'étude de toutes les autres, c'est la métaphysique") avec celle du *Discours sur l'inégalité* ("La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme") — on comprend alors qu'après Condillac et avant la refondation critique, qui passera par une redéfinition du rapport des opérations de connaissance au matériau sensible, la métaphysique des Lumières s'écrit, pour une large part, dans une anthropologie » (*Empirisme et métaphysique*, p. 151-152).

11. « Le plaisir et l'ordre : pour une nouvelle lecture de l'*Essai sur le goût* de Montesquieu » in *Du goût à l'esthétique : Montesquieu*, J. Ehrard et C. Volpillac-Augier (dir.), Presses Universitaires de Bordeaux, 2007.

12. « La critique du syllogisme dans Bacon et Descartes », *Les études philosophiques*, « Les logiques de Descartes », octobre 2005/4 (n° 75).

faisant de l'évidence — de l'*intuitus* — un acte à part entière de l'esprit humain).

La richesse philosophique de cette comparaison ne pouvait rester sans suite. De fait, le livre suivant, *Empirisme et théorie de la connaissance*, procède tout entier d'une méthode d'évaluation des réceptions par comparaisons textuelles: l'« Amphibologie des concepts de la réflexion » de Kant s'éclaire d'un jour nouveau lorsqu'on le compare à tel texte méconnu de Mérian, qui permet de l'inscrire dans une certaine tradition empiriste (l'exercice de la comparaison des systèmes de Locke et de Leibniz), de même entre Locke et Gassendi, Tournefort et Descartes, Locke et Leibniz, etc. Et l'on ne s'étonnera pas, au passage, que les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* dans leur ensemble acquièrent une importance si grande dans ce livre: quel meilleur exemple de philosophie innovant et approfondissant ses exigences rationnelles par la réception critique d'une autre?

Cette méthode, qui généralise le procédé des comparaisons textuelles pour produire une intelligence des textes par leur réception est, c'est évident, pleinement externaliste. André Charrak déclare d'ailleurs: « C'est l'histoire de la réception d'un passage, plus que son élucidation internaliste, qui permet d'en tirer une leçon philosophique générale¹³. » C'est le champ général des débats au sein de l'empirisme qui permet d'en comprendre l'identité réelle, par-delà les déclarations plus ou moins dogmatiques de tel ou tel auteur. D'où, d'ailleurs, l'étude proposée dans *Contingence et nécessité* des mémoires soumis à l'Académie de Berlin par les recalés au concours. Ils révèlent l'épaisseur des débats sur lesquels les grands textes se sont édifiés. Grâce à cette lecture externaliste, on comprend qu'au siècle des Lumières, l'empirisme se définit moins par une doctrine unique que par un ensemble de discussions, offrant différentes options théoriques.

Alors, pourquoi en revenir à la monographie? L'évolution que nous venons de décrire, tant théorique que stylistique, pouvait laisser présager qu'André Charrak approfondirait encore cette méthode externaliste et continuerait d'aborder l'empirisme par son champ et ses problèmes plutôt que par ses auteurs et leur système. L'annonce de la parution d'un ouvrage consacré spécifiquement à Rousseau, et plus particulièrement à sa dernière philosophie, avait de quoi surprendre. Pourquoi ce retour à l'étude d'auteur?

Le retour à la monographie

Une première réponse consisterait à faire remarquer que Rousseau constitue moins un nouveau sujet d'étude pour André Charrak qu'une récapitulation et un prolongement de réflexions menées depuis de nombreuses années. En marge de la trilogie de l'empirisme, on compte plusieurs études consacrées à

13. *Empirisme et théorie de la connaissance* p. 43.

l'auteur des *Rêveries du promeneur solitaire* : un vocabulaire, cinq articles publiés entre 2002 et 2007¹⁴ et une édition annotée de l'*Émile* parue en 2009, dont le présent ouvrage reprend certaines analyses. Mais, à l'intérieur même de la trilogie de l'empirisme, Rousseau était présent. Si le lecteur s'y replonge il sera sans doute frappé de constater à quel point le livre qui vient de paraître y était préparé, et comme annoncé. C'est Rousseau qui concluait le premier tome, dans un chapitre récapitulant tout ce dont sa philosophie est redevable à Condillac ; c'est Rousseau encore qui concluait le premier chapitre d'*Empirisme et théorie de la connaissance*, dans des lignes qui résonnent aujourd'hui comme un prélude au dernier ouvrage (André Charrak y affirmait pour la première fois que la dernière philosophie de Rousseau doit s'entendre comme « un renoncement à la théorie »¹⁵). Reste à comprendre pourquoi Rousseau hantait de façon si insistante une trilogie consacrée à l'empirisme et, qui plus est, choisissant d'aborder l'empirisme sous l'angle de l'histoire des sciences — histoire qui ne compte pas, que l'on sache, l'auteur du *Contrat social* parmi ses figures tutélaires. En outre, la présence de Rousseau dans les œuvres précédentes ne suffit pas à justifier l'abandon apparent de la méthode externaliste patiemment constituée, et le retour à l'exercice de la monographie qu'André Charrak semblait s'être résolu à dépasser dans les deux derniers ouvrages.

Pour mieux comprendre le sens de ce retour à la monographie il convient d'apporter une précision au sujet de cette méthode externaliste, pratiquée dans les deux derniers tomes de la trilogie, pour qu'elle ne soit pas mal comprise ou assimilée à d'autres entreprises voisines mais en réalité fort différentes. L'externalisme d'André Charrak ne se confond pas avec une méthode structurale, nivelant les œuvres majeures et les œuvres mineures au motif qu'en n'importe laquelle peut se lire les caractéristiques intellectuelles et les présupposés fondamentaux d'une époque. Un lecteur attentif constatera que la méthode externaliste d'André Charrak est en réalité toujours solidaire d'un éloge des grands philosophes (ou, comme il l'écrit souvent, des « meilleurs esprits » d'une époque). Loin de diminuer le mérite des grandes œuvres de l'âge classique — celle de Descartes, de Rousseau, de Kant — elle ne cesse d'y revenir, pour éclairer ces œuvres d'un jour qui les restaure dans leur grandeur. Il faut relire ici la critique adressée à Foucault dans *Empirisme et théorie de la connaissance* :

14. « Nature, raison, moralité dans Spinoza et Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre 2002, n° 3 ; « Du droit naturel au droit naturel raisonné », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* n° 13 (2002) ; « Descartes et Rousseau » in A. Charrak et J. Salem (dir.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004 ; « J'ai dû me borner à raisonner ». La présentation des traités de 1762 » in B. Bernardi, F. Guénard et G. Silvestrini (dir.), *Religion, liberté, justice. Sur les Lettres écrites de la montagne de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 2005 ; « Pascal dans Rousseau », in *Il moderno fra Prometeo e Narciso: Giornate Pascal 2005*, a cura di Maria vita Romeo, Catana, c.u.e.c.m., 2007.

15. *Empirisme et théorie de la connaissance*, op. cit. p. 91.

Dans la perspective de Foucault, *les œuvres majeures*, irréductibles aux textes des *mineurs* qui rendent bien sûr leur nouveauté saisissante, sont inapparais-santes; sans doute cela ne représente-t-il plus un problème si l'on renonce au fétichisme de l'auteur: c'est cependant l'indice d'une défaite *philosophique*, car cette façon de voir brouille complètement la compréhension de l'*invention* conceptuelle. Comment ne pas remarquer que l'histoire sans véritables que-relles qui est peinte dans *Les mots et les choses* est, au moins à l'intérieur de chaque *épistémè*, une histoire de la philosophie sans *problèmes*?¹⁶

Ce passage ne nous fait pas seulement comprendre la critique qu'André Charrak adresse au concept foucaldien d'*épistémè* (insistant sur l'identité intellectuelle d'une époque, l'*épistémè* méconnaît la dimension agonistique du travail de la pensée et trivialise les querelles philosophiques); lorsqu'on la relit à la lumière du livre sur Rousseau il nous instruit sur l'importance cruciale qu'il accorde aux «œuvres majeures». Pour lui, l'œuvre majeure n'est pas celle qui gomme, en les résolvant, les problèmes qui agitent une époque — offrant sur eux ce surplomb imprenable que serait le Système achevé, censé dépasser les contradictions — mais tout au contraire celle qui ressent ces problèmes de la manière la plus virulente et les *révèle*¹⁷. Ainsi en va-t-il de l'œuvre de Rousseau. En elle, les acquis de la doctrine de Condillac sont repris, compris, mais comme arrachés à leur horizon de systématisme et restitués à leur dimension problématique. Condillac affirme-t-il l'équiva-lence entre métaphysique et théorie de la connaissance? Rousseau se demande s'il n'existe pas un certain nombre de questions métaphysiques qui doivent se formuler en dehors de la théorie de la connaissance¹⁸. Condillac entend-il mener à bien une description complète de l'homme par l'*analyse*? Rousseau se demande s'il n'existe pas des expériences typiquement humaines qui sont indescriptibles avec les outils fournis par l'analyse (notamment l'aspiration au bonheur — nous y reviendrons). L'intérêt que présentent les grandes œuvres ressort d'autant plus vivement que l'on ne cherche pas à surestimer en elles la dimension systématique et l'aplomb dans les solutions qu'elles prétendent avoir découvertes ici ou là. Car ce qu'elles nous enseignent, par leurs réaménagements continuels plus encore que par leurs

16. *Op. cit.* p. 106.

17. D'où l'attention d'André Charrak aux endroits où les grands philosophes produisent des textes d'histoire de la philosophie: Kant, dans «l'amphibologie des concepts de la réflexion», d'Alembert à l'article «Éléments des Sciences», Condillac dans *Les monades*, per-çoivent admirablement les tensions qui ont façonné et continuent d'agiter le paysage intellec-tuel de leur temps. Leur originalité de penseur tient pour beaucoup à leur acuité de lecteur.

18. «[Dans les *Dialogues*] il n'en va pas seulement d'un changement de théorie, mais d'un *renoncement à la théorie* elle-même, à la problématique de la connaissance en tant qu'elle est structurellement liée au statut de la réflexion. Toute la question, étrangère à la présente enquête, est alors de savoir où pourront se formuler, dans la dernière philosophie de Rousseau, les questions métaphysiques que la théorie de la connaissance, encore en 1762, prenait en charge chez lui, comme chez la plupart des auteurs du XVIII^e siècle» (*Empirisme et théorie de la connaissance*, p. 91).

déclarations ponctuelles, c'est que la forme de la philosophie est — pour une raison au fond mystérieuse — le problème davantage que le système.

Rousseau

Ces quelques remarques sur les ouvrages antérieurs éclairent le point de départ du livre sur Rousseau. Le pari de l'ouvrage est que l'œuvre de Rousseau s'éclaire d'un jour nouveau et révèle toute sa richesse philosophique, si l'on s'empêche de la considérer comme un système. « Ce livre propose un *cheminement* dans l'œuvre de Rousseau », affirme André Charrak d'entrée de jeu. On ne saisit bien la portée de cette déclaration que si on la confronte à ce à quoi elle s'oppose : les lectures systématiques de l'œuvre de Rousseau, proposées en leur temps par Masters et, surtout, par Goldschmidt. Arrêtons-nous un instant sur cette confrontation, car elle donne une des clefs de l'ouvrage, qui est d'abord un grand livre de méthodologie philosophique. Dans *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Victor Goldschmidt, soucieux de rendre compte de l'unité interne de la pensée de Rousseau, considère que le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* délivre, à la suite de l'intuition fondamentale de Vincennes, les principes de sa philosophie, à partir desquels s'édifiera toute l'œuvre future — œuvre qu'il revient alors au commentateur de présenter dans sa systématité foncière. Goldschmidt affirme qu'il faut envisager la lecture systématique comme une sorte de principe régulateur de l'exégèse philosophique que ne doit pas décourager l'apparente discordance entre certains textes de l'auteur (et notamment, s'agissant de Rousseau, entre les textes de la première et de la dernière période) :

Cette cohérence [de la pensée de Rousseau], on le sait, a pu être mise en doute, tant pour l'œuvre même que pour son rapport avec les écrits ultérieurs [...]. La cohérence d'un philosophe (ou la *conséquence* où Kant verra le principal office de celui-ci) n'est pas dans la consonance des formules, prises littéralement, et choisies, au besoin, de manière à se contredire [...] : elle est dans ce que, faute de mieux, on pourrait appeler son unité substantielle. Celle-ci ne garantit pas toujours un accord à la lettre [...] Mais elle répond de la concordance fondamentale de cette pensée avec elle-même, et doit recommander au lecteur, quand il se croit en face d'incohérences, d'en chercher la cause, d'abord et de préférence, dans sa propre inaptitude à la lecture, et en dernier lieu seulement et en désespoir de cause chez son auteur¹⁹.

Autant dire que cette méthode systématique, qui fut d'abord présentée comme la plus adéquate à la pensée de Rousseau parce qu'appuyée sur des déclarations explicites de sa part²⁰, se trouve soudain justifiée en

19. V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Avant-propos, Paris, Vrin, 1983, p. 12.

20. « J'avais senti dès ma première lecture que ces écrits marchaient dans un certain ordre qu'il fallait trouver pour suivre la chaîne de leur contenu. J'avais cru voir que cet ordre

général, en tant qu'elle révélerait la substance même de la pensée philosophique, fondamentalement une, et dont les aspects discords doivent être imputés à un effet de *lecture*. Pourtant, présenter la pensée de Rousseau, ou de tout autre philosophe, comme un système implique — Victor Goldschmidt le reconnaît lui-même — de procéder à un certain nombre de choix, de coupes, de hiérarchisations à l'intérieur des différents ouvrages — ou, pour mieux dire, de faire un tri entre les écrits que l'on jugera proprement « philosophiques » (et qui intégreront alors le système) et ceux qui le sont moins, ou moins directement, et que le commentateur ne sera alors pas tenu d'intégrer à sa présentation :

Qu'une méthode plus synthétique puisse être jugée préférable, qui joindrait, aux écrits philosophiques, les écrits scientifiques, littéraires, autobiographiques ; aux écrits, la vie de l'auteur ; et aux uns et à l'autre, ses états psychologiques — qui en douterait ? Mais [...] il y aurait lieu de réfléchir aux conditions de possibilité d'une telle méthode ou, pour ne pas s'engager ici dans les difficultés d'une telle réflexion, de se demander simplement, à titre de question de fait, s'il est un seul des grands philosophes, de l'antiquité à nos jours, sur lequel il existe un tel ouvrage synthétique ayant appliqué avec succès une telle méthode universelle. Et encore plus simplement, si un seul des grands systèmes a fait l'objet, jusqu'à présent (autrement qu'à des fins scolaires), d'une étude synthétique, compréhensive et exhaustive²¹.

En un mot, la lecture systématique unifie une pensée, mais non un *corpus*. Selon Goldschmidt, découvrir la « cohérence » d'une doctrine tolère qu'on n'en parcoure pas complètement la matière ; trouver la « concordance fondamentale de la pensée avec elle-même » rend secondaire l'attention à la variété des objets auxquels cette pensée s'applique. Notons au passage que nous trouvons là un exemple frappant de ce que Quentin Skinner dénonçait quinze ans auparavant sous le terme de « mythe de la cohérence », où il voyait l'un des quatre principaux écueils pour l'histoire de la philosophie. En prenant précisément l'exemple de l'œuvre de Rousseau, Skinner dénonçait chez certains historiens de la philosophie la tendance

à donner aux pensées des philosophes majeurs une cohérence, et une apparence générale de système clos, qu'ils n'ont parfois jamais atteinte, ni même cherché à atteindre. Si l'on commence par tenir pour acquis, par exemple, que la tâche de l'interprète de la philosophie de Rousseau doit être tout entière dirigée vers la découverte de « sa pensée la plus fondamentale », très vite on

était rétrograde à celui de leur publication, et que l'auteur remontant de principe en principes n'avait atteint les premiers que dans ses derniers écrits. Il fallait donc pour marcher par synthèse commencer par ceux-ci, et c'est ce que je fis en m'attachant d'abord à l'*Émile* par lequel il a fini, les deux autres écrits qu'il a publiés depuis ne faisant plus partie de son système, et n'étant destiné qu'à la défense personnelle de sa patrie et de son bonheur » (*Rousseau juge de Jean-Jacques*, Dialogue IIIe, OCL, p. 933).

21. *Op. cit.* p. 14.

cessera de considérer comme réellement important que Rousseau ait apporté des contributions, des dizaines d'années durant, à plusieurs champs de recherche distincts²².

Si nous avons tenu à rappeler les grandes lignes de la démarche critique adoptée par Victor Goldschmidt dans *Anthropologie et politique*, c'est qu'elle éclaire, par contraste, celle d'André Charrak dans cet ouvrage. En effet, dès les premières lignes de *Rousseau*, l'opposition entre les deux démarches est affirmée²³ et engage, pour André Charrak, un certain nombre de décisions méthodologiques. Il s'agira : 1°) d'abandonner le présupposé systématique et de lui préférer l'élucidation progressive d'un problème ; 2°) de s'attacher, en retour, à rendre compte de la cohérence d'un *corpus* — non seulement dans le temps, en s'intéressant notamment à cette dernière philosophie négligée par Goldschmidt, mais aussi dans les matières abordées, d'où ces passages consacrés à l'étude des institutions politiques, à la théorie musicale ou au traité de chimie. L'idée sous-jacente étant que la philosophie ne peut être dissociée de son application aux savoirs positifs, et qu'il serait donc ruineux de tracer une délimitation entre les textes de *philosophie* et les textes scientifiques, littéraires, ou les récits de certains « états psychologiques » (nous verrons en quoi la dernière partie du livre s'y attache).

L'opposition entre ces deux démarches critiques rejoue l'opposition classique entre l'ordre de la *synthèse*, comprise comme l'exposition d'une pensée sous une forme démonstrative, dérivant de principes posés au départ — défendue par Goldschmidt, et l'ordre de l'*analyse*, comprise comme le fait d'ajuster l'ordre de la présentation d'une pensée à l'ordre de son invention — défendue par Charrak. Mais cette promotion de l'analyse dans la méthode critique se trouve justifiée par l'attachement de Rousseau lui-même à cette démarche. Quantité de textes en témoignent, notamment la préface de l'*Émile* qui « illustre de façon patente le primat de l'ordre de l'invention (en l'occurrence, il s'agit de l'ordre d'apparition des facultés) sur l'ordonnement *more geometrico* des systèmes abstraits, qui ne dit rien des conditions d'accès aux premiers principes²⁴ ». Or, montrer que Rousseau a adopté dans ses œuvres l'ordre de l'*analyse*, c'est du même coup réévaluer sa relation à ceux qui en ont, les premiers, fait la théorie, à savoir les empiristes de son temps. La première thèse défendue par l'ouvrage consiste à affirmer que l'on a considérablement sous-estimé cette relation. Il y a sans doute de

22. Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. 1 : *Regarding Method*, Cambridge University Press, 2002, p. 68. Précisons que Skinner a en vue l'interprétation proposée par Cassirer dans *Le problème Jean-Jacques Rousseau*.

23. D'où, d'ailleurs, un certain nombre de faux parallélismes entre les deux ouvrages : le titre du premier chapitre de *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience* : « Lecture et constitution d'une philosophie » semble par exemple répondre à celui du premier chapitre d'*Anthropologie et politique* : « L'art d'écrire et la constitution du discours ».

24. Rousseau. *De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013, p. 14.

bonnes raisons à cela : les critiques explicites, *la Profession de foi du vicaire savoyard*, la brouille avec les Encyclopédistes ; mais, d'après André Charrak, le rapport de Rousseau à l'empirisme doit se comprendre non comme adhésion pleine et entière à une *doctrine*, mais comme évaluation critique d'une *méthode*.

Rousseau et l'empirisme. Usage et limites de la méthode d'analyse

Quelle est donc cette méthode ? On en a dit un mot au début de cette étude, il s'agit de l'*analyse*, dans son double mouvement de *régression* vers les premiers principes de la connaissance humaine (ce sont toujours, d'après la leçon de Locke, des idées *particulières* — il n'y a pas d'idées générales données au début de la vie), puis d'explication de la formation *progressive* de toutes les idées et facultés à partir de ces principes. Ce second mouvement révèle l'historicité de l'esprit humain, il décrit « la marche de la nature », pour reprendre la formule de l'*Émile*. Voilà en quoi consiste, à grands traits, l'empirisme méthodologique dont Rousseau se réclame. Rousseau s'est approprié l'*analyse* de Condillac, en a donné les applications les plus éclatantes (lorsqu'il explique l'origine des langues, la naissance des institutions, l'émergence des facultés chez l'enfant), pour, de simple théorie de la connaissance qu'elle était, l'élever au rang de véritable « théorie de l'homme ». André Charrak estime que l'on a jusqu'à présent sous-évalué l'importance de cet empirisme méthodologique dans la pensée de Rousseau. Pourtant, il ne s'agit pas pour lui de retrouver dans Rousseau les conclusions dégagées jadis dans l'étude consacrée à Condillac ; il ne s'agit pas de faire de Rousseau un théoricien de l'empirisme plus orthodoxe encore que ne l'était l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Si Rousseau vient achever (et dépasser) une réflexion sur l'empirisme des Lumières qui, de livre en livre, a cherché à rendre toujours plus saillantes les tensions théoriques qui l'animent et le structurent, c'est parce qu'il est celui qui, aux yeux d'André Charrak, a témoigné de la conscience la plus vive de ces tensions. Rousseau a compris mieux qu'aucun de ses contemporains les ressources prodigieuses de l'analyse génétique de Condillac, c'est vrai ; mais à mesure qu'il l'appliquait à des objets nouveaux, à des théories nouvelles, il prenait davantage conscience de ses limites. En un mot, on peut dire que si Condillac a représenté pour André Charrak celui qui comprenait le mieux l'empirisme dans sa dimension *systématique*, Rousseau est celui qui, à ses yeux, a le mieux compris l'empirisme dans sa dimension *problématique*.

André Charrak donne au cours du livre plusieurs exemples de cet usage critique de l'*analyse* chez Rousseau (retrouvant dans son œuvre la tension entre *genèse* et *constitution* qu'il avait autrefois mise en évidence dans le cadre d'une étude d'ensemble de l'empirisme). Il accorde principalement de l'importance à l'*Émile*, parce qu'il s'agit de l'ouvrage où Rousseau s'inscrit le plus clairement dans une lignée empiriste, mais aussi celui où figure un texte qui paraît mettre explicitement en cause cette philosophie :

cette célèbre *Profession de foi du vicaire savoyard*, qui, interrompant le cours du livre IV, propose un exposé de métaphysique et de morale que rien n'annonçait jusqu'alors et où Henri Gouhier reconnaissait « une véritable profession de foi cartésienne », « déchirant ostensiblement » les pages les plus célèbres de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke²⁵. Ce texte met donc particulièrement bien en lumière le rapport ambivalent de Rousseau à une méthode empiriste qu'il perfectionne mais dont il aperçoit également les limites insurpassables. Attardons-nous un instant sur l'interprétation qu'en propose André Charrak, parce qu'elle pose les bases de sa lecture de la dernière philosophie de Rousseau et donne la clef de l'énigme dont nous étions partis (et qui était suggérée par le titre du livre) : comment une philosophie de l'expérience a-t-elle pu se constituer sur un abandon de l'empirisme ?

L'*Émile* et le problème moral

Le développement général de l'*Émile* est conduit par une application de l'analyse condillacienne à la théorie de l'homme. À l'instar de Condillac, radicalisant la démarche de Locke en théorie de la connaissance pour ne retenir à son fondement qu'un seul principe (la *sensation*) au lieu de deux (la *sensation* et la *réflexion* — celle-ci apparaissant aux yeux de Condillac comme un reste d'innéisme inavoué), Rousseau veut ne retenir qu'un seul principe au fondement de la vie morale et passionnelle de l'homme. Si, en 1755, le second *Discours* pose encore deux principes de la nature humaine : l'*amour de soi* et la *pitié*, l'*Émile*, en 1762, n'en garde plus qu'un : l'*amour de soi*. Le dénombrement des passions primitives — véritable *topos* de la philosophie morale à l'âge classique — ne se satisfait plus d'une simple énumération suffisante (comme par exemple dans le traité des *Passions de l'âme* où Descartes en dénombre six). En contexte empiriste ce dénombrement tend à se simplifier pour, en fin de compte, se réduire à une seule affection réellement primitive, pouvant alors servir de base à l'analyse progressive complète des passions humaines. « Affirmer que l'amour de soi est un *principe* ne signifie pas seulement qu'il ne tolère pas d'être sacrifié dans les relations morales, mais bien qu'elles peuvent en être *dérivées*²⁶. » André Charrak montre clairement que la radicalisation de l'analyse *régressive* est la condition pour le déploiement pleinement historique de l'analyse *progressive*. En ne gardant qu'un seul principe au fondement de la vie morale, Rousseau parvient à exposer l'engendrement consécutif de toutes les autres affections et facultés humaines dans une même continuité temporelle, rendue visible par l'évolution d'Émile. Dans le détail, on constate que, dans l'*Émile*, « l'amour propre » n'est plus présenté en opposition à l'amour de soi, comme son double dégénéré, mais comme un moment nécessaire de son histoire, à

25. H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984, p. 75.

26. *Op. cit.* p. 23.

partir duquel de nouvelles passions viennent à naître²⁷. Quant à la « pitié », on l'a évoqué, elle n'est plus tenue pour une passion primitive ; sa genèse est présentée en détail, dans une des pages les plus belles du livre IV où, démêlant les progrès respectifs des sentiments et des idées, Rousseau montre que son éclosion correspond à un cap dans l'histoire de l'enfant, que l'éducateur chercherait en vain à provoquer avant l'heure²⁸.

Compte tenu de ce parti pris méthodologique foncièrement empiriste, la rupture soudaine qu'introduit la *Profession de foi du vicaire savoyard* dans l'ordre d'exposition surprend. Le tour cartésien de certaines déclarations du vicaire, le contenu proprement métaphysique de certaines de ses thèses tranchent avec la méthode adoptée dans les précédents livres de l'*Émile*. Cette rupture est d'autant plus étonnante que l'éducation proposée jusqu'alors pouvait s'enorgueillir d'un bilan moral considérable, au point d'autoriser Rousseau à affirmer la pleine validité de sa méthode pour rendre compte de la vie morale. Dans les pages qui précèdent la *Profession de foi*, il semblait insister plus que jamais sur l'importance d'une méthode d'éducation qui suive l'expérience au lieu de dispenser des leçons magistrales et abstraites : « Je n'ai point à faire ici des traités de métaphysique et de morale, ni des cours d'étude d'aucune espèce ; il me suffit de marquer l'ordre et le progrès de nos sentiments et de nos connaissances relativement à notre constitution²⁹. » Qu'est-ce qui justifie soudain de recourir à une leçon de métaphysique et de morale que tout semblait jusqu'alors proscrire ? Quel est donc l'événement qui suscite ce bouleversement ?

D'après André Charrak il s'agit d'un *problème moral*, que l'enfant rencontre à un certain moment de son évolution. Émile a naturellement développé ses sentiments moraux et les notions qui leur correspondent, notamment celles de la justice, de l'ordre et de l'aspiration au bonheur : « J'ai d'abord donné les moyens, et maintenant j'en montre l'effet [...]. Les vrais principes du juste, les vrais modèles du beau, tous les rapports moraux des êtres, toutes les idées de l'ordre se gravent dans son entendement ; il voit

27. « Mon Émile n'ayant jusqu'à présent regardé que lui-même, le premier regard qu'il jette sur ses semblables le porte à se comparer avec eux ; et le premier sentiment qu'excite en lui cette comparaison est de désirer la première place. Voilà le point où l'amour de soi se change en amour-propre, et où commencent à naître toutes les passions qui tiennent à celle-là » (J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, livre IV, A. Charrak, dir., Paris, Garnier Flammarion, 2009, p. 339-340).

28. « Émile, ayant peu réfléchi sur les êtres sensibles, saura tard ce que c'est que souffrir et mourir. Les plaintes et les cris commenceront d'agiter ses entrailles ; l'aspect du sang qui coule lui fera détourner les yeux ; les convulsions d'un animal expirant lui donneront je ne sais quelle angoisse avant qu'il sache d'où lui viennent ces nouveaux mouvements. S'il était resté stupide et barbare, il ne les aurait pas ; s'il était plus instruit, il en connaîtrait la source : il a déjà trop comparé d'idées pour ne rien sentir, et pas assez pour concevoir ce qu'il sent. Ainsi naît la pitié, premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature » (*ibid.* l. IV, p. 320).

29. *Ibid.* p. 339.

la place de chaque chose et la cause qui l'en écarte: il voit ce qui peut faire le bien et ce qui l'empêche³⁰. » Tout cela s'intègre au développement de l'amour de soi. Mais l'éducation des passions imposait parallèlement qu'Émile soit confronté au spectacle de la société: « Il faut étudier la société par les hommes et les hommes par la société: ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux³¹. » Or il résulte de ce double mouvement une contradiction insurpassable: l'expérience du mal social met en défaut la croyance en l'*ordre* du monde. C'est ce qu'André Charrak nomme la « balance entre la politique et la métaphysique », qui pose les termes du drame moral humain. La politique semble apporter une réfutation factuelle aux aspirations naturelles de l'amour de soi à la justice, à la vertu et au bonheur. Si le vicaire prend la parole, c'est pour apporter une réponse à ce drame; il est en charge de conforter en l'enfant l'espoir du juste, en lui expliquant l'idée de Dieu et celle de l'immortalité de l'âme.

Si la voix de la nature, qui travaille l'existence consciente d'elle-même, n'est pas trompeuse, alors il faut que le désir du bonheur se puisse satisfaire: car il signale ainsi que quelque chose, en moi, est susceptible de jouir de l'ordre malgré la condition actuelle des hommes — ce sera l'âme, une fois détachée des rapports qui aliènent l'individu³².

L'analyse d'André Charrak montre que l'exposé du vicaire, sous son atour métaphysique, doit avant tout s'entendre comme la grammaire dans laquelle s'exprime un problème d'abord moral, auquel le simple progrès naturel des facultés se révèle impuissant à apporter une solution. La situation de l'adolescent, à l'orée de la *Profession de foi*, correspond à ce moment de crise où, face à la virulence du problème moral auquel il se trouve confronté, naît en lui un *besoin de métaphysique*. « De ces tristes réflexions et de ces contradictions apparentes se formèrent dans mon esprit les sublimes idées de l'âme, qui n'avaient point jusque là résulté de mes recherches. »

Empirisme et expérience

L'expérience du drame moral plonge l'homme dans une contradiction qui, pour être résolue, mais aussi pour être *formulée*, suppose ainsi de recourir à d'autres ressources que celles délivrées par la méthode analytique des empiristes, en laquelle Rousseau voyait pourtant la seule méthode susceptible de constituer une *théorie de la connaissance*. La philosophie de Condillac prescrivait de restreindre l'entendement aux bornes que lui assigne l'expérience sensible, et de le soumettre tout entier à ce qu'un apprentissage peut lui montrer; pourtant, c'est cette même philosophie qui conduit Émile à prendre

30. *Ibid.* p. 365-366.

31. *Ibid.* p. 340.

32. *Op. cit.* p. 64.

conscience de ses propres limites et à y découvrir les notions de son âme et de l'auteur de son être, qui ne sont pas des notions empiriques. Ces notions, parce qu'elles sont précisément gagnées dans cette situation critique, et aux limites de la connaissance, ne sont jamais pour lui des *notions claires*, qu'il serait libre de « contempler d'aussi près l'une et l'autre que s'il était lui-même un pur esprit³³ ». En tant que notions métaphysiques, elles supposent que le sujet s'arrache aux conditions de l'expérience sensible — conditions qui l'ont formé et qui fixaient pour lui les limites de la connaissance.

Au demeurant — et c'est là toute la difficulté —, ce drame moral constitue encore pour Émile une *expérience*. Les idées d'*âme* ou de *Dieu* que lui expose le vicaire répondent à un désir ancré en lui — la « restauration de la justice malgré les hommes » dit André Charrak —, à une situation dramatique que l'enfant a *vécue*. Si le vicaire prend la parole, c'est parce que l'amour de soi expérimente en lui-même l'aspiration à un bonheur que rien, dans ce qu'il *voit*, ne garantit.

Est-ce à dire que, pour décrire cette expérience morale, Rousseau a eu besoin d'abandonner l'empirisme au profit d'une nouvelle méthode, d'une nouvelle philosophie (plus « cartésienne »)? En réalité, André Charrak soutient que cette décision est éminemment circonstancielle: il montre, documents à l'appui, que la *Profession de foi du vicaire savoyard* est écrite dans un contexte polémique précis, où Rousseau s'attaque aux doctrines matérialistes de son temps. Mais la polémique n'a qu'un temps. Dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, Rousseau, vieillissant et mis au ban de la société des hommes, s'approche de « la mort de tout intérêt terrestre et temporel »; quinze ans après la parution de l'*Émile*, la querelle contre le matérialisme est oubliée, et avec elle l'appareil métaphysique du vicaire. Pourtant, l'approche de la mort n'a pas fait taire l'aspiration profonde de l'homme au bonheur, mais elle a pour conséquence de replier le sujet sur le pur amour de soi et de rendre ainsi plus difficile l'accès aux « sublimes notions » auxquelles l'exposé du vicaire était adossé:

La concordance entre le moi et l'ordre, qui garantira le bonheur du juste persécuté, n'est plus adossée à quelque hypothèse plus ou moins *ad hoc* sur la nature de l'âme permettant de conclure à sa survie après une mort physique qui, au fond, ne l'engageait pas dans son essence; au contraire l'âme éprouve cette exigence intime dans le temps même où la mort dessine l'horizon de tous les rapports qui l'inscrivaient dans le monde — au moment où la mort s'expérimente³⁴.

33. D'où le fait — note André Charrak — que Rousseau ait eu besoin d'assigner à l'idée de Dieu un contenu davantage pratique qu'intellectuel (c'est une idée qui garantit l'intérêt à être bon et fortifie le devoir moral en l'homme indépendamment de ses rétributions sociales) et à identifier en dernière instance l'amour du créateur à l'amour de soi (parce que c'est l'amour du créateur qui conforte la vérité des mouvements du cœur).

34. *Ibid.*, p. 163.

Les rêveries du promeneur solitaire se concentrent sur cette aspiration intérieure de l'amour de soi à concorder avec l'ordre du monde. On l'a dit, cette aspiration a été éprouvée pour la première fois au moment où la méthode empiriste se trouvait mise en crise (au livre IV de l'*Émile*) ; mais cette fois aucune profession de foi ne vient y suppléer. *Les rêveries* ne cherchent plus à remplacer la méthode empiriste par une autre méthode, par une théorie de la connaissance de substitution ; la thèse d'André Charrak est qu'elles sont tout entières marquées par un *renoncement à la méthode*.

Il est manifeste qu'en fin de compte la rêverie et la promenade remplacent la méthode elle-même — elles s'y substituent comme objets de l'enquête, car celle-ci échappe par principe à l'exigence d'une mise en ordre systématique ; et elles mettent finalement de côté le registre lui-même, ou la voie de la description, au profit d'une expérience actuelle. [...] Le problème fondamental qui mettait en crise la méthode analytique et qui justifiait le passage à la métaphysique est désormais posé à nouveaux frais : la réponse expérientielle qu'il reçoit au seuil de la mort est conquise en dehors de la problématique de la connaissance, via l'exclusion des règles ordinaires gouvernant l'établissement d'une théorie³⁵.

Dans les *Rêveries*, Rousseau ne feint plus d'hypothèses, il se concentre sur la description d'une expérience pure. La rêverie du lac de Bienne a, dans la lecture d'André Charrak, une importance particulière et comme une valeur de dénouement : tandis que le moi est en quelque sorte dépouillé de ses compétences sous l'effet de la rêverie et à l'approche de la mort, tandis que le rythme du temps prend en charge les pouvoirs de mise en forme de l'expérience sensible, il se produit un repli de l'amour de soi sur lui-même. « Au flux des affections imaginaires répond immédiatement le reflux, c'est-à-dire le repli du sentiment sur sa répétition, qui est calqué sur le rythme de l'eau et qui installe peu à peu l'âme dans un véritable état³⁶. » Cet état, bercé par un mouvement régulier, empêche l'imagination de s'animer et de venir le troubler par inquiétude de l'avenir. Alors, l'uniformité du mouvement de l'eau rapproche le moment vécu d'un état d'éternité, apaise l'imagination et permet à l'amour de soi de puiser en lui-même, dans le simple sentiment de son existence, les ressources de son contentement. Au moment où le progrès des facultés de l'esprit est abandonné, une expérience nouvelle devient possible, où la concorde entre l'amour de soi et l'ordre du monde s'éprouve enfin.

La démarche *empiriste* est abandonnée dans la dernière philosophie de Rousseau, puisque la théorie échoue à stabiliser dans l'âme le lien qu'elle prétend engendrer entre l'amour de soi et l'amour de l'ordre ; reste qu'une *expérience* doit encore attester la possibilité d'une jouissance parfaite jusque dans l'état de proscription : telle est la fonction de la rêverie³⁷.

35. *Ibid.*, p. 159.

36. *Ibid.*, p. 194.

37. *Ibid.* p. 198-199.

En lisant la dernière phrase de ce chapitre, on est frappé par un effet d'emboîtement : de même que, selon André Charrak, le sens véritable de la *Profession de foi* résidait moins dans les leçons de métaphysique du vicaire, prises en leur signification dogmatique littérale, que dans le problème moral fondamental qu'elles permettaient d'exprimer (l'antinomie des aspirations de l'amour de soi et du spectacle du mal social), de même, l'objet véritable de ce livre consiste moins en une élucidation des thèses positives de Rousseau, qui se livreraient idéalement sous la forme d'un système, qu'en un cheminement conduisant à la saisie d'un problème philosophique. Ce problème philosophique, comme le problème moral de l'*Émile*, s'exprime dans une tension fondamentale : celle d'une *expérience* qui, pour être vécue et comprise, suppose l'abandon de l'*empirisme*.

Conclusion

Ajoutons, pour terminer, une réflexion sur l'œuvre d'André Charrak dans son ensemble. En un sens, l'histoire de la philosophie telle qu'André Charrak la pratique a toujours été le support pour une philosophie de l'expérience. Il ne s'agit toutefois pas d'une philosophie de l'expérience *en général* : elle n'est ni une philosophie transcendantale ni une sorte d'idéalisme à la Berkeley, qui réduit l'expérience à l'énumération de ses constituantes primitives et communes (les idées simples de sensation). Il s'agit davantage d'une philosophie des expériences *caractérisées*, c'est-à-dire qui s'attache à décrire les formes que prend spécifiquement l'expérience dans ses diverses applications : la musique, les sciences, ici la morale.

Mais à suivre cette entreprise dans son évolution au cours du temps, on a l'impression qu'elle tend peu à peu à rendre saillant un paradoxe : cette philosophie descriptive de l'expérience nous conduit à adopter une position réaliste à l'égard des *théories*, mais un scepticisme à l'égard des *systèmes*. Elle remet en cause le postulat d'une affinité foncière de la philosophie à la forme du système — postulat revendiqué par Victor Goldschmidt, et auquel Martial Gueroult et Jules Vuillemin ont donné sa formulation la plus radicale —, mais nous force à prendre au sérieux la dimension théorique de l'expérience, à considérer, en un mot, que les théories se présentent à la conscience historique *comme des faits*. Cette antinomie du système et de la théorie se devine tout au long des dernières œuvres d'André Charrak, et en particulier dans ce livre sur Rousseau. Souhaitons qu'un jour elle conduise à un discours de la méthode.

Philosophiques

philosophiques

Frédéric Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, 284 p.

Ananda Cotentin

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025733ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025733ar>

[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

Cotentin, A. (2014). Compte rendu de [Frédéric Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, 284 p.] *Philosophiques*, 41 (1), 215–219. <https://doi.org/10.7202/1025733ar>

Comptes rendus

Frédéric Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, 284 p.

C'est un condensé explosif, aux allures de manifeste, que nous propose Frédéric Lordon, avec la parution de ce recueil de textes nés de sa plume à diverses occasions — ce qui présente certes l'inconvénient de la répétition — mais judicieusement sélectionnés et ordonnés pour conférer à l'ouvrage une solide unité construite autour d'un projet central, annoncé comme « l'esquisse d'un mouvement », et suffisamment armé pour penser la question de la transformation sociale, à savoir : promouvoir ce que l'auteur appelle « un structuralisme des passions ». Ce concept systémique, en apparence oxymorique, s'attribue la lourde tâche d'apporter des réponses cohérentes et hautement pertinentes à la problématique générale, bien connue des sciences sociales, des rapports entre ces deux mondes réputés hétérogènes et exclusifs : celui des structures, des institutions, des rapports sociaux d'un côté, celui des individus de l'autre. Ou plutôt fait-il un pas de côté pour se saisir du problème de manière radicalement critique : pourquoi faudrait-il « choisir entre deux aspects également pertinents, et manifestement complémentaires, de la réalité sociale — les émotions des hommes, le poids de détermination des structures — que rien ne devrait opposer en principe » ? Autrement considérés, comment articuler et tenir ensemble ces deux bouts de la chaîne ?

Nul doute que les motivations d'une telle ambition sont à chercher dans le contexte économico-politico-culturel de notre époque. Et à cet égard, l'auteur part d'un triple constat. D'abord, la redécouverte des émotions par les sciences sociales contemporaines marque le retour en force « des figures de l'individu, de l'acteur et du sujet », qui plongent ces sciences « dans un individualo-centrisme oublieux des forces sociales, des structures et des institutions ». Ensuite, le capitalisme contemporain offre l'occasion rêvée de penser et d'illustrer, dans une perspective analytique, ce en quoi peut consister la crise d'un ordre institutionnel. Enfin, comme toute grande crise historique, celle que nous traversons actuellement est propice au nouvel agencement d'« une conjoncture intellectuelle particulière », dans laquelle le structuralisme des passions peut prétendre jouer son rôle fondateur.

En termes de rapports de forces qui lui conviennent si bien, ce structuralisme des passions se présente donc comme une attaque frontale sans concession portée à l'encontre des sciences sociales en général, qui font de la célébration de « l'individu » — compris comme libre, autonome, indépendant, souverain, responsable —, de son libre-arbitre, du subjectivisme et de « l'humanisme-théorique » leur postulat implicite. C'est d'ailleurs pour les

mêmes raisons qu'il prend également pour adversaire, en particulier et à titre d'exemple, la théorie néolibérale, dont les formes de domination structurelle, extrêmement puissantes, notamment dans le rapport salarial, reposent sur ces mêmes présupposés métaphysiques. Autrement dit, dans cette perspective, anéantir le sujet revient à détruire le socle métaphysique de toute pensée libérale.

Contre le privilège accordé au point de vue subjectiviste qui régit nos sociétés depuis Descartes, Frédéric Lordon propose tout bonnement de « tuer l'individu », c'est-à-dire de l'évacuer de l'horizon épistémologique des sciences sociales, afin d'être en mesure de poser paradoxalement cette éclatante affirmation qui ouvre le recueil : « La société marche aux désirs et aux affects. » Loin de tomber dans le psychologisme sentimental individualiste, cette assertion permet au contraire de dépasser l'antinomie des émotions et des structures, pour les tenir inextricablement liées : « Il y a bien des individus et ils éprouvent des affects. Mais ces affects ne sont pas autre chose que l'effet des structures dans lesquelles les individus sont plongés. » Dans un sursaut de lucidité, ce structuralisme des passions nous ramène à ce qui définit la condition humaine, et plus précisément, à sa finitude, qui n'est telle que parce que l'individu est ontologiquement pris dans des réseaux infinis de déterminations causales, dont la puissance suffit à orienter celle des individus. Néanmoins, ce déterminisme intégral est aussi ce qui permet de concevoir les individus « comme des pôles de puissance désirante, dont le désir, précisément, peut parfois aspirer à échapper aux normalisations institutionnelles et, *dans certaines conditions*, y parvenir ». Le monde social, en tant que puissance de détermination, n'est donc qu'affaire de désirs et d'affects : voilà une référence évidente à la philosophie de Spinoza. Et c'est bien là le geste novateur de l'auteur : solliciter — outre des auteurs tels que Bourdieu, Durkheim, Marx ou Mauss — l'onto-anthropologie spinoziste pour traiter un problème éminemment sociologique.

Pour ce faire, Frédéric Lordon commence par montrer ce qui caractérise le déficit de scientificité, du moins en apparence, des sciences sociales, et comment elles peuvent le combler (Première partie). Pourquoi faudrait-il maintenir la frontière qui sépare ces dernières de la philosophie ? En effet, les sciences sociales, bien malgré elles, souffrent de n'avoir rien de spécifique : ni de langage ni d'objet propres. Or « la langue de la science sociale ne trouvera évidemment cette spécificité qu'en se faisant langue de théorie, c'est-à-dire *langue de concepts* ». Et s'il y a un champ théorique qui doit être reconnu comme producteur par excellence de concepts, c'est bien celui de la philosophie. Se réconcilier avec cette dernière offrirait aux sciences sociales la possibilité de penser leurs impensés, qu'elles expriment pourtant sans le savoir — et du coup de la pire des manières. De surcroît, elles gagneraient en systématité à emprunter les concepts d'une philosophie elle-même systématique : celle de Spinoza s'y prête adéquatement. C'est pourquoi ce structuralisme des passions se revendique « science sociale spinoziste », et prétend

inaugurer une véritable économie politique spinoziste, en faisant du *conatus* spinozien *fondé* ontologiquement le point de départ *fondateur* d'une « théorie sociale de l'action ».

Sur cette base, une analyse des structures, plus complète que celle de Bourdieu, est possible (Deuxième partie). Comment les structures mettent-elles les individus en mouvement ? Pour Spinoza, un individu n'est pas autre chose qu'un *conatus*, c'est-à-dire un élan de puissance, une force d'activité qui persévère dans son être. En tant que tel, il est désir — appétit dont on a conscience —, dans la mesure où il est déterminé, c'est-à-dire affecté, à prendre telle ou telle orientation, à poursuivre concrètement tel ou tel objet. Autrement dit, des affections proviennent de la rencontre avec des choses extérieures, qui produisent des affects (joie, tristesse), lesquels deviennent desirs dès lors qu'ils mettent le corps en mouvement dans telle ou telle direction. Pour un structuralisme des passions, « la plupart de ces choses extérieures que nous rencontrons, qui nous affectent et qui nous meuvent, sont sociales, ou dotées de qualités sociales ». Ce sont les structures, les institutions ou les rapports sociaux. C'est donc parce qu'ils sont affectés par les structures que les individus désirent se comporter comme ils se comportent. En ce sens, le rapport salarial est une parfaite illustration de la manière dont « les structures du régime d'accumulation *s'expriment* sous l'espèce d'un certain régime de desirs et d'affects ». Historiquement, les structures du capitalisme vont imposer aux salariés leurs objets de désir, d'abord pour lutter contre le dépérissement, puis, sous le régime fordien, pour « les joies extrinsèques de la consommation marchande », enfin, avec le néolibéralisme, pour « les joies intrinsèques de la “vie accomplie” ou de la “vocation réalisée” dans et par le travail ». Dans tous les cas, un rapport social se concrétise localement dans les interactions sociales ; et si l'institution impose l'obéissance à sa norme, ce n'est que parce qu'elle a réussi à produire « un affect commun », suffisamment répandu et partagé. C'est dire qu'une fois atteint le seuil de l'indignation, un affect commun contraire et plus puissant peut se substituer au premier, et renverser l'institution en place, quelle qu'elle soit, consacrant ainsi le dynamisme de la transformation par l'histoire.

Pour le comprendre, l'auteur nous propose une théorie spinoziste des institutions (Troisième partie). Qu'en est-il de leur légitimité ? Qu'en est-il de leur puissance ? En ce qui concerne la première question, la réponse est radicale : « la légitimité n'existe pas ». Elle n'existe pas précisément parce que les institutions relèvent des desirs et des affects. Contre la notion de légitimité entièrement construite sur des valeurs morales subjectivistes, l'anti-humanisme théorique de Spinoza fournit une vision immanentiste de l'homme comme automate affectif, où l'action individuée est sans « acteur » et où le droit naturel reprend sa place en tant qu'« expression brute du *conatus* » ; ce qui a pour vertu de rendre aux institutions toute leur positivité puisque, outre qu'elles concrétisent des desirs, leur existence et leur stabilité sont justifiées par leur production d'affects joyeux. Mais pour les mêmes

raisons, une coalition de puissance séditeuse, sous l'effet de la colère, est tout à fait en mesure d'entrer en confrontation avec la puissance institutionnelle. Quant à celle-ci, qui prend la forme de l'autorité, elle n'est identifiable qu'à « la puissance de la multitude », c'est-à-dire à l'entre-affectation inter-individuelle et collective des hommes. La puissance de la multitude est donc « un pouvoir d'affecter tous », dont la force démultipliée conduit les individus à composer, à se normaliser, par le jeu spontané de l'imagination, dans lequel « l'émulation sympathique » est un opérateur crucial. La puissance interprétative du *conatus* — synthèse de la puissance d'agir du corps et de la puissance de penser de l'esprit — est donc socialement orientée par des effets de proximité sociale. Et c'est dans ce cadre anthropologique que la politique, pouvoir d'affecter au plus haut point, se voit conférer le rôle de « bouger les structures ».

Enfin, l'auteur achève l'analyse de la problématique générale à l'aune du point de vue des individus (Quatrième partie). Qu'en est-il de leur état et de leurs ressources dans leur rapport aux structures ? Selon les lois de cette « physique sociale », la notion de domination se voit redéfinie comme une certaine production sociale d'affects qui fait désirer l'obéissance, c'est-à-dire un comportement ajusté aux commandements de la norme. L'histoire du capitalisme ne fait que le démontrer. Quand bien même des salariés se disent consentants, ils sont abusés, puisqu'ils offrent eux-mêmes les moyens de nuire à leurs propres intérêts. Cette contradiction fait l'essence même de l'aliénation. Avec Spinoza, les problèmes de liberté, de consentement ou de servitude volontaire n'ont pas lieu d'être : le salarié n'échappe pas à la nécessité passionnelle. « La différence de la "contrainte" et du "consentement" n'est pas celle de l'hétéronomie et de la liberté : c'est celle de la tristesse et de la joie. » D'où l'intérêt du capital de façonner des désirs à même de recevoir l'assignation joyeusement. C'est pourquoi ce structuralisme des passions s'en prend également aux actions locales dites « citoyennes » qui, certes animées de bonne volonté progressiste, trouvent néanmoins leurs motivations dans la vertu individuelle, et donc dans la métaphysique moralement subjective du vouloir libre et souverain, prétendu initiateur de ses actes — alors que même les constitutions idiosyncratiques, seules à même de générer des différences affectives et des rapports de force, sont le fait de déterminations sociales. Ces comportements ignorent qu'ils ne sont que l'expression typique de l'imaginaire néolibéral, qui prend racine dans la croyance en l'autonomie et « la suffisance individuelle », à défaut de connaître les causes qui les déterminent. À l'inverse, l'imaginaire post-libéral prône un vivre-ensemble sur le mode de « la dépendance généralisée assumée », pour la simple et bonne raison que « la plupart des effets — effets de pensée ou de mouvement — que le mode humain peut produire ne s'expliquent *pas* par lui seul, mais sont *co-déterminés* par des choses extérieures ».

Ainsi, ce livre présente sans conteste l'intérêt de penser la sédition, la transformation, le changement. Au moyen d'une récupération des concepts

spinoziens de *conatus*, d'affect et de désir, qu'il réinvestit dans le champ des sciences sociales, il a le mérite de dresser un tableau théorique original des conditions de possibilité et de réalisation d'une révolution institutionnelle. Tant est si bien qu'au terme de cette lecture, à proportion du haut degré de stimulation qu'il a reçu, le lecteur a toutes les chances de se sentir frustré par l'absence de propositions politiques concrètes. Mais c'est omettre que l'horizon immédiat de l'action n'est pas du ressort d'un structuralisme des passions, qui s'engage au contraire dans une opération de réforme de nos « sous-sols mentaux », digne des grands mouvements intellectuels pluridisciplinaires qui s'étalent sur des échelles temporelles considérables. Fonder une nouvelle *épistémè* à partir d'une image non subjective de l'humain : voilà peut-être le vœu non avoué d'une telle entreprise. Force est donc de la faire travailler, de lui accorder le temps nécessaire pour habiter nos esprits, pour imprégner profondément nos schèmes mentaux les plus fondamentaux.

Par ailleurs, d'autres questions peuvent sans doute demander à être approfondies. Sur le thème de la crise institutionnelle par exemple, on est en droit de s'interroger : comment mobiliser un affect commun subversif de grande ampleur, c'est-à-dire qui soit collectivement synchronisé ? La puissance de la multitude est-elle amputée du fait de dissemblances affectives ? Au regard de la crise actuelle, et de la faible opposition réactionnelle, ne peut-on pas penser que la puissance de la complexion individuelle est plus déterminante qu'il n'y paraît ? Selon quels critères collectifs le seuil de l'intolérable est-il atteint ? Autant de questions auxquelles les sciences sociales pourraient désormais s'atteler. Quant à la philosophie, l'occasion lui est offerte de penser à nouveaux frais — pourquoi pas avec Spinoza ? — le socle métaphysique post-libéral susceptible de fonder le concept de *conatus* et de soutenir ce structuralisme des passions. Une chose est certaine : nous ne pouvons qu'espérer que cette œuvre reçoive un écho à la mesure de sa portée.

ANANDA COTENTIN

(ENS de Lyon — Université Lumière Lyon 2)

Tinland, Olivier, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS-Éditions, 2013, 250 p.

Si la notion d'idéalisme est centrale chez Hegel, elle est rarement étudiée pour elle-même. « Ce qui est bien connu est en général, pour cette raison qu'il est *bien connu*, non *connu*¹ », cette sentence célèbre de la philosophie hégélienne pourrait ici servir de maxime à cet ouvrage subtil. Loin de se

1. Hegel, *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1997, p. 91.

Tinland, Olivier, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS-Éditions, 2013, 250 p.

Guillaume Lejeune

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025734ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025734ar>

[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

Lejeune, G. (2014). Compte rendu de [Tinland, Olivier, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS-Éditions, 2013, 250 p.] *Philosophiques*, 41 (1), 219–223.
<https://doi.org/10.7202/1025734ar>

spinoziens de *conatus*, d'affect et de désir, qu'il réinvestit dans le champ des sciences sociales, il a le mérite de dresser un tableau théorique original des conditions de possibilité et de réalisation d'une révolution institutionnelle. Tant est si bien qu'au terme de cette lecture, à proportion du haut degré de stimulation qu'il a reçu, le lecteur a toutes les chances de se sentir frustré par l'absence de propositions politiques concrètes. Mais c'est omettre que l'horizon immédiat de l'action n'est pas du ressort d'un structuralisme des passions, qui s'engage au contraire dans une opération de réforme de nos « sous-sols mentaux », digne des grands mouvements intellectuels pluridisciplinaires qui s'étalent sur des échelles temporelles considérables. Fonder une nouvelle *épistémè* à partir d'une image non subjective de l'humain : voilà peut-être le vœu non avoué d'une telle entreprise. Force est donc de la faire travailler, de lui accorder le temps nécessaire pour habiter nos esprits, pour imprégner profondément nos schèmes mentaux les plus fondamentaux.

Par ailleurs, d'autres questions peuvent sans doute demander à être approfondies. Sur le thème de la crise institutionnelle par exemple, on est en droit de s'interroger : comment mobiliser un affect commun subversif de grande ampleur, c'est-à-dire qui soit collectivement synchronisé ? La puissance de la multitude est-elle amputée du fait de dissemblances affectives ? Au regard de la crise actuelle, et de la faible opposition réactionnelle, ne peut-on pas penser que la puissance de la complexion individuelle est plus déterminante qu'il n'y paraît ? Selon quels critères collectifs le seuil de l'intolérable est-il atteint ? Autant de questions auxquelles les sciences sociales pourraient désormais s'atteler. Quant à la philosophie, l'occasion lui est offerte de penser à nouveaux frais — pourquoi pas avec Spinoza ? — le socle métaphysique post-libéral susceptible de fonder le concept de *conatus* et de soutenir ce structuralisme des passions. Une chose est certaine : nous ne pouvons qu'espérer que cette œuvre reçoive un écho à la mesure de sa portée.

ANANDA COTENTIN

(ENS de Lyon — Université Lumière Lyon 2)

Tinland, Olivier, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS-Éditions, 2013, 250 p.

Si la notion d'idéalisme est centrale chez Hegel, elle est rarement étudiée pour elle-même. « Ce qui est bien connu est en général, pour cette raison qu'il est *bien connu*, non *connu*¹ », cette sentence célèbre de la philosophie hégélienne pourrait ici servir de maxime à cet ouvrage subtil. Loin de se

1. Hegel, *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1997, p. 91.

réduire à la question d'une simple étiquette, la question de l'idéalisme auquel s'attache le livre d'Olivier Tinland catalyse des questions philosophiques centrales et conditionne une réhabilitation éventuelle de la pensée de Hegel. Si l'idéalisme est une fuite abstraite hors du réel ou s'il est cette réflexion subjective critiquée par Kant, alors il paraît vain de vouloir ressusciter un quelconque idéalisme. Mais, si au lieu de s'en remettre à une lecture superficielle de Hegel pour prôner un retour à Kant on analyse, comme le propose Tinland, l'« idéalisme hégélien », il apparaît qu'une définition plus nuancée de celui-ci existe. Cette définition repose sur un renvoi au concept d'idéalité, lequel, loin de dénoter un antiréalisme, réfère à l'élévation du réel à sa vérité dans la clarté d'un discours qui réfléchit ses propres conditions. C'est en tout cas ce que l'auteur nous montre de façon convaincante au fil d'un périple cathartique qui s'ouvre sur une critique des présupposés dogmatiques du projet ontologique classique (chapitre I), se poursuit par une critique du cadre égologique abstrait dans lequel opère le concept kantien puis fichtéen de la réflexion (chapitre II), et se conclut en statuant sur le sens de l'idéalisme que développe la philosophie hégélienne (chapitre III). On notera que, de façon didactique, l'auteur préfère ainsi à un plongeon pur et dur dans la logique hégélienne une approche empreinte d'une minutieuse attention à l'histoire des idées et à la façon dont Hegel se place par rapport à celle-ci.

Dans le premier chapitre, l'auteur, dans le souci de distinguer l'originalité de Hegel de certaines notions dans lesquelles on l'enfermerait, remet en cause l'association de son idéalisme à l'ontologie. Il remarque tout d'abord que le terme d'ontologie apparaît rarement dans l'œuvre de Hegel, et jamais pour qualifier son système, mais toujours en regard d'éléments relevant de l'histoire préalable à ce système. L'ontologie, dont Hegel fait conformément au modèle wolffien la première partie de la métaphysique, demeurerait prise dans les malentendus de l'entendement en confondant l'exactitude et la complétude avec la vérité et la nécessité des concepts.

Certes, Hegel critique le point de vue kantien qui se méfie de l'ontologie, mais il ne restaure pas pour autant l'ontologie. Olivier Tinland, en s'inspirant largement de la démarche de Gérard Lebrun², montre alors que Hegel reconduit plutôt le kantisme et l'ontologie dos à dos en montrant que l'un comme l'autre reste prisonnier d'une pensée représentationnelle. Incapable de rendre compte des représentations, qu'elle articule dans les jugements, la pensée kantienne fonctionnerait comme un « empirisme linguistique » (p. 61), utilisant les termes tels qu'elle les trouve. Pour Hegel, le kantisme et l'ontologie seraient des discours incapables de rendre compte d'eux-mêmes. Comme dans l'empirisme, ils présupposeraient la réalité et s'y rapporteraient de façon atomistique. Le retour de Hegel à une certaine métaphysique ne serait donc pas à comprendre comme une régression en

2. Gérard Lebrun, *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.

delà du kantisme à la *Schulmetaphysik*, mais comme une prise de conscience métacritique d'un substrat linguistique à l'œuvre dans l'exercice de la philosophie, substrat qu'il entend intégrer à la pensée par le biais de la réflexion.

En caractérisant l'idée de réflexion chez Hegel, le chapitre II du livre de Tinland a l'intérêt de ne plus situer la démarche de Hegel par rapport à la question de la métaphysique en général, mais par rapport au contexte plus précis de ce qu'on a appelé, à la suite d'Engels, l'idéalisme allemand. Comme le montre Tinland, un des intérêts majeurs de la révolution critique de Kant tient pour la génération qui lui succède au fait de mettre en avant, contre tout dogmatisme, l'idée qu'un savoir doit, pour s'avérer, réfléchir ses propres conditions de possibilité. Si une telle démarche est louable, elle n'irait toutefois pas sans difficulté pour Fichte, Schelling et Hegel. L'auteur, après une brève thématization de la critique de Jacobi, se penche alors sur la critique de Schulze qui remet en cause dans le criticisme sa capacité à intégrer la validité de ses propres énoncés. Il montre ensuite l'influence que cette critique a sur Fichte et, à travers celui-ci, sur Hegel. Même si Hegel, dans son écrit sur la relation du scepticisme à la philosophie, semble méconnaître l'intérêt de Schulze, il essaye de passer de la réflexion à l'autoréflexion, laquelle manquait encore chez Kant comme le relevait pertinemment Schulze. L'auteur distingue ensuite la mise en œuvre de l'autoréflexion chez Fichte et chez Hegel. Fichte en serait resté à une pensée formelle, il n'aurait pas fait porter l'autoréflexivité sur le système même, mais seulement sur son principe, la réflexion transcendantale d'une conscience finie, accomplissant un mouvement qui aurait pris son départ dans le cogito cartésien. Hegel aurait élargi le spectre de l'autoréflexion au réel en faisant tourner son idéalisme non plus autour d'un sujet transcendantal, mais autour d'un concept novateur d'idéalité.

Le troisième chapitre, en s'appuyant sur les parties précédentes consacrées à l'ontologie et à la réflexion, a pour but de définir ce qui fait la spécificité de l'idéalisme hégélien. Le terme d'idéalisme, comme le note l'auteur, est un terme assez confus qui est rapporté à des pensées aussi diverses que celles de Platon et de Husserl ou encore de Descartes et de Berkeley. À cela il faut ajouter que l'emploi de ce terme relativement récent — on le devrait à Leibniz — ne serait pas neutre, puisqu'il serait dans bien des cas utilisé de façon rétrospective pour qualifier une doctrine. Il importe donc de ne pas se laisser désorienter par l'une ou l'autre préconception et de se tenir fermement à ce qu'il en est de l'acception que ce mot reçoit chez Hegel. Or l'emploi du terme chez le philosophe allemand ne peut manquer de surprendre. En effet, celui-ci l'utilise moins pour caractériser sa philosophie, en la distinguant des autres pensées, que pour caractériser l'essence de toute philosophie. En qualifiant sa philosophie d'idéalisme, Hegel n'entend donc pas référer à une tradition particulière, mais à l'idée qu'il serait parvenu à réfléchir le statut de l'idéalité résidant en toute philosophie. Il n'y a donc pas à voir dans l'idéalisme un principe particularisant. On pourrait penser alors

que c'est en spécifiant cette notion d'idéalisme que Hegel caractériserait sa pensée. Olivier Tinland explore alors la notion d'« idéalisme absolu », laquelle, dans la littérature secondaire, est souvent rapportée à Hegel. Il signale tout d'abord le peu de référence littérale à cette lexie dans le corpus hégélien, cinq — pas plus, et le fait que celles-ci ne se trouvent pas dans les œuvres publiées du vivant de Hegel. L'analyse de ces occurrences montre en outre, comme le fait voir Olivier Tinland, que celle-ci ne désigne qu'indirectement un point de vue philosophique et que, comme doctrine philosophique, elle peut tout aussi bien désigner la démarche de Schelling. Contre l'idée d'une triade qui passerait par l'idéalisme subjectif et l'idéalisme objectif pour culminer dans un « idéalisme absolu » qualifiant la philosophie de Hegel, l'auteur fait remarquer que la ligne de partage est plutôt entre un idéalisme subjectif et un « idéalisme objectif » qui référerait à la fois à la philosophie de Schelling et à celle de Hegel. Pour lui, en essayant de penser l'idéalisme à partir de l'idéalité, Hegel essaye de définir, contre une tradition qui va de Descartes à Fichte, « un idéalisme libéré du primat de la subjectivité finie » (p. 188). L'auteur montre alors qu'un idéalisme subjectif ne va pas sans inconvénients puisqu'il est obligé de faire fond sur une concession inavouée au réalisme. En se rapprochant d'un thème heideggérien, Tinland dit d'un tel idéalisme qu'il repose sur un « réalisme de la subjectivité » (p. 193). L'idéalisme objectif de Schelling et de Hegel, dans la mesure où il ne se présente pas comme un « antiréalisme épistémologique » (p. 183), serait plus cohérent. Hegel, ainsi que le rappelle l'auteur, affirme expressément que « l'opposition de la philosophie idéaliste et de la philosophie réaliste est dépourvue de signification » (p. 202). Olivier Tinland, après avoir débarrassé la réception de la pensée hégélienne de cet obstacle épistémique que serait une association hâtive de la philosophie spéculative à une conception naïve de l'idéalisme, s'efforce alors de définir ce sur quoi l'idéalisme bien compris repose. Il montre alors que le noyau de cet idéalisme est constitué par la notion d'idéalité, laquelle concernerait chez Hegel le réel pris sous la norme aléthique de l'idée du vrai. Au sein de cet idéalisme objectif, c'est la méthode utilisée qui distinguerait la position de Hegel de celle de Schelling. La méthode hégélienne serait processuelle. Elle serait ce qui permet d'élever la substance à sa substantialité. C'est ce qui manquerait à Schelling qui s'en tiendrait à une totalité préconstituée, statique et fusionnelle. À l'idéalisme objectif de Schelling Hegel substituerait ainsi une « épistémologie » (p. 229), une « reconstruction dialectique de la hiérarchie épistémique des diverses formes d'investissement théorique et pratique du monde réel en vue de rendre compte de l'élévation graduelle du sujet fini au point de vue proprement spéculatif » (p. 231).

L'enjeu de la démarche hégélienne est, comme le montre Olivier Tinland, de faire tenir ensemble des traditions que l'on s'empresse de séparer, voire d'opposer. La recherche du sens de l'être se voit ainsi couplée à une réflexion transcendante dans un même geste spéculatif reposant sur une idéalisation

progressive du monde objectif par l'esprit fini. Par rapport à ce projet, le livre de Tinland fait office, comme il le reconnaît lui-même, de prolégomènes. Il ne produit pas l'odyssée idéaliste de l'esprit, le système hégélien en sa concrétude, mais une clarification des concepts structurant le système. À notre sens, les thèses de l'auteur gagneraient à s'appuyer sur une analyse plus fournie du langage chez Hegel. Tout le livre semble dominé par l'idée que Hegel aurait produit un discours au fait de ses conditions discursives. Or nulle part n'est vraiment analysée la fonction que joue le langage chez Hegel, et l'usage qu'il en fait. Le philosophe allemand, dans la préface à la seconde édition de sa *Science de la logique*, ne manquait pourtant pas de donner des indications quant à ce problème. Par ailleurs, une littérature non négligeable a été consacrée à ce sujet³, ce que l'auteur néglige en ne citant que le livre de Lebrun. On peut également regretter que certains concepts propres à la logique hégélienne, comme ceux de la relation ou de la vie, soient peu thématiques. Mais il est évident que l'on ne peut prétendre à l'exhaustivité quand on traite d'un thème aussi central que ne l'est l'idéalisme pour une philosophie dont l'ampleur et la complexité sont largement reconnues.

Hormis ces remarques, somme toute assez accessoires, touchant à la complétude de cette introduction à l'idéalisme hégélien, on ne peut donc que saluer la clarification qu'apporte l'auteur quant à des thèmes majeurs de la philosophie hégélienne et de sa réception. Il s'agit donc d'un ouvrage particulièrement bienvenu qui préviendra de nombreux malentendus dans l'interprétation et qui situera les principaux enjeux de la pensée du philosophe allemand. Nul doute qu'il ne devienne à terme un classique de la littérature hégélienne.

GUILLAUME LEJEUNE

Université Libre de Bruxelles

M. Weber, *La Domination*, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, note éditoriale d'Yves Sintomer, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Politiques & Sociétés », 2013, 427 pages.

Les manuscrits originaux à partir desquels est publié l'ouvrage *La domination* datent du début des années 1910. Ces manuscrits devaient être une composante de la vaste entreprise gravitant autour d'*Économie et société*. Weber est toutefois emporté par la maladie avant la publication de ces

3. Pour une bibliographie détaillée sur le langage chez Hegel, on consultera : Guillaume Lejeune, *Sens et usage du langage chez Hegel*, Paris, Hermann, 2014.

Philosophiques

philosophiques

M. Weber, *La Domination*, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, note éditoriale d'Yves Sintomer, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Politiques & Sociétés », 2013, 427 pages

Marc-Kevin Daoust

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025735ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025735ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Daoust, M.-K. (2014). Compte rendu de [M. Weber, *La Domination*, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, note éditoriale d'Yves Sintomer, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Politiques & Sociétés », 2013, 427 pages]. *Philosophiques*, 41 (1), 223–228. <https://doi.org/10.7202/1025735ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2014

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/>

progressive du monde objectif par l'esprit fini. Par rapport à ce projet, le livre de Tinland fait office, comme il le reconnaît lui-même, de prolégomènes. Il ne produit pas l'odyssée idéaliste de l'esprit, le système hégélien en sa concrétude, mais une clarification des concepts structurant le système. À notre sens, les thèses de l'auteur gagneraient à s'appuyer sur une analyse plus fournie du langage chez Hegel. Tout le livre semble dominé par l'idée que Hegel aurait produit un discours au fait de ses conditions discursives. Or nulle part n'est vraiment analysée la fonction que joue le langage chez Hegel, et l'usage qu'il en fait. Le philosophe allemand, dans la préface à la seconde édition de sa *Science de la logique*, ne manquait pourtant pas de donner des indications quant à ce problème. Par ailleurs, une littérature non négligeable a été consacrée à ce sujet³, ce que l'auteur néglige en ne citant que le livre de Lebrun. On peut également regretter que certains concepts propres à la logique hégélienne, comme ceux de la relation ou de la vie, soient peu thématiques. Mais il est évident que l'on ne peut prétendre à l'exhaustivité quand on traite d'un thème aussi central que ne l'est l'idéalisme pour une philosophie dont l'ampleur et la complexité sont largement reconnues.

Hormis ces remarques, somme toute assez accessoires, touchant à la complétude de cette introduction à l'idéalisme hégélien, on ne peut donc que saluer la clarification qu'apporte l'auteur quant à des thèmes majeurs de la philosophie hégélienne et de sa réception. Il s'agit donc d'un ouvrage particulièrement bienvenu qui préviendra de nombreux malentendus dans l'interprétation et qui situera les principaux enjeux de la pensée du philosophe allemand. Nul doute qu'il ne devienne à terme un classique de la littérature hégélienne.

GUILLAUME LEJEUNE

Université Libre de Bruxelles

M. Weber, *La Domination*, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, note éditoriale d'Yves Sintomer, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Politiques & Sociétés », 2013, 427 pages.

Les manuscrits originaux à partir desquels est publié l'ouvrage *La domination* datent du début des années 1910. Ces manuscrits devaient être une composante de la vaste entreprise gravitant autour d'*Économie et société*. Weber est toutefois emporté par la maladie avant la publication de ces

3. Pour une bibliographie détaillée sur le langage chez Hegel, on consultera : Guillaume Lejeune, *Sens et usage du langage chez Hegel*, Paris, Hermann, 2014.

œuvres. *La domination* ne sera achevée qu'après la mort de Weber, par sa femme Marianne Weber¹.

Dans les années 1990, de nombreux fragments de l'œuvre sont disponibles en langue française. Toutefois, aucune édition ne propose une traduction rigoureuse de l'ensemble des textes. Ce n'est qu'en 2013 qu'est complétée pour la première fois l'actuelle traduction française complète de *La domination*. Remercions Isabelle Kalinowski pour sa traduction rigoureuse et claire de cette œuvre attendue. Son travail entourant les manuscrits est d'une grande pertinence. Par exemple, à plusieurs reprises, Kalinowski clarifie les périodes historiques et les principaux acteurs des événements mentionnés. La traductrice précise aussi si les sections sont traduites à partir de manuscrits achevés, ou si, au contraire, il s'agit de sections incomplètes. Ces commentaires fouillés sont d'une très grande utilité pour circuler rapidement et aisément dans l'œuvre.

Cette traduction est précédée d'une introduction critique d'Yves Sintomer, qui souligne à juste titre que *La domination* ne remettra pas notre compréhension de Weber en cause. Par contre, l'ouvrage introduit des définitions structurées, et son approche ressemble davantage à un système, à un ensemble d'idées logiquement solidaires. Cette lecture contribue donc à enrichir notre lecture des concepts et approches classiques de la sociologie webérienne.

L'analyse en cours vise à dégager les idées essentielles de Weber dans *La domination*, pour ensuite montrer la pertinence philosophique d'une telle lecture.

Weber définit la domination comme une relation sociale, un rapport entre plusieurs personnes. Pour qu'il y ait domination, il faut qu'au moins un individu commande une classe d'individus dominés qui doivent, le cas échéant, obéir². Ce qui intéresse surtout Weber, c'est une forme particulière de domination, soit la domination par l'autorité. D'un point de vue structurel, la domination apparaît lorsqu'une classe dominée accepte et intériorise le rapport d'autorité³. Avec raison, Sintomer nous indique qu'il serait vain de chercher à comprendre les mouvements contestataires de masse à partir des catégories proposées par Weber⁴. L'obéissance, en particulier l'élitisme, est un aspect central de *La domination*.

Les lieux où s'exprime la domination sont divers. On peut penser, en outre, à la famille, aux lieux de culte, aux lieux d'enseignement, à la fonction publique ou à l'entreprise privée⁵. On peut tout de même dégager une synthèse de ces réalités diverses, en catégorisant les types de domination

1. M. Weber, *La domination*, 2013, p. 5.

2. M. Weber, *La domination*, 2013, p. 44-45, 49.

3. *Ibid.*, p. 46, 49.

4. *Ibid.*, p. 27.

5. *Ibid.*, p. 43, 45.

selon des schèmes idéaux. Les catégories nous permettent alors d'analyser des « réalités multiples⁶ » à l'aune de critères communs. Il serait toutefois surprenant que la réalité colle parfaitement à ces constructions théoriques. Ainsi, les faits observables seront une approximation pertinente des catégories idéalisées⁷.

La domination bureaucratique est un mode de domination stable et caractérisé par le recours à des objectifs rationnels et impersonnels. Les fonctionnaires de ce système sont recrutés à titre de spécialistes et ont un champ d'action défini par cette expertise⁸. Ce type de domination est stable et rationnel, notamment puisqu'il se fonde sur une hiérarchie stricte, qu'il propose une gestion des tâches et des actions par écrit, et qu'il emploie un corps de fonctionnaires spécialisés⁹ dont la loyauté s'exprime à l'égard d'une « finalité objective impersonnelle¹⁰ ». Ce mode de domination tend à s'imposer dans le temps de par sa capacité à minimiser les coûts, sa recherche de précision, d'archivage et de collecte, sans oublier son caractère permanent et unifié. Weber, dans un possible souci de neutralité, note qu'il s'agit d'une des « structures sociales les plus difficiles à détruire¹¹ », et ce, exactement pour les mêmes raisons qu'elle s'impose dans le temps¹².

La domination patrimoniale est une structure pré-bureaucratique. Comme la domination bureaucratique, ce mode de domination est relativement stable dans le temps. Ce qui la distingue radicalement est qu'elle est fondée sur la tradition, soit « la croyance dans le caractère intangible de ce qui a toujours été ainsi¹³ ». Le sujet se soumet au souverain, et le souverain revendique ce droit dans l'existence de normes traditionnelles, rendues sacrées par des autorités morales. L'administration patrimoniale gravite autour des « besoins matériels purement personnels et essentiellement privés du maître¹⁴ ». La séparation entre sphère privée et sphère professionnelle est généralement inexistante¹⁵. Il s'agit essentiellement d'un mode de domination en rapport au souverain et sa cour. Pour cette raison, plus le territoire du souverain est grand, plus les régions éloignées du siège du pouvoir sont indépendantes¹⁶.

Les rapports de soumission peuvent s'essouffler avec le temps. L'obtention d'une rémunération indépendante de la volonté personnelle du souve-

6. *Ibid.*, p. 38.

7. *Ibid.*, p. 38-39.

8. *Ibid.*, p. 63.

9. *Ibid.*, p. 64-66.

10. *Ibid.*, p. 66.

11. M. Weber, *La domination*, 2013, p. 100.

12. *Ibid.*, p. 100-103.

13. *Ibid.*, p. 121.

14. *Ibid.*, p. 131.

15. *Ibid.*, p. 152.

16. *Ibid.*, p. 181.

rain tend, entre autres, à affaiblir l'influence du souverain sur son administration¹⁷. Il se peut aussi que la tradition s'impose au souverain, ce qui introduit une « stéréotypisation et une stabilisation¹⁸ » des relations sociales entre les groupes sociaux. Les demandes arbitraires du souverain en tant qu'individu disparaissent et sont remplacées par un ensemble de règles stables et permanentes. La permanence des règles est rendue possible par la maîtrise de la diffusion écrite et calculatoire des règles¹⁹. Weber qualifie alors le mode de domination féodal comme un « cas limite » du régime patrimonial, une étape de transition entre le régime patrimonial et la domination bureaucratique²⁰.

Si la domination bureaucratique se caractérise par la stabilité et la rationalité, et la domination patrimoniale par la stabilité et l'absence de rationalité, on peut imaginer une autre permutation, soit une domination irrationnelle et instable. C'est le cas de la domination charismatique. Dans une situation de « détresse psychique, physique, économique²¹ » apparaissent des « porteurs de dons spécifiques du corps et de l'esprit²² », dons qui ne sont pas accessibles à tous. Weber précise toutefois que la domination charismatique ne peut prendre place si les dominés n'ont pas la conviction émotionnelle qu'il existe une entité supérieure à eux, bref, s'ils n'ont pas une confiance sans réserve en une figure héroïque²³. Le leader charismatique construit une structure sociale et administrative autour de ses succès et, de la même manière, est responsable personnellement des échecs de son administration²⁴. Ce régime est bref ou instable, et tend à disparaître plus facilement que les précédents modes de domination²⁵. L'étude des différents mécanismes de préservation de la domination charismatique est toutefois remarquable. On peut penser à l'étude du charisme de fonction ou à la préservation du charisme par la discipline²⁶.

Bien que l'œuvre se présente sous un angle éminemment sociologique, elle présente un intérêt philosophique manifeste. Cet ouvrage présente l'épistémologie critique, mais aussi l'approche idéal-typique et compréhensive de Weber. Au moment où Weber rédige ces manuscrits, l'école historique allemande développe et défend vigoureusement des sciences sociales empiriques « démarquées de la philosophie²⁷ », alors que le marxisme connaît un essor

17. *Ibid.*, p. 156.

18. *Ibid.*, p. 209.

19. *Ibid.*, p. 236.

20. M. Weber, *La domination*, 2013, p. 209.

21. *Ibid.*, p. 270.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 279.

24. *Ibid.*, p. 274.

25. *Ibid.*, p. 289.

26. *Ibid.*, p. 320, 338-341.

27. *Ibid.*, p. 13.

hors du milieu universitaire. Dans ce contexte, l'approche sociologique retenue par Weber n'est pas consensuelle. *La domination* est alors l'occasion pour Weber de clarifier et de justifier sa méthode.

La rédaction des manuscrits composant *La domination* s'effectue à un stade « pré-paradigmatique » des sciences sociales, pour employer un terme étranger à Weber. L'auteur y défend donc sa méthode, ainsi qu'une conception particulière de la sociologie. À titre d'exemple, *La domination* illustre aussi à merveille le travail sur les catégories en sociologie, une méthode encore très actuelle. Les catégories y sont des artifices permettant un découpage de la réalité selon des caractéristiques données. Le rapport aux études empiriques ne se limite toutefois pas à « classer » la réalité. À plusieurs reprises, Weber compare les développements historiques de scénarios similaires pour distinguer les aspects structurels des aspects singuliers d'une catégorie. C'est le cas, notamment, lorsque Weber compare le fonctionnement des administrations patrimoniales en Égypte ancienne, dans l'empire chinois, dans la Russie tsariste, ainsi que dans l'Angleterre du ^{xix}^e siècle²⁸. Si Weber pense que le souverain, dans la domination patrimoniale, cherche à préserver sa domination sur les notables et les personnes privées, il constate que les stratégies, les conflits et les rapports d'influence pour y arriver sont très différents d'une étude de cas à l'autre. Dans *La domination*, Weber clarifie en quelque sorte le rapport entre construction scientifique *a priori* et analyse empirique. L'intérêt philosophique d'une lecture comme *La domination* est donc d'exposer et de comprendre les raisons scientifiques derrière la sociologie weberienne. Si des ouvrages comme les *Essais sur la théorie de la science* ou *Le savant et le politique* ont théorisé la méthode et l'épistémologie des sciences sociales, *La domination* met ces demandes en pratique et les justifie sur une base immédiate.

Comme l'indique Sintomer, Weber ne propose pas une épistémologie spécifique à l'économie ou à la sociologie, mais propose plutôt de l'intégrer « comme une composante des sciences sociales, sur la base d'une approche conceptuelle et méthodologique globale²⁹ ». Sa démarche se veut donc générale, et applicable à une classe entière de sciences, à savoir les sciences dont l'objet d'étude est la réalité humaine. L'effort de généralité se remarque aussi dans une tentative d'échapper à l'eurocentrisme. Pour construire les types idéaux de la domination, Weber se réfère non seulement à des États et des structures politiques européennes, mais cite en exemple des pays sur tous les continents. On peut toutefois se demander si l'eurocentrisme est réellement évité. Weber présente la domination bureaucratique comme l'évolution normale, sinon le stade achevé des autres formes de domination. Au même moment, le capitalisme se déploie partout en Occident. Difficile de croire que, par hasard, c'est le stade de développement auquel arrive la société

28. M. Weber, *La domination*, 2013, p. 172.

29. *Ibid.*, p. 19.

occidentale au début du xx^e siècle. À cet égard, une des grandes forces du commentaire de Sintomer consiste par ailleurs à montrer le biais androcentriste, eurocentriste, voire ethnocentriste de *La domination*³⁰. L'auteur précise toutefois, à juste titre, que l'on observe ces biais dans l'œuvre de Weber grâce au « privilège d'un siècle de recul³¹ ». Ajoutons aux remarques de Sintomer que nous exposons et rejetons ces biais précisément parce que nous croyons qu'ils privent la science de la généralité qui lui est propre. En ce sens, même si nous constatons que la thématization politique chez Weber est dépassée, notre attitude à l'égard de son œuvre ne saurait être plus wébérienne.

La recherche de généralité suppose enfin une démarche neutre, ce qui explique pourquoi Weber propose une lecture des modes de domination dénuée de jugements de valeur. Même s'il est régulièrement affirmé, l'objectif de neutralité n'est pas toujours évident. À plusieurs reprises, Weber emploie des concepts éthiques denses. Par concept dense, on fait référence à des concepts qui ont une dimension descriptive, mais aussi une connotation normative. On peut penser, notamment, à des concepts comme l'irrationalité, la puissance, la suprématie, ou la force créatrice. Weber précise toutefois qu'il emploie ces concepts dans une perspective empirique *stricto sensu*. Il est aujourd'hui controversé d'affirmer que l'on peut employer des concepts éthiques denses sans tenir compte de leur dimension normative. On comprend toutefois que Weber cherche à comprendre et à rationaliser l'état d'esprit dans lequel se trouve le dominé pour justifier sa soumission à un ordre donné. En d'autres termes, la démarche de Weber fait appel aux valeurs subjectives de l'agent, et vise à comprendre le sens de ces valeurs dans un rapport à l'autorité. Il s'agit d'une piste pertinente pour parer à la critique épistémologique de la neutralité axiologique.

Cette contribution rigoureuse de Sintomer et Kalinowski est un incontournable de la méthodologie et de la sociologie wébérienne en langue française.

MARC-KEVIN DAOUST

Université de Montréal
marc-kevin.daoust@umontreal.ca

30. M. Weber, *La domination*, 2013, p. 34.

31. *Ibid.*, p. 37.

Sélection des ouvrages reçus

Marc-Antoine Dilhac

Volume 41, numéro 1, printemps 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025736ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025736ar>

[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

Dilhac, M.-A. (2014). Sélection des ouvrages reçus. *Philosophiques*, 41 (1), 229–230. <https://doi.org/10.7202/1025736ar>

Sélection des ouvrages reçus

Althusser, Louis, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, 384 p.

Ce texte inédit a été établi et annoté par G. M. Goshgarian et préfacé par Guillaume Sibertin Blanc. Si l'ambition d'Althusser est de rendre accessible la philosophie à plus grand nombre, son initiation à la philosophie n'est pas un essai de vulgarisation, ni un manuel ni même un anti-manuel de philosophie quoiqu'il ait pu inspirer les auteurs de ce nouveau genre philosophique. Althusser esquisse plutôt une histoire de la pensée qui pose d'emblée la question du mode d'existence de la philosophie. Il nous engage dès lors sur le chemin de la philosophie comme réflexion des conditions matérialistes du savoir, comme critique qui ouvre la possibilité d'une action politique.

Belna, Jean-Pierre, *Histoire de la logique*, Paris, Ellipses, 2014, 220 p.

Comme le titre l'indique clairement, il s'agit d'une histoire de la logique qui expose les principales théories et innovations logiques d'Aristote à Lukasiewicz et Kripke. Cette introduction accessible, rigoureuse et utile met en valeur la pluralité des logiques que la référence à « la » logique oblitère parfois. Du logicien polonais Jan Lukasiewicz, vient de paraître opportunément un recueil de textes édité par S. Richards, F. Shang et K. Vanderborre : Jan Lukasiewicz, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Vrin, 2013.

Binoche, Bertrand et Daniel Dumouchel (dir.), *Passages par la fiction. Expériences de pensée et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame de Staël*, Paris, Hermann, 2013, 242 p.

Du voile d'ignorance de Rawls à la machine à plaisir de Nozick, du dilemme du tramway fou de Philippa Foot à de la chambre chinoise de Searle, la philosophie contemporaine est saturée d'expériences de pensée, plus ou moins réussies. Pourtant l'usage des fictions en philosophie n'est pas récent et s'il avait déjà cours dans la philosophie ancienne, on peut dire qu'il atteint un apogée aux 17^e et 18^e siècles. L'ouvrage dirigé par Bertrand Binoche et Daniel Dumouchel explore l'histoire des expériences de pensées à l'époque classique et au siècle des Lumières, expériences de pensée dont une des qualités, aujourd'hui perdue, était la dimension littéraire.

Grangé, Ninon, *Carl Schmitt. Nomos, droit et conflit dans les relations internationales*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, 127 p.

Si les travaux de Carl Schmitt en philosophie politique et en théorie du droit constitutionnel sont à présent bien connus, l'ouvrage dirigé par Ninon Grangé met en valeur la contribution du juriste allemand à la théorie du droit international. Les auteurs reviennent sur les concepts fondamentaux

schmittiens du théologico-politique, de la souveraineté ou de l'ennemi, pour mieux faire apparaître, sur la toile de la guerre civile mondiale, des motifs hobbesiens que Schmitt déploie de manière originale. On trouvera également la traduction inédite de deux textes : « Le concept de piraterie » et « Sur les deux grands 'dualismes' du système juridique contemporain ».

Jaffro, Laurent (dir.), *Croire comme on veut? Histoire d'une controverse*, Paris, Vrin, 2013, 248 p.

Peut-on (et comment peut-on) vouloir croire que Dieu est quand on est un libertin ? Cette question qui constitue un des enjeux principaux du *pari* de Pascal enveloppe une question plus générale, celle de notre contrôle sur nos croyances. Les auteurs de cet ouvrage collectif dirigé par Laurent Jaffro, se proposent de restituer l'histoire d'un débat philosophique de Aristote à Reid en montrant comment ce débat se structure autour des thèses aristotéliennes et augustinienes sur la croyance.

Niveleau, Charles-Édouard (dir.), *Vers une philosophie scientifique. Le programme de Brentano*, Paris, Demopolis, 2014, 448 p.

Redécouvert dans les années 1980, l'inspirateur de la phénoménologie husserlienne fait l'objet d'une impressionnante étude collective de plus de 400 pages, qui couvre son programme de psychologie scientifique. Dirigé par Charles-Édouard Niveleau et préfacé par Jocelyn Benoist, l'ouvrage explore non seulement les contributions proprement brentaniennes à la philosophie de la conscience et de la perception, mais poursuit son enquête chez les disciples, élèves ou héritiers de Brentano : Marty, Meinong, Twardowski et Freud.

Tinland, Franck, *Les hommes face au défi de leur humanité. Pour une archéologie de crises annoncées*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2013, 286 p.

Comment penser en temps de crise ? Que faire devant de possibles catastrophes ? La crise qu'étudie Franck Tinland, c'est celle multiple et globale de l'homme devant sa nature et devant la nature hors de lui, l'environnement. L'auteur, sans catastrophisme mais sans optimisme béat (« Il ne faut pas rêver », conclut-il à la page 278), écrit l'histoire longue d'une évolution, celle de l'être humain et de sa relation avec l'environnement, et fait ainsi entrer dans l'histoire humaine l'histoire oubliée de la Terre.

MARC-ANTOINE DILHAC

Université de Montréal