



# PHARES

Vol. 7

2007

Revue philosophique étudiante

Nous remercions nos partenaires :

- Faculté de Philosophie de l'Université Laval
- Confédération des associations d'étudiants et d'étudiantes de l'Université Laval (CADEUL)
- Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (ÆLIÉS)

Revue Phares  
Bureau 514  
Pavillon Félix-Antoine-Savard  
Université Laval, Québec  
G1K 7P4

[revue.phares@fp.ulaval.ca](mailto:revue.phares@fp.ulaval.ca)  
[www.phares.fp.ulaval.ca](http://www.phares.fp.ulaval.ca)

ISSN 1496-8533



## **PHARES**

### **DIRECTION**

Mélanie Turmel-Huot

### **RÉDACTION**

François Chassé

Mélanie Turmel-Huot

### **COMITÉ DE RÉDACTION**

François Boucher

Antoine Cantin-Brault

François Chassé

Stéphanie Grimard

Cindy Harquail

Jean-Michel Lapointe

Olivier Marcil

Caroline Mineau

Matthias Piché

Vicki Plourde

Mélanie Turmel-Huot

### **INFOGRAPHIE**

Pierre-Louis Cauchon

### **MISE À JOUR DU SITE INTERNET**

Pierre-Louis Cauchon

Comme son nom l'indique, la revue *Phares* essaie de porter quelques lumières sur l'obscur et redoutable océan philosophique. Sans prétendre offrir des réponses aptes à guider ou à éclaircir la navigation en philosophie, cette revue vise, en soulevant des questions et des problèmes, à signaler certaines voies fécondes à l'exploration et à mettre en garde contre les récifs susceptibles de conduire à un naufrage. En outre, le pluriel de *Phares* montre que cette revue entend évoluer dans un cadre aussi varié et contrasté que possible. D'une part, le contenu de la revue est formé d'approches et d'éclaircissements multiples : chaque numéro comporte d'abord un ou plusieurs DOSSIERS, dans lesquels une question philosophique est abordée sous différents angles ; puis, une section COMMENTAIRES, qui regroupe des textes d'analyse, des comptes rendus, des essais, etc. ; et, enfin, une section RÉPLIQUES, par laquelle il est possible de répondre à un texte précédemment publié ou d'en approfondir la problématique. D'autre part, la revue *Phares* se veut un espace d'échanges, de débats et de discussions ouvert à tous les étudiants intéressés par la philosophie. Pour participer aux prochains numéros, voir la politique éditoriale publiée à la fin du présent numéro.

PROCHAIN DOSSIER : *Sommes-nous les héritiers des Lumières ?*

DATE DE TOMBÉE : 1<sup>er</sup> septembre 2007

Nous vous invitons à consulter notre site Internet ([www.phares.fp.ulaval.ca](http://www.phares.fp.ulaval.ca)), où vous aurez accès à tous les articles parus dans *Phares*.

# Table des matières

**Dossier** : Langage et connaissance 7

Immanence : langage, connaissance 9

JEAN-SÉBASTIEN HARDY

Résumé et critique de la position de Wittgenstein sur le langage  
dans le *Tractatus Logico-Philosophicus* 26

GUILLAUME PILOTE

La méthode axiomatique et la philosophie 36

NICOLAS FILLION

La différence ontologique entre l'Être et Dieu 54

ANTOINE CANTIN-BRAULT

**Actes du colloque « Vos recherches : enjeux et perspectives »** 65

L'autonomie et la responsabilité dans les entreprises  
à caractère commercial : éthique ou stratégie ? 67

JOHANNE ARSENEAULT

Globalisation et déficit de légitimité démocratique :  
faut-il souhaiter une démocratie cosmopolitique ? 79

FRANÇOIS BOUCHER

La pluralité arendtienne en réponse au débat libéraux – communautariens 103

SOPHIE CLOUTIER

Putnam et la critique de la dichotomie fait/valeur 126

ANTOINE CORRIVEAU-DUSSAULT

La signification morale du projet de sincérité de Rousseau 151

CAROLINE L. MINEAU

## **Commentaires**

La pauvreté mondiale, une injustice ? 169

FRANÇOIS BOUCHER

Guillaume d'Ockham est-il précurseur des penseurs de la relation  
dans sa théorie de la connaissance ? L'*actus* pensé comme relationalité  
et le langage en tant que liberté de connaître 192

GABRIEL MALENFANT

Thérapeutique de la réfutation dans le *Parménide* de Platon 214

FILIPPO PALUMBO

L'événement de la compréhension et la tâche herméneutique  
selon Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et méthode* 233

MATHIEU SCRAIRE



# Langage et connaissance

Si la connaissance est difficilement concevable hors d'un langage qui lui donne forme, ses conditions de possibilité se trouvent de ce fait intrinsèquement limitées par la portée et les difficultés du langage lui-même. Aussi les préoccupations philosophiques pour la connaissance se sont-elles trouvées accompagnées, à toutes époques, de considérations sur le langage : si la connaissance supporte possiblement certaines contraintes inévitables dues à la nature même du langage, elle peut cependant certainement accuser une distinction entre des usages désirables et non désirables de celui-ci, ou entre différents langages plus ou moins à même de rencontrer ses exigences. De ces discriminations découleront des formes de discours envisagées comme étant plus ou moins dignes de prétendre au statut de connaissance. Le présent dossier demande donc : dans quelle mesure le langage est-il, ou non, un obstacle à la connaissance et à sa transmission ?

Quatre textes se présentent comme réponses à cette question. Tout d'abord, JEAN-SÉBASTIEN HARDY tente de penser le rapport du langage et de la connaissance en allant au-delà de la manière dont la métaphysique occidentale l'a toujours conçu. GUILLAUME PILOTE s'interroge pour sa part sur la forme appropriée du langage pour la connaissance en prenant position de manière critique par rapport à celle défendue par Wittgenstein dans son *Tractatus*. Cette démarche permet à l'auteur de préciser quels types d'énoncés un tel langage doit pouvoir prendre en charge afin de permettre la véritable connaissance, s'opposant alors à l'idéal du langage formel et rétablissant la valeur du langage quotidien. À l'opposé, le texte de NICOLAS FILLION (qui est issu d'une présentation au colloque faisant l'objet du dossier suivant), dont les considérations sur le langage et la connaissance sont conséquentes de son exposé sur la méthode axiomatique, défend la nécessité du langage formel en philosophie, présentant ce dernier comme une exigence découlant de la nature même du projet philosophique. Enfin, ANTOINE CANTIN-BRAULT présente une réplique à un texte publié dans le dernier numéro de

*Phares* ; son argument insiste sur l'insuffisance du langage faisant obstacle à la connaissance dans le cas particulier de l'Être.

MÉLANIE TURMEL-HUOT  
FRANÇOIS CHASSÉ



# Immanence : langage, connaissance

Jean-Sébastien Hardy, *Université Laval*

La question du langage est pour l'essentiel une question métaphysique, comme celle de la connaissance, dont elle est le double – mais il se peut que la philosophie ait par essence fort à voir avec la métaphysique. « Métaphysique », le terme est vague. La question du langage passe pour métaphysique en ce qu'elle traîne comme son horizon indépassable la distinction du sensible et de l'intelligible et les antinomies subséquentes, mais aussi parce qu'elle entretient une volonté sourde de ne pas en finir avec le sens commun (ce qui passe pour évident dans la vie courante et qui serait partagé par tous), fut-il traduit dans les logiques les plus ésotériques. Caractérisation double de la métaphysique : d'abord, par sa passion inavouable pour le sens commun<sup>1</sup> ; ensuite, par l'institution nécessaire d'une dualité de dernière instance, celle de la transcendance et de l'immanence, de la transcendance posée *sur* l'immanence (les Idées du platonisme sur les simulacres, le Dieu du christianisme sur la Terre humaine) ou de la transcendance traquée *dans* l'immanence (la triple altérité d'autrui, du corps et du monde dans la conscience pure de la phénoménologie).

Nous demanderons ici : que serait une pensée du langage en dehors ou à la lisière de cette pensée duale, qui reporte sa rationalité sur un sens commun frappé d'un indice transcendantal (un « bon sens » garant dernier de la vérité et de la communicabilité de la proposition philosophique) ? Il s'agira de voir en chemin les incidences qu'un tel concept de langage peut avoir sur celui de connaissance.

À la suite de Spinoza, Deleuze disait : « ce que peut un corps, nous ne le savons pas<sup>2</sup> ». Après le « tournant linguistique », nous disons : ce que peut le langage, nous ne le savons toujours pas.

*L'intrication du langage et de la connaissance dans la métaphysique*

Toute question présuppose un inquestionné. Aussi la question est-elle toujours en partie conservatrice. La question présuppose

donné ce sur quoi elle questionne. Ici, langage et connaissance. Le langage et la connaissance ne seraient pas des objets constitués par une théorie, ni même par une méta-théorie, mais des référents ultimes, primaires, du discours philosophique. Tout le monde ne s'entend-t-il pas sur ce que sont le langage et la connaissance ? Mais peut-être *faut-il* qu'il en aille de la sorte : tout le monde ne *doit-il* pas s'entendre sur ce qu'est le langage et ce qu'est la connaissance ? Qu'advierait-il si toute théorie reconnaissait qu'elle porte dans sa nature et son exercice mêmes une précompréhension du langage et de la connaissance ? On aurait peut-être là quelque chose comme cette même théorie, mais prise, transfigurée, du vertige de ne plus se savoir elle-même langage ni, du coup, connaissance. Ou plutôt du vertige d'être langage et connaissance, mais sous un régime supérieur, une forme inédite. Méta-théorie ? Théorie transcendante ? Nous aimerions ultimement y revenir.

Faisons pour l'instant un pas en arrière. Nous nous en tiendrons ici à une lecture vulgaire de la métaphysique, telle que résumée dans les oppositions matière/esprit, empirie/pensée, pensée/langage, signifiant/signifié et, en dernière instance, transcendance/immanence. La métaphysique est sous le coup d'une loi duale, d'une dualité des *plans*, plan de référence/plan d'immanence pour reprendre le vocabulaire de Deleuze – on pourrait dire aussi, avec quelques bémols, monde/conscience. Son problème fondamental est celui du transport du *data* (du donné) d'un plan à l'autre. Dans la métaphysique, on demande comment se forment un objet sensible, une idée, un énoncé, et on répond en cherchant un antécédent qu'on tente de faire passer : l'énoncé c'est la pensée moins ses évasions ; l'idée, la chose moins sa matière ; l'objet sensible, la matière moins son chaos. Toutefois, sous sa forme pure, le *data*, mieux, la *hylè*<sup>3</sup>, renvoie à l'idée d'une immanence crue et sauvage, mais la métaphysique l'ignore, délibérément ou non ; cet oubli est son centre, ce sur quoi elle repose. La *hylè* c'est ce qui, dans l'énoncé, fuit (tu dis « Isabelle », je pense à la soirée d'hier), ce qui, dans l'idée, est contingent (« chat » c'est hautain et souvent dans les ruelles) et ce qui, dans l'objet, est vaporeux (sur la bouteille les ombres, les reflets, les gouttes, etc.). Fuyant, contingent et vaporeux,

mais là, réel. Il faut voir comment cette *hylè*, sous toutes ses déclinaisons historiques (simulacre, « sense-data », etc.), sera toujours remise plus loin, rejetée comme un reste dont on n'a rien à dire (chez Husserl notamment) et qu'on ne peut tout simplement pas dire. Cette tache *insignifiante* sur la pelure de ma pomme – et on aura compris qu'il en ira de même pour chacune des nuances infimes de cette tache même –, comment la dirais-je sans en faire du même coup une forme ? En la nommant j'en ai fait un objet. La *hylè*, il faut la saisir portée par un plan de pure donation (sans donateur ni gratifié), comme un néant de différence entre l'objet et le sujet (parce que ceux-ci à ce niveau ne sont encore en rien constitués), ce qui pour la métaphysique est *ipso facto* réduit à un voir intraduisible, c'est-à-dire qui ne se véhicule pas possiblement du plan de référence au plan du langage. La *hylè* peut se comprendre comme un faisceau continu de différences libres et non assignées (à une forme dans la perception, un concept dans l'entendement, un mot dans le langage, une conscience dans le monde), par le fait même intraitables dans le langage de la théorie.

L'Immanence – le plan-un, sans identités, où s'écoule librement la *hylè* – sur laquelle débouche la pensée de cette *hylè* pure de toute représentation (mais aussi de toute matérialité, la matérialité n'étant au fond qu'un *attribut* parmi d'autres<sup>4</sup>) restera masquée parce que scindée, redoublée en transcendance (celle de l'*eidōs* chez Platon, du Dieu chez Augustin ou de la chose chez Kant) et en immanences (le monde- images, la vie terrestre ou la conscience du Je, pensée comme réceptacle). Ces immanences *mineures* ne sont pas radicales dans la mesure où elles sont posées négativement par rapport à une transcendance première. Toujours est-il que le problème de la métaphysique est celui du *véhicule* qui saura faire passer la connaissance du plan des simulacres à celui de l'*eidōs*, du plan de la finitude à celui de l'infini, du plan subjectif au plan objectif. Le langage est un de ces véhicules privilégiés. Le corps, à titre d'exemple, en est un autre, jeté comme substance intermédiaire entre la matière et l'esprit (perception), puis entre les esprits eux-mêmes (communication).

Quelle est maintenant la place propre du langage dans cet édifice ? Dans la métaphysique, le langage doit recueillir la différence entre ce dont on parle et ce qu'on dit de ce dont on parle, ordre du visible/ordre du dicible, ordre vertical de référence/ordre horizontal du sens. Cette différence est répétée, logée, au cœur même du langage dans la copule. Dans « le livre est déposé », le « est » vient faire la distinction de deux ordres qu'à la fois il relie : l'ordre indicatif par lequel est visé un objet stable (le livre), et le sémantique par lequel cet objet est dématérialisé, visé selon son sens. À quoi *réfère* le mot « déposé », la question est absurde : il ne réfère pas, il est du *sens*. Qu'est-ce que le sens, la question paraît tout aussi absurde : le sens n'existe pas, il « insiste », il fait parcourir la pensée ; c'est un ordre horizontal, non vertical.

Avec la métaphysique, le langage a donc pour fonction première de faire et de récupérer dans l'immanence de la conscience la séparation qui lui paraît la plus fondamentale, celle d'avec le plan de référence, le « monde », le sur-quoi de toute intentionnalité. Il faut voir cependant que pour autant que nous pensions en métaphysicien, nous pensons dans une précompréhension de la conscience. Cette conscience est comprise comme locutrice et comme sujet de l'encodage et du décodage des énoncés. Mais un sujet n'est locuteur que si sa conscience est « logomorphe », c'est-à-dire si elle a la forme du *logos* (d'une langue), le monde ayant lui-même de son côté tout d'un grand *logos* (un ensemble d'unités de matière structuré par des lois de liaison, d'équivalence et de changement) selon un des décrets du sens commun, soit celui d'une harmonie préétablie du monde et du langage. Il y a une précompréhension de la relation du sujet au réel dans la métaphysique selon laquelle c'est l'expérience épistémologique qui est privilégiée et elle seule théorisée, au détriment des expériences d'ordre esthétique, religieux, pathologique, éthylique, etc. où le sens et le rapport du sujet à l'objet est différent. Le sujet du langage est d'avance conçu de façon à ce qu'il puisse bien fonctionner dans la connaissance. On pourrait toujours, à la rigueur, imaginer un monde qui ne consisterait qu'en des différences coulantes et enchevêtrées (la science d'ailleurs s'en rapproche), sans assignation possible à un

lexique et à une syntaxe par rapport auxquels les moments du flux de conscience prendraient telle ou telle valeur de vérité. On pourrait toujours, mais ce « monde » serait proprement inconnaissable. Une ontologie des différences sauvages, pour laquelle ni le monde ni le sujet n'a la forme d'un *logos*, ne s'accorde pas avec la connaissance, lorsque celle-ci repose dans la relation d'adéquation d'un intellect fini et structuré à *une* réalité elle-même finie et structurée. Le langage sert justement à rendre le flux de vécu, apprivoisé par le sujet, *sécable* (en sémèmes, en sèmes, en sens), afin d'ultimement rendre la prédication et la communication possibles.

« Dans quelle mesure le langage est-il, ou non, un obstacle pour la connaissance et sa transmission ? » Comment cela pourrait-il être ? Nous venons de voir que langage et connaissance ont partie liée dans le destin de la métaphysique : *ils sont faits l'un pour l'autre*. Quand la vérité est définie comme *adequatio rei et intellectus* et le langage comme image, portrait, de cet *intellectus*, tout est déjà joué. Dans la métaphysique, le langage, cet objet dont la compréhension préthéorique sera totalement occultée, cette figure qui ne fait l'objet d'aucune question, non-objet donc, a précisément pour fonction de rendre possible la connaissance, et ce même s'il s'en trouvera sans cesse détourné dans la variété de ses usages effectifs (prière, poésie, bureaucratie, etc.). Mais la question n'est pas sans force ni raison d'être et il faut la poser plus avant à la métaphysique, car il y a peut-être eu défaut dans l'usinage. Selon la formulation du problème, la connaissance aurait une *existence* de fait que le langage pourrait venir occulter ou magnifier. Or il est curieux de poser la connaissance comme possiblement indépendante du langage dans lequel toujours elle se phénoménalise. À quelle « ex-istence », à quel mode d'être pense-t-on lorsque l'on vise la connaissance dans son antériorité à sa face expressive ? Revendiquera-t-on une connaissance pré-linguistique, *logos* non-discursif intérieur à la pensée ? Pour tout un versant de la métaphysique (matérialismes, disons), une telle existence est inattestable. Mais plus pertinemment : à plonger la connaissance dans l'immanence de la pensée, ne doit-on pas craindre ce fait que la pensée a aussi comme faits propres d'être errances, folies,

surprises ? Qu'est-ce qui alors pourrait venir discriminer la pensée vraie de la fausse, la raisonnable de la folle, sinon la position *ex machina* d'une instance supérieure à l'immanence de cette pensée (Dieu cartésien ou formes *a priori*, eux-mêmes inconnaissables ou connaissables sous un mode *autre*, par lequel une nouvelle transcendance devra encore être réintroduite) ? Il faut voir comment la métaphysique a toujours craint cet *être* pur de la connaissance, hors de son expression : la connaissance n'est pas de la pensée, quoique...

La connaissance de par sa structure semble *devoir* être renvoyée à une transcendance, à un être-autre substantialisé : monde noologique des idées (platonisme), monde sensible des choses (empirisme vulgaire), système de signes (philosophie analytique), etc. La pensée, à la différence de la proposition, ne pourra jamais supporter les prédicats « vrai » et « faux » ; la pensée est sauvage, Platon le savait déjà trop bien. La métaphysique aboutira donc comme fatalement et à répétition à cette conclusion chancelante selon laquelle la connaissance est du langage (sans quoi elle est de la pensée, toujours en puissance *lapsus*), mais qu'elle doit néanmoins tout à la fois en être indépendante (elle ne peut pas être *que* du langage, que des signes sans sens, des expressions sans exprimé, c'est-à-dire sans *pensée*).

### *D'une phénoménologie à une ontologie du langage*

« Pourquoi la pensée ne nous suffit-elle pas,  
pourquoi vouloir passer du sens au dénoté ? »

Frege<sup>5</sup>

On s'étonnera peut-être de ce que nul mieux que Hegel n'a livré une phénoménologie du langage. On le pressent d'abord dans sa définition du langage comme *Leib des Denkens*<sup>6</sup>, « chair de la pensée », puis dans des énoncés comme « L'Esprit n'a pas besoin de symboles, il a la langue<sup>7</sup> » ou « Avec le nom 'lion', nous n'avons plus besoin ni de l'intuition de cet animal, ni même de l'image, mais le nom, quand nous le comprenons, est la simple représentation

dépourvue d'image<sup>8</sup> ». Husserl en restera pour sa part à une compréhension pré-phénoménologique du langage et Merleau-Ponty, malgré toutes ses intentions, n'arrivera pas à précisément désobjectiver celui-ci. Bergson, Bataille, Blanchot et Deleuze auront toutefois touché, il est vrai, quelque chose d'une phénoménologie du langage, mais vraisemblablement plus de par leur écriture que dans leurs thèses. Et même Hegel, si de fait il arrive à faire jouer génialement et pour une première fois jusqu'à effondrement les antinomies de la pensée classique du langage, conservera et alimentera celles-ci à travers une bonne part de son œuvre. *Aufhebung* est négation, mais négation conservatrice...

Ce qui importe, c'est qu'avec Hegel vient au jour la pleine négativité du signe linguistique. Dans le langage, « ce que le signe est lui-même disparaît, n'est plus entendu ou vu, nous entendons et voyons à sa place la signification et dans la phrase le devenir du sens : *les signes sont pour nous la signification elle-même*<sup>9</sup> ». En un sens, tout est là. Hegel, contre l'économie classique du signe (métaphores de l'échange, du transport, de la monnaie, etc.) fera économie du signe.

Et sans que Hegel en prenne pleinement conscience, cette *disparition* du langage apparaîtra comme moment essentiel de son apparition. Avec la suppression stricte du signe, il n'y a plus d'*existence* du langage. Mais qu'il n'y ait pas d'existence du langage, c'est du coup une ouverture à l'*être* du langage, à quelque chose comme l'immanence du sens (langagier), l'autonomie de son plan, son droit à une réalité. De la phénoménologie du langage, on est passé insensiblement à une ontologie du langage : l'idée qu'un énoncé n'est pas vécu par la conscience comme une suite de signes qu'elle aurait à encoder ou à décoder nous porte à nous enquérir de ce que le langage est en soi, en-dehors de son apparaître graphique ou phonique. Selon son sens profond, la phénoménologie, en tant que suppression de la part d'existence que la thèse naturelle met dans toute chose, débouche sur une ontologie, qui se confond avec l'intuition de l'être même de la chose en vue. Selon une réduction originale, le langage est découvert comme *monde sans reste*, comme horizon de toute intentionnalité possible.

Revenons à Hegel. Ce qu'est un signe, on ne le saura jamais. La nature sémiotique du langage implose d'elle-même : le signe fonde, mais échappe à la représentation. Le signe est *toujours* dépassé dans ce de quoi il est signe. D'ailleurs, un parfait analphabète ne traite pas la suite phonique ou graphique « joue » comme un *signe* mais bien comme un *data* perceptif ayant valeur propre de perception, comme un son ayant le *sens* d'un son. Ou on ne rencontre que du sens langagier, ou on ne rencontre que des sons ou des lignes griffonnées : mais dans les deux cas que du *data*, c'est-à-dire quelque chose qui se donne, qui se trouve déjà donné, dont le sens est déjà là. On a déjà remarqué qu'on n'a jamais *pensé* le signe. On n'a peut-être pas saisi en pleine lucidité qu'on ne le pensera jamais. Le signe est l'impensable, impensable en ceci qu'il ordonne le rapport de l'extérieur à l'intérieur en vue d'assurer un être distinct à la théorie par rapport à ce sur quoi elle porte. Mais ce « centre » qu'il incarne, comme tout centre, ne se laisse pas penser, sinon dans un pur vertige, abîme : ce qu'*est* un signe, en soi en tant que signe (sans la présupposition d'un sens derrière), seul un fou pourrait s'en approcher. Et encore.

Selon une pensée « sémiotisante » qui réduit le phénomène du langage au choix et à la composition de signes oraux et écrits, la parole est ajoutée à quelque chose (pensées ou stimuli, selon le modèle), *après-coup*. Il y a du grotesque dans l'erreur qui se trouve tacitement accomplie et répétée de la sorte, celle de confondre la théorie du langage et celle de son origine. L'idée de dénomination, les métaphores puériles du baptême (Adam a pointé X et l'a baptisé « pomme »), n'ont rien à dire pour une phénoménologie du langage. Ce chemin vers une origine perdue (barbares dans le *Cratyle*, Babel dans les Écritures, bébé dans la psychogénétique du langage) est vicié à sa source. Nous nous refusons à poser la question de l'origine du sens et du signe comme on se refuse à poser la question de l'origine du *data* perceptif. Cette chaise-là se manifeste (nous devrions dire : « est manifestée » ou mieux, « manifestation-chaise ») sans qu'on puisse en questionner l'origine – ce serait produire une autre manifestation (c'est une des entreprises de la science). Pareillement, « une chaise en bois » est donné sans qu'on



puisse en questionner honnêtement l'origine – vous avez lu et saisi. C'est là, point.

Avec l'effondrement du sens de la question de l'origine du langage, il faut voir que s'ensuit l'*effondrement* (Deleuze) général de son vécu compris comme assignation du sens à un *subiectum*. Si le sens n'est plus assigné (à une chose, un nom, un locuteur), alors le langage, maintenant affranchi de la tutelle de la représentation, existe en lui-même, sans renvoi aucun à un être-autre : le langage *est* et le sens est son horizon propre.

S'il y a une phrase qui doit servir cette ontologie du langage, elle est de Heidegger : « *Die Sprache spricht* », la parole parle<sup>10</sup>. Le langage est entière manifestation, apparaît auto-suffisant : apparaît *de rien* et *à rien*, figure d'Immanence (pure manifestation, dont le surgissement et la scène sont hors de question). Le langage n'est pas *à* (un sujet qui en aurait la maîtrise, par exemple) et ne porte pas *sur* (un objet qui lui serait extérieur). Il constitue un plan ontologique à part entière à travers lequel ont lieu des vécus. Cet horizon sans référence n'est pas bordé/précédé d'un monde (matériel et psychologique) dont il donnerait par renvoi une description dans ses énoncés. Le langage fait lui-même et de lui-même voir : c'est là tout le sens que nous voyons à la célèbre formule de Russell : « *Colorless green ideas sleep furiously* ». Le langage se déploie comme horizon propre : il n'y a *rien* de similaire, il y a un néant de similitude, entre la vision d'une pomme rouge et l'énoncé « cette pomme est rouge ». Ceci n'empêche pas l'énoncé de donner (à voir).

On objectera que l'indication, la monstration, la *deixis*, forment la fenêtre par laquelle le langage donne sur l'altérité du plan référentiel de réalité ; que « je », « ceci », etc. ne peuvent renvoyer qu'à un individu *réel*, extérieur à la sphère sémantique de l'énoncé. Nous disons plutôt que l'indication est en fait rendue possible par le langage, qu'elle n'existe pour ainsi dire qu'en son sein, avant de se donner l'apparence d'un don originaire et originel de la vue, d'une vision antérieure à toute expression. Jack pointe la pomme à Jill. Ou serait-ce plutôt l'arbre, ou la couleur de la pomme ? L'objet ne s'individue pas, ne fait pas unité, sans le langage. L'indication ne

rend donc pas le langage possible, mais au contraire le langage rend possible la monstration. Plus haut nous disions que pour la métaphysique, dans la proposition « le livre est déposé », le sujet « le livre » réfère à un objet stable hors langage, hors du sens. On est mieux à même de comprendre que, pour nous, « le livre » n'échappe pas à l'horizontalité du sens, que l'expression ne fuit pas par un mouvement de référence.

On ne sort pas du langage, à moins de ne pas y entrer. Alors que pour la métaphysique, le langage a pour tâche de reconstituer en unités discontinues le plan de référence (le monde conçu comme l'ensemble des objets peuplant l'espace mathématisé) sur la conscience, le langage apparaît maintenant comme cela même qui constitue un plan de « référence », mais sur sa surface propre, non comme son dehors. On insistera sur la parenté sémantique de « sens » et de « direction », « vecteur », cela n'y fera rien. Le langage *est*, il ne s'abîme pas dans le signe, mais « insiste » sous le sens, si par « sens » on entend non pas un autre véhicule qui transporte vers le monde par des formes fixes et délimitées, mais plutôt quelque chose qui est toujours déjà de l'ordre du donné, de la *hylè* : « La parole parle. » Ceci a des conséquences extrêmes sur la connaissance. Si le langage ne parle pas du monde, mais est une sphère autonome de phénomènes au même titre que la vision, le goût, la mémoire, etc., alors la vérité d'un énoncé ne pourra plus se mesurer à sa correspondance avec ce qui lui est antérieur et extérieur.

### *Usages transcendants du langage*

« Car je fus, pendant un temps, garçon et fille, arbre et  
oiseau, et poisson muet dans la mer. »  
Empédocle<sup>11</sup>

Qu'a-t-on gagné dans l'étude précédente en ce qui concerne la question de la connaissance ? Peu, tant que nous n'aurons pas montré qu'à une certaine conception du langage correspond toujours un certain usage de celui-ci. Par « usage », nous n'entendons pas ici

quelque chose qui pourrait être l'objet de la pragmatique. La pragmatique travaille elle-même dans un usage du langage. Nous avons choisi de qualifier les différents usages possibles du langage de « transcendants », parce qu'ils renvoient chacun à la possibilité même de la théorie qui le met en œuvre. Mais le terme doit davantage être compris dans son acception deleuzienne que kantienne : alors qu'il y a une multiplicité d'usages empiriques du langage (ordre, question, déclaration, etc.), il y a aussi des usages *transcendants* du langage, qui eux le portent à ses possibilités propres, à ses limites, pour en révéler du coup l'essentiel.

Pour rester près de Deleuze, disons que, *grosso modo*, la philosophie et la science sont deux de ces usages. La philosophie a ceci de particulier qu'elle n'a pas à instituer au préalable un plan de référence, c'est-à-dire qu'il n'est pas dans son essence de dire quelque chose de quelque chose, même si historiquement c'est ce qu'elle a le plus souvent tenté de faire. Mais qu'est-ce qu'un discours qui ne porte sur rien d'extérieur à lui-même et surtout, d'où tient-il sa valeur ? Le discours philosophique aurait-il à renoncer à la vérité ? Précisément. L'art, la morale et la technique sont de ces sphères qui n'ont rien à voir avec la vérité et on n'a encore vu personne aller s'en scandaliser. Nous ne sommes même pas, du reste, convaincus que la science se préoccupe de vérité, c'est-à-dire de la description d'un réel posé indépendant d'elle. Le réel, la science le fait, notamment par l'expérimentation, « rationalisation du réel » selon le mot de Bachelard, mais aussi par les découpages et les échelles qu'elle opère dans le chaos. À l'échelle microscopique comme cosmique, tout paraît d'abord indéterminé, flou, coulant, vivant. Une vitesse, un atome, personne ne sait ce que c'est au préalable, on ne les trouve pas déjà là dans la nature. La science sait trop bien qu'il n'y a pas de matière, aussi embrasse-t-elle souvent une pensée beaucoup plus « innervée » que la philosophie. Toujours est-il que la question de la vérité n'est pas une question philosophique. C'est une confusion du langage de la philosophie avec celui des « sciences » descriptives – anatomie, topographie, astronomie, etc. –, qui lui, de fait, dit quelque chose de quelque chose, d'un horizon extérieur à l'ordre même de son dire.

Mais la philosophie se fait dans l'immanence même de l'horizon du sens, elle y trace des lignes et des condensations, des constellations autour de la cristallisation-Sujet, ou celle Corps, ou celle Visage, etc.

Ce que *peut* le langage, nous ne le savons toujours pas. Mais dans la métaphysique est prévu un usage particulier du langage auquel doit s'ordonner tout le dire philosophique. Cet usage – nous l'appellerons « naturel » – repose au plus profond dans la dualité et le rapport du sujet et du prédicat, non plus restreints à l'énoncé mais étendus à la forme même du langage. Parler, c'est alors dire quelque chose de quelque chose, rapporter un attribut à une substance posée une et subsistante. Paradoxalement, le rêve secret – c'est aussi son acte manqué – de cet usage du langage est la tautologie, la présence pleine du prédicat dans le sujet. Le langage en attitude naturelle fonctionnera toujours à son meilleur quand il se *rapprochera* de la tautologie :

- Wolfgang Amadeus Mozart était génial.
- Mais non, c'était un débauché.
- Peut-être, mais je ne parle pas du « Mozart moral », mais du « Mozart artistique ».
- Mais son œuvre n'est pas toute originale.
- Oui, mais je parle de *Mozart*, du Mozart !

Ce dont on parle devrait embrasser ce qu'on en dit. Dans l'exemple on aboutit de fait presque à une tautologie : seule la partie de Mozart qui concerne la grande création est taxée de géniale, alors que le génie est une catégorie de la création. Le mouvement même de référence auquel carbure l'usage naturel du langage doit idéalement pour celui-ci être intercepté et demeurer tout interne à la langue : on est parti de la personne historique matérielle pour aboutir, par spécialisation, à un Mozart spiritualisé, presque à un nom commun. *mozart* : il n'y a plus de référence, il ne reste plus que du sens. La pensée métaphysique se sent guettée par le danger de la référence, l'ouverture aux vécus affranchis de *logos*, hors de ses découpes et de ses identités claires et régulières. On a toujours trop bien su qu'on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve. Le spectre que

laisse planer la référence, c'est aussi celui de l'idée désagréable d'un écart indéfini entre le sujet et le prédicat, de la possibilité que l'on puisse rassembler des éléments qui ne partagent rien en apparence pour dire *sans fausseté* par exemple que « l'air est la vie de l'âme ».

L'attitude naturelle tend à se rapprocher de la tautologie. Mais il s'agira toujours d'une tentative et d'un rapprochement. L'équation parfaite, sans reste, du sujet et du prédicat demeure impossible. Non pas seulement parce qu'on ne peut pas faire une identité d'une différence, mais également parce que le langage est tout entier de l'ordre de la manifestation, il ne pourrait s'évanouir dans une absence totale de sens, de donné. S'il faut prendre des exemples : « la vie c'est la vie » ou « Marc c'est Marc » laissent entendre autre chose, davantage, qu'un énoncé vrai dans tous les mondes possibles. On repensera un instant à Kant et sa descendance : la proposition analytique n'informerait en rien sur le monde (sous son acception la plus large). Or le langage est tout entier de l'ordre positif de la donation, il est tissu avec le monde, la vie. Le langage est *du* monde, aussi donne-t-il toujours du sens. On comprendra alors la difficulté (l'impossibilité ?) qu'il y a de formuler une tautologie si par là on entend un énoncé vide de sens ( $X = X$ ).

Quand les présocratiques parlent des éléments, ils les font devenir concepts, ou plutôt il y a chez eux indistinction entre le plan de référence et le plan conceptuel, le plan du sens. La matière n'est pas encore cristallisée : « eau », « air », etc., dans chaque énoncé on a avec ces termes quelque chose de *totale*ment perméable à ce qui en est dit. La philosophie semble donc recouvrir dès son origine un usage transcendantal propre du langage qui n'est pas celui de l'attitude naturelle. Que dire de cet usage resté, il va de soi, marginal ? Alors que l'usage naturel du langage est tenté par la tautologie, l'usage philosophique, « usage immanent » dirons-nous, cultive plutôt les paradoxes (et les indistinctions), paradoxes qui, selon leur sens propre, se révèlent ne jamais en être. Les textes de Blanchot (et, dans une moindre mesure, de Lévinas) en regorgent. « Jamais homme n'a rencontré un autre homme. » Rien de plus contraire au sens commun pour le locuteur ancré dans l'usage naturel : il reste sourd. Mais cette phrase n'est pas fausse pour

autant, ni sans signification, au contraire la signification y est en démesure, exponentielle. Le langage y parle de lui-même, quelque chose s'y fait jour, *s'y fait connaître*, sur la rencontre, sur l'homme.

La question de la valeur de l'énoncé pour l'usage immanent se trouve réduite à : qu'est-ce qui se trouve donné en une parole, selon quelle force et quelle profondeur ? Et tout se trouve alors transfiguré. C'est l'usage qui change et c'est là en quoi une potentialité, un pouvoir propre, est *inventé* (découvert et créé). Avec l'usage immanent du langage, il y a ce qu'on pourrait appeler une dignité retrouvée de la parole ordinaire. Selon cette transsubstantiation du langage, si l'on écoute bien, « je suis allé plus tôt à l'épicerie » n'attribue pas le fait d'être allé plus tôt à l'épicerie à un locuteur spatio-temporellement individué, mais laisse plutôt entrevoir la promiscuité des paniers dans l'allée et entendre le son de la caisse enregistreuse. Cette façon de parler est elle-même encore trop imagée et rapporte encore trop le langage à ce qui le précéderait. « Je suis allé plus tôt à l'épicerie » : rien n'est dit de rien, et l'énoncé ne parle d'aucun monde, pas même de celui de la sensation. Effacement du sujet de l'énoncé comme de celui de l'énonciation, effacement des substances, mais présence pleine, auto-suffisante, de sens.

Que pouvons-nous dire maintenant en ce qui concerne la question de la connaissance ? Si le langage ne recueille pas originairement la différence du sujet et du prédicat, s'il ne dit pas toujours quelque chose de quelque chose mais déploie d'un seul mouvement *du* sens, la connaissance ne pourra plus être pensée comme adéquation parfaite entre le langage et la réalité, ni comme le plus petit écart entre le sujet et le prédicat. La connaissance ne se fera plus *préférentiellement* par le *même* (la matière connue par des catégories matérielles, l'esprit par des catégories spirituelles), mais, *également*, par le plus différent (paradoxes, métaphores, etc.). On a là l'ébauche d'une idée nouvelle de connaissance, qui n'aurait plus rien à voir avec notre manière traditionnelle de la penser.

*Immanence : langage, connaissance*

« Dans quelle mesure le langage est-il, ou non, un obstacle pour la connaissance et sa transmission ? » Le langage ne devrait pas seulement répéter ce qu'on sait déjà, il devrait pouvoir manifester quelque chose. Mais selon la conception métaphysique, le langage ne vient toujours qu'en second, pour *exprimer* une pensée qui lui serait antérieure. Un énoncé ne nous dit alors à proprement parler rien de nouveau ; à vouloir servir la connaissance, il s'avère incapable de la produire.

Or, dans les faits, le langage réussit : il suscite, *de par lui-même*, ce qu'on peut appeler une connaissance, mais en un sens inédit. En lisant ou relisant par exemple « C'est une même chose que penser et être<sup>12</sup> », quelque chose se produit, c'est un « Eurêka ! » ou un « Ah, voilà je saisis maintenant... » silencieux. Ce quelque chose, il faudrait l'appeler « connaissance ».

Le langage sait ainsi provoquer la connaissance, il est l'un de ses lieux propices – il y en a probablement plusieurs autres (l'expérimentation scientifique, la méditation, etc. ?). La connaissance est désormais affranchie du langage et en retour le langage n'est plus modelé sur une forme logique idéale de connaissance. Dans la conception métaphysique, tout se passait comme si on ne pouvait pas connaître sans parler, ni parler sans faire des propositions vraies ou fausses. Parler et connaître étant reconnus pour des vécus au même titre que les autres (boire, marcher, se souvenir, etc.), une des tâches de la philosophie serait maintenant, semble-t-il, de montrer sous quelles conditions ces deux phénomènes propres que sont le langage et la connaissance sont susceptibles de se croiser et de se stimuler.

Nous ne donnerons pour conclure que des pistes. La connaissance semble gagner à disparaître dans le langage, à s'effacer dans son usage immanent : il ne s'agit plus d'utiliser le langage comme d'un moyen de désignation. Dire que « la chaise est là », qu'« il y avait trois invités », que « Descartes a dit... », etc., est stérile ; rien de nouveau n'est acheminé à la conscience qu'elle n'a pas déjà sous un autre mode (sous les yeux, en mémoire, etc.). Mais s'enfonçant dans le plan du sens, quelque chose *devient* bel et bien

connu dans « jamais homme n'a rencontré un autre homme ». La connaissance passe alors pour le surgissement, dans le langage, de la puissance même du langage (et non de facultés extérieures à son usage, telles que la vue et la raison déductive). Cette manifestation de ce qui jusque-là était invisible, elle peut se faire dans l'intonation donnée à certains mots (ex. : « le travail de l'écriture »), dont le sens s'étire pour dire plus qu'il ne dit habituellement, fuit vers un autre champ sémantique. Ou dans des indistinctions (ex. : « penser c'est être »), et des paradoxes (ex. : « on se trouve en se perdant »). Toujours est-il que c'est toujours dans une rupture d'avec l'évidence commune et banale, évidence que préserve l'usage naturel – quotidien et instrumental – des mots, qu'on favorise la connaissance. En rédigeant, ne se prend-on pas parfois à préférer conserver un lapsus que de restituer l'intention première ? On ne connaît proprement que là où on ne peut pas s'y attendre. La connaissance est une erreur du langage inscrite au plus profond du langage.

---

1. « Sens commun » est de ces concepts qui ont eu une histoire étourdissante. Disons seulement qu'il n'est pas pris ici au sens aristotélicien de sensibles qui sont communs à tous les sens (la grandeur et la figure par exemple) et non propres à un sens en particulier (tels que le sont la couleur, le son et le goût). Sur la *koinè aisthêsis*, voir *De Anima*, III, 2. L'autre source conceptuelle du « sens commun », à laquelle nous nous rattachons ici, est à trouver dans la *doxa* platonicienne (*La république*, livres V à VII). La *doxa* désigne l'opinion, qui n'est ni tout à fait de l'ignorance, ni tout à fait de la science, mais qui peut être caractérisée comme un système, avec sa vision du monde et ses thèses propres. C'est néanmoins le concept de « common sense » de G.E. Moore (*A Defense of Common Sense*) qui est plus précisément visé ici, selon lequel sont sauvées les évidences du « bon sens » (l'existence du monde extérieur et d'autrui notamment) et qui essaie de les faire passer pour universelles et/ou naturelles.

2. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968, p. 205.



3. Nous reprenons le concept de *hylè* de la phénoménologie transcendantale de Husserl (cf. Edmund Husserl. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 289-294). Il y désigne ce qui dans les vécus de conscience est *informe*, ce qui est en-deçà des identités significables. Nous refusons toutefois le caractère aveugle que Husserl prête à la *hylè* : c'est au contraire à même cette « matière sans forme » que des formes sont constituées, selon la disposition dans laquelle se trouve le « sujet » (le coureur a sa façon particulière de découper le donné cru en objets, tout comme le lecteur et l'homme ivre ont la leur). Nous ne voyons pas par ailleurs la nécessité d'affirmer que toute *hylè* est sensuelle (la conscience est tissée de souvenirs flous, d'envies aussitôt évanouies, d'idées imprécises, etc., qui sont tous autant d'apparaîtres dépourvus d'identités).

4. « *Hylè* » n'est donc pas pour nous « matière » comme chez Aristote. Aristote lui-même reconnaît ne pouvoir penser une matière sans forme. C'est que sa matière est déjà une forme.

5. Gottlob Frege, « Sens et dénotation » in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 109.

6. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, Paris, Vrin, 1970, § 145, p. 579.

7. Hegel cité dans : G. Lebrun. *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p. 86.

8. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, Paris, Vrin, 1970, § 462, p. 261.

9. Jean Hyppolite, *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*, Paris, PUF, 1953, p. 38. Nous soulignons.

10. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 22.

11. Empédocle d'Agrigente, *Purifications*, Fragment 117.

12. Parménide, *La voie de la vérité*, Fragment 1.

# Résumé et critique de la position de Wittgenstein sur le langage dans le *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Guillaume Pilote, *Université Laval*

La philosophie a toujours entretenu une certaine méfiance à l'égard du langage, le guettant à la manière d'un amant jaloux afin de s'assurer qu'il n'aille pas badiner avec un autre objet que la connaissance. Déjà, à l'aube de la philosophie, le vaillant Platon, armé du harpon dialectique, se lançait corps et âme à la chasse du sophiste, ce producteur de simulacres oraux, qu'il n'hésitait pas à traquer jusque dans les profondeurs abyssales du non-être. On cite souvent ces déconcertantes méprises de penseurs – pourtant brillants et honnêtes – abusés par de puissants mirages émanant des mots et de leur configuration : Parménide, absorbé par la stabilité de l'être, niait le mouvement ; Platon voyait dans l'immobilité de nos désignations le signe de l'existence d'un champ d'idées éternelles qui leur correspondaient ; Descartes prouvait l'existence de Dieu par le simple fait qu'il possédait une connaissance du mot « parfait »<sup>1</sup>. Le problème du langage n'est donc pas à prendre à la légère. Il faut procéder avec la plus grande prudence afin de savoir ce que l'on peut dire et ce qu'il vaut mieux taire. C'est à ce problème que le *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein s'attaque : « Le livre traite de problèmes de philosophie et, comme je le crois, montre que la formulation de ces problèmes repose sur un malentendu de la logique de notre langage<sup>2</sup>. » L'auteur pose dans le *Tractatus* un diagnostic précis sur la nature problématique du langage quotidien pour la connaissance et propose comme remède l'adoption du symbolisme logique. Cet article cherchera à déterminer s'il est fondé d'exclure le langage quotidien comme médium adéquat à l'expression de la connaissance et à sa transmission. L'intérêt de faire appel à Wittgenstein sur cette question est indéniable puisque son nom évoque un moment marquant de la philosophie du vingtième siècle, moment à partir

duquel la philosophie se tourne vers le langage comme sujet majeur d'investigation. Dans un premier temps, les positions du *Tractatus* sur les dangers du langage quotidien et sur les avantages du symbolisme logique pour l'acquisition de la connaissance et sa diffusion seront résumées. Dans un deuxième temps, un regard critique sur cette position sera apporté. Cette critique consistera à reprocher au *Tractatus* l'oubli de deux types d'énoncés nécessaires à la connaissance, les énoncés analogiques et éthiques. Le résultat de cette critique sera de rétablir le langage quotidien comme média adéquat pour l'expression de la connaissance.

*1<sup>ère</sup> partie : résumé de la position de Wittgenstein dans le Tractatus*

La préface du *Tractatus* s'ouvre sur cette étrange supposition : « Il se peut que ce livre ne soit compris que par celui qui aura lui-même déjà pensé les pensées qui y sont exprimées – ou des pensées analogues. Ce n'est donc pas un manuel. Son objet serait atteint s'il procurait du plaisir à qui le lirait<sup>3</sup>. » Dans le même esprit modeste qui lui est caractéristique, Wittgenstein reconnaît à la fin de son traité (§ 6.54) que ses propositions doivent être reconnues en définitive comme des « non-sens », et qu'elles n'ont d'autre valeur que celle de nous élever au-dessus d'elles<sup>4</sup>. Nous pouvons donc nous questionner sur la validité de l'entreprise que nous nous proposons en introduction : comment résumer et expliquer un livre qui n'est compréhensible que pour quelqu'un l'ayant déjà compris, mais qui est pourtant vide de sens pour celui qui comprend déjà ? En fait, le simple fait de chercher à résumer et à expliquer le *Tractatus* marque déjà un certain désaccord avec son auteur et suppose déjà qu'il y a quelque chose dans la notion de « sens » qui lui a échappé.

Wittgenstein rejette l'idée voulant que le monde soit composé de l'ensemble des choses, mais affirme plutôt qu'il est formé de l'ensemble des faits (§ 1.1). Un fait, ce n'est pas l'existence d'une chose, mais plutôt l'existence d'un état de choses. L'état de choses est la manière dont les objets sont configurés. Ainsi, par exemple, l'objet « chaise » en lui-même n'est pas un état de choses (ni un fait), mais plutôt une chose, un objet. Par contre, l'énoncé « il y a une chaise dans la cuisine » exprime un état de choses, c'est-à-dire qu'il

énonce une configuration entre les objets « chaise » et « cuisine ». S'il y a, dans la réalité, une chaise dans la cuisine, nous pourrions dire que cet état de choses est un fait.

La véritable proposition, celle qui est sensée, exprime toujours un état de choses possible (§ 4.023). Si l'état de choses décrit dans la proposition correspond à la réalité (à une configuration de choses réalisée dans le monde), alors la proposition est dite vraie. Ce qui rend la proposition sensée, ce n'est donc pas sa véracité : au contraire, pour que nous puissions statuer qu'une proposition est fautive, il faut la comprendre et avoir vérifié qu'elle ne correspond pas à la réalité. La proposition est sensée lorsqu'elle décrit un état de choses possible, *vérifiable*. L'énoncé a alors une forme scientifique. Tout énoncé qui ne décrit pas une configuration de choses possible est nécessairement un énoncé insensé – un énoncé dont on ne peut dire s'il est vrai ou s'il est faux.

La conséquence directe de cette position est l'abolition de certains champs du savoir. Il s'agit d'abord, bien entendu, d'un autre clou planté dans le cercueil de la métaphysique. Nous l'avons vu, une proposition décrit toujours quelque chose de possible, et non de réel. Sans la vérification empirique, il n'y a aucune façon de savoir si les propositions sont vraies. La métaphysique repose donc sur une confusion quant à la nature du langage : le langage n'exprime que le possible, alors que le métaphysicien s' imagine qu'il exprime l'être. Puisque la métaphysique, par essence, ne comporte que des énoncés qui sont invérifiables par l'expérience, qui sont « au-delà » de la physique (sans quoi elle ne serait plus la métaphysique), ses propositions sont insensées – elles ne décrivent pas un état de choses possible.

La métaphysique n'est cependant pas la seule discipline à se trouver anéantie par la critique du langage du *Tractatus*. L'éthique devient elle aussi un champ de savoir qu'il faut reléguer aux oubliettes. En effet, la forme des propositions éthiques condamne celles-ci à ne pouvoir rien exprimer de sensé. Les propositions éthiques ne se contentent pas de décrire un état de choses qui *pourrait* être, mais portent plutôt sur un état de choses qui *devrait* être. Dans cette optique, la vérification empirique n'est pas un

moyen de statuer sur la vérité de telles propositions : aux yeux du moraliste, qu'un état de choses ne soit pas réalisé ne signifie pas qu'il ne devrait pas l'être. Au contraire, l'éthique commence lorsqu'un état de choses qui devrait être réalisé ne l'est pas. Nous comprenons cependant ici que l'éthique repose sur un malentendu du même type que celui sur lequel repose la métaphysique : le moraliste croit pouvoir exprimer autre chose que le possible au moyen du langage, alors que la forme logique du langage ne le confine qu'au possible. Il n'est pas dans la nature du langage de pouvoir exprimer ce qui devrait être et une telle entreprise est d'emblée vouée à l'échec.

Arrivé à ce point, il est possible de faire la remarque suivante : il semble que lorsque nous parlons couramment, bien peu de nos énoncés se confinent à décrire un état de choses possible. Est-il possible que tous ces énoncés soient dénués de sens ? Wittgenstein ne répond pas longuement à cette interrogation, mais il la prend tout de même en considération. L'analogie suivante est à même de nous éclairer sur sa position : « Le langage travestit la pensée. Et notamment de telle sorte que d'après la forme extérieure du vêtement l'on ne peut conclure à la forme de la pensée travestie ; pour la raison que la forme extérieure du vêtement vise à tout autre chose que permettre de reconnaître la forme du corps<sup>5</sup>. » Ainsi, de la même façon que le manteau recouvre le corps sans en montrer la forme (car tel n'est pas son objectif), le langage recouvre la forme de la pensée – c'est-à-dire la logique. Quel est donc le but poursuivi par le langage, si ce n'est d'exprimer la pensée ? Wittgenstein ne s'exprime pas sur ce point dans le *Tractatus*, mais cette question sera au centre de ses *Investigations Philosophiques*, dans lesquelles il sera établi que nous parlons pour différentes fins, selon différents jeux de langage. Mais concentrons-nous sur le *Tractatus*. Si la réponse à l'interrogation soulevée n'est pas complète, il n'en demeure pas moins que ce passage est extrêmement intéressant car nous trouvons ici, résumée en une seule image, la position véhiculée dans le *Tractatus* sur le langage : le langage quotidien n'est pas le meilleur moyen pour formuler les énoncés scientifiques car il sert à autre chose qu'à connaître et

n'épouse donc pas la forme logique de la pensée. Il nous faut donc une autre forme d'expression qui, calquée sur la forme logique de la pensée, serait incapable de signifier de manière insensée ou confuse. Ce nouveau moyen est le symbolisme logique.

Contrairement au langage quotidien, le symbolisme logique permet d'exprimer la pensée d'une façon claire et précise. En attribuant une seule désignation pour chaque objet et ne désignant pas plusieurs objets d'une même façon, le symbolisme logique esquivé les ambiguïtés qui sont à l'origine des « confusions fondamentales (dont toute la philosophie est remplie)<sup>6</sup> ». Par exemple, le verbe « être » est utilisé parfois comme copule, parfois comme signe d'égalité, parfois comme expression d'existence (§ 3.323) ; dans le symbolisme logique, trois symboles différents seraient utilisés pour représenter ces trois sens distincts. De plus, le symbolisme logique épouse la grammaire logique de telle sorte qu'il ne saurait exprimer autre chose que le possible, et interdit ainsi au penseur de croire arriver à des vérités sans le support de l'expérience. Ainsi, le symbolisme logique, dénué de style et d'imprécisions, permet une représentation précise des rapports logiques qui existent entre les objets.

Dans la préface du *Tractatus*, Wittgenstein résume lui-même, dans une formule très concise, sa pensée : « tout ce qui peut être dit peut être dit clairement ; et ce dont on ne peut parler, il faut le taire<sup>7</sup> ». C'est donc dire que toute pensée que l'on ne peut formaliser dans le symbolisme logique n'est pas exprimable, ni sensée, et qu'il est vain de tenter de la mettre en mots, du moins du point de vue de la connaissance. Cette clarification des énoncés afin de leur donner une forme logique est la seule tâche qu'il reste à la philosophie, puisqu'il a été montré que la métaphysique et l'éthique lui sont maintenant interdites.

## *2<sup>e</sup> partie : critique de la position sur le langage de Wittgenstein dans le Tractatus*

Nous avons vu dans la première partie que Wittgenstein plaide en faveur du symbolisme logique aux dépens du langage quotidien car il s'agit d'une manière plus efficace et plus précise de présenter

les relations que les choses peuvent entretenir entre elles, ces relations étant d'ordre logique. Dans cette deuxième partie, qui désire présenter un regard critique sur la position radicale du *Tractatus* sur la connaissance et son expression, nous ne remettons pas en doute cette conclusion. Cependant, nous tenterons de mettre en évidence que l'ensemble des énoncés traduisant les relations réalisées entre les choses, l'ensemble des énoncés de fait, n'est pas suffisant pour constituer ce que nous appelons « la connaissance ». Nous montrerons que la connaissance implique en effet des énoncés n'ayant pas une forme logique, certains traduisant le rapport des états de choses entre eux, les énoncés analogiques, et d'autres les rapports entre le sujet et les faits, les énoncés éthiques.

La première étape de notre raisonnement sera de montrer que la définition du mot « connaissance » dans le *Tractatus* ne correspond pas au concept visé par l'usage normal de ce mot. Un ordinateur peut emmagasiner une série de propositions traduisant des faits ; disons-nous pour autant qu'un ordinateur *connaît* certaines choses ? Si la connaissance n'est qu'un ensemble d'énoncés logiques sur des états de choses réalisés, alors il faudrait admettre que quelqu'un qui apprendrait par coeur l'ensemble des énoncés de fait posséderait la plus haute connaissance possible sur le monde. Or, personne n'admettrait une telle chose : connaître n'est pas apprendre par coeur – il faut aussi *comprendre*. La différence entre emmagasiner des données et comprendre se remarque surtout dans la capacité de celui qui comprend à faire des liens entre les différents énoncés qu'il a appris. Cette distinction rejoint l'opinion populaire, mais également le sens étymologique du mot qui vient du latin *comprehendere* qui veut dire « saisir ensemble<sup>8</sup> ». Ainsi, comprendre serait la capacité de faire des liens entre différents énoncés décrivant des états de choses. Bien entendu, ces liens peuvent être de nature logique, comme, par exemple, si nous disons que tous les corps sont attirés l'un vers l'autre (premier énoncé de fait), que la Terre et le Soleil sont des corps (deuxième énoncé de fait) et que c'est pourquoi la Terre et le Soleil sont attirés l'un par l'autre (troisième énoncé de fait résultant d'un lien entre les deux premiers). Cependant, les liens logiques ne sont pas les seuls qu'il faut pouvoir être capable de

mettre en évidence pour comprendre. Prenons l'exemple de la modélisation d'une théorie scientifique – disons celle de l'atome. À chaque moment du développement de la théorie atomique, les scientifiques ont toujours tenté de présenter un modèle qui correspondait à cette théorie (le pain aux raisins, le modèle planétaire, etc.). Il est clair qu'il faut voir dans cette persistance un signe de l'importance de la modélisation pour la compréhension d'une théorie. Pourtant, il n'y a aucun lien d'ordre logique entre le pain aux raisins ou le système planétaire et un certain nombre d'équations sur le comportement de l'atome : le lien est d'un autre ordre, un ordre que j'appellerais *analogique*. Le choix de ce mot s'explique, d'une part, par le sens usuel du terme qui exprime un rapport de ressemblance ou de proportion entre deux états de choses et, d'autre part, par son sens étymologique. En grec, le préfixe « ana » signifie « au-dessus de ». Les énoncés analogiques sont au-dessus des énoncés logiques, non pas au sens où ils leur sont supérieurs, mais où ils leur sont complémentaires. Les énoncés analogiques viennent se placer par-dessus les énoncés logiques pour relever les rapports entre les états de choses qu'ils décrivent. Le rôle joué par les énoncés analogiques dans la compréhension se remarque surtout dans les relations intersubjectives. Par exemple, un professeur, pour avoir du succès dans son enseignement, ne peut se permettre de simplement présenter une énumération d'énoncés clairs dénombrant différents états de choses réalisés. Au contraire, plus le professeur utilisera des métaphores qui parlent à son auditoire, des images qui le rejoignent, plus l'élève retiendra quelque chose de son cours. L'expression de la connaissance ne prend son sens que si les énoncés de faits ne sont pas isolés les uns des autres mais reliés par un tissu d'énoncés analogiques qui les ramène à une unité.

La deuxième partie de notre argumentation consistera à montrer que la connaissance implique certains énoncés éthiques. Dans la mesure où la connaissance n'est pas quelque chose d'immédiatement donné, mais qui demande au contraire de parcourir une longue route escarpée pour y parvenir, il faut bien qu'elle ait une certaine valeur qui justifie les efforts mis pour



l'acquérir. Collectionne-t-on des connaissances pour la même raison que certains collectionnent des timbres ? Pour se distraire un peu ? Au contraire, soit parce que nous la trouvons intéressante en elle-même, soit au moins pour les applications technologiques qu'elle permet, nous considérons que la connaissance est un bien. Ainsi, pour expliquer que certains hommes se tournent vers la connaissance et la pratique, il faut admettre certains énoncés éthiques. Dans la première partie de cet article, nous avons montré comment Wittgenstein en vient à rejeter les énoncés éthiques comme étant insensés, et ce parce qu'ils ne respectent pas l'essence logique de la pensée en exprimant autre chose que le possible. Pourtant, comment pourrions-nous douter que certains énoncés clairement éthiques sont suffisamment compris par certaines personnes pour qu'ils puissent régler leur conduite sur ces énoncés ? Si quelqu'un dit à son ami « tu ne devrais pas tromper ta femme », l'ami en question comprend parfaitement ce qui lui est dit (il peut être d'accord ou non, cela n'a pas d'importance ici). De façon générale, l'homme qui maîtrise ses désirs règle ses actions sur ce qu'il considère être des biens. Or, tout énoncé qui identifie une chose comme étant un bien est d'ordre éthique. Nous pouvons déjà conclure que les énoncés éthiques sont sensés, car il sont en mesure d'être suffisamment compris pour diriger l'action de celui qui leur donne son acquiescement.

Abordons le problème sous un angle différent. Est-il vrai, comme l'affirme le *Tractatus*, que les énoncés sensés sont ceux qui décrivent un état de choses possible ? La phrase « il y a une chaise dans la pièce voisine », par exemple, est une phrase qui décrit un état de choses possible. Est-elle pour autant sensée ? Imaginons que, en plein milieu d'une conférence, quelqu'un se lève et clame : « il y a une chaise dans la pièce voisine ! ». Quelle sera la réaction de l'auditoire ? Les gens se lèveront-ils pour applaudir et s'exclamer : « Ah ! enfin quelqu'un qui dit quelque chose de sensé ! » ? Au contraire, n'est-il pas bien plus probable que chacun se dise : « ce pauvre homme est fou » ? En fait, la phrase « il y a une chaise dans la pièce voisine » n'a de sens que si quelqu'un désire s'asseoir – c'est-à-dire qu'elle n'a de sens que dans un contexte où

quelqu'un considère que c'est un bien de s'asseoir présentement : un contexte éthique. Peut-être me reprochera-t-on de confondre, par une navrante ironie, deux sens différents du mot « sens ». En fait, cette « confusion » est consciente : elle cherche à relever le fait que Wittgenstein n'emploie pas le mot « sens » selon l'usage couramment accepté. Dans un certain sens, c'est parce qu'ils sont *sensés* que les énoncés éthiques ne peuvent être formulés à la manière des énoncés de faits. En effet, les faits apparaissent *sensés* au sujet dans la mesure où ils concernent ce qu'il considère être des biens ou des maux. Cette relation des faits au sujet n'est pas d'ordre logique, mais éthique. Après avoir montré que les énoncés éthiques sont nécessaires pour que les autres énoncés apparaissent *sensés*, je ne me lancerai pas ici dans une démonstration de la possibilité d'une connaissance éthique – je m'en sens, du reste, incapable. Une telle démonstration n'est pas non plus nécessaire à mon propos : il suffit de dire que pour connaître, il faut considérer que certaines choses sont des biens et qu'il est possible *d'indiquer* ce qui est considéré comme un bien par l'usage du langage usuel.

Le symbolisme logique est la forme la plus appropriée pour les énoncés de faits, car ceux-ci portent sur les relations réalisées entre les choses. Cependant, la somme des énoncés de faits, en elle-même, est incapable de constituer la « connaissance », étant entendu que la connaissance est plus qu'une liste, mais demande également de pouvoir faire des liens analogiques entre les différents états de choses, et des liens éthiques entre les états de choses et le sujet qui les connaît. Ce sont là les trois types d'énoncés nécessaires à la connaissance qui ont été dénombrés dans cet article. La liste n'est cependant pas nécessairement complète. Peut-être pourrait-on, par exemple, dans une perspective phénoménologique, établir que le rapport de la conscience aux choses implique la possibilité de certains énoncés décrivant l'essence des choses en elle-même, indépendamment des relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres dans le monde. Cet article n'est donc pas nécessairement complet, mais il est néanmoins déjà possible de tirer des conclusions sur la question que nous nous proposons d'aborder en introduction, à savoir si le langage quotidien est le médium adéquat pour

l'expression de la connaissance. Puisque la connaissance n'implique pas seulement des énoncés logiques, mais également des énoncés analogiques et des énoncés éthiques, le langage quotidien est la meilleure expression possible de la connaissance. En effet, il n'y a que par le langage quotidien que nous pouvons, dans le même discours, exprimer ces trois types de rapport.

---

1. Je ne fais ici que rapporter certaines méprises citées couramment. Quant à savoir si les erreurs de ces penseurs étaient vraiment telles, je ne connais aucun de ces auteurs suffisamment pour pouvoir en juger correctement.

2. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1986, p. 27.

3. *Ibid.*, p. 27.

4. *Ibid.*, § 6.54.

5. *Ibid.*, § 4.002.

6. *Ibid.*, § 3.324.

7. *Ibid.*, p. 27.

8. Source : Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1994, p. 461.

9. Dans quelle mesure cette conclusion est-elle en contradiction avec Wittgenstein et le *Tractatus* ? C'est là une question à laquelle je me sens incapable de répondre et qui demanderait une lecture plus approfondie des §§ 6.4-7.

# La méthode axiomatique et la philosophie

Nicolas Fillion, *University of Western Ontario*

*Despite the high pedagogic and heuristic value of the genetic method, for the final presentation and the complete logical grounding of our knowledge the axiomatic method deserves the first rank<sup>1</sup>.*

David Hilbert

La logique occupe une place centrale en philosophie. Cependant, autant la philosophie que la logique ont subi des transformations profondes au cours des siècles dans leurs méthodes de résolution de problème, si ce n'est dans leur nature. Le présent article examinera plus attentivement en quoi la logique est centrale à toute investigation théorique en philosophie, ainsi que certaines méthodes et problématiques fondamentales reliées à son application dans la résolution du problème constitutif de la philosophie.

## *1. La philosophie et la méthode axiomatique*

La philosophie a-t-elle un objet d'étude propre ? Si non, ne se caractériserait-elle pas par une méthode qui lui soit propre ? Aussi, est-elle théoriquement indépendante des autres disciplines (*e.g.* les sciences) ? Si oui, leur est-elle antérieure en ce qui concerne les fondements ? Etc. Ce genre de question revient de façon incessante en philosophie et, la plupart du temps, il mène à de spécieuses considérations qui, tout aussi souvent, se basent sur les partis pris de chacun et, sans espoir de rappel, nous perdent sur un perpétuel « champ de bataille ». Est-ce possible de sortir de ce marécage sans s'engager dans ce genre de parti pris ? Soutenir cette thèse ne sera pas notre but ici. Cependant, nous ferons un pas en direction d'un type de discussion permettant de se stabiliser dans ce sable mouvant : nous expliciterons nos partis pris. Nous poserons comme *postulat* premier de notre étude ce qu'est la philosophie, ce qui rendra apodictiques les réponses aux questions mentionnées.

Considérons ce passage :

[...] il y a au moins un problème philosophique qui intéresse tous les hommes qui pensent. C'est le problème de la cosmologie : *le problème de comprendre le monde, nous-mêmes, et notre connaissance en tant qu'elle fait partie du monde*<sup>2</sup>.

Suivant cela, nous *définirons* ce qu'est la philosophie par le *problème* qui la préoccupe, soit celui de la cosmologie<sup>3</sup> ; notons que nous caractérisons aussi la science comme s'attachant à résoudre ce problème, ce qui la place sur le même pied que la philosophie<sup>4</sup>. Aussi, nous postulons que la forme générale de ce que produit cette entreprise, *i.e.* la philosophie, consiste en une *représentation du monde* (et de nous et de notre connaissance du monde) *sur le plan théorique*<sup>5</sup>. Le contenu sémantique que nous affectons ici à l'expression « plan théorique » fait en sorte qu'elle recoupe au moins trois clauses caractéristiques de la philosophie occidentale :

1- La philosophie produit une représentation de façon discursive (*i.e.* il n'y a pas de philosophie sans discours) ;

2- Il n'y a de représentation philosophique que de l'universel (de même, il n'y a de science que de l'universel)<sup>6</sup> ;

3- Le discours aspire à représenter le monde, *i.e.* que le discours de la philosophie vise à être en adéquation avec le monde.

L'acceptation de ces postulats est certes contestable, et effectivement contestée. Cependant, nous faisons ici fi de ces débats et acceptons d'emblée ces clauses comme *postulats*. Nous faisons ce pas sans gêne aucune, car il est connu – et sérieusement incontesté – depuis au moins Aristote<sup>7</sup> et Euclide<sup>8</sup> que toute philosophie et/ou science comporte certains principes indémontrables<sup>9</sup> ; il serait illusoire – ou, au mieux, peu crédible – de prétendre procéder autrement. Au minimum, nous pouvons consoler pragmatiquement nos aspirations démonstratives plus élevées par la fertilité qu'ont nos postulats<sup>10</sup>.

Or, il semble que plusieurs représentations sur le plan théorique (que nous appellerons « théories ») soient possibles ; en vertu de la clause 3, on doit pouvoir les discriminer en vertu de leur adéquation au monde. Mais pour que cette discrimination soit possible, les

théories doivent respecter certaines conditions, qui sont *nécessaires* à la résolution du problème proposé, et que nous appellerons les « valeurs théoriques privilégiées » : 1- la rigueur, 2- la cohérence et 3- la clarté. Ainsi, la philosophie et la science ont intrinsèquement pour but d'analyser et de résoudre rationnellement des problèmes liés à la cosmologie, *i.e.* qu'elles aspirent à poser ces problèmes de façon rigoureuse afin d'examiner avec un esprit critique les diverses solutions proposées. Une telle analyse critique n'est possible que si nous posons nos problèmes clairement et donnons notre solution dans une forme suffisamment définie : une forme qui permette l'analyse théorique. Ceci représente donc un but philosophique *en soi* ; et ceci est plus qu'un slogan, car une grande partie du travail philosophique se trouve à être la résolution des problèmes techniques que pose l'actualisation de ces valeurs théoriques.

D'autre part, si l'expression d'une théorie se doit de respecter certaines conditions, il faut aussi que ce qu'on peut en faire (*i.e.* l'analyse qu'elle est susceptible de subir) soit rigoureusement normé. C'est un fait que toute inférence n'est pas acceptée en philosophie :

One simple way of seeing that elimination of the paradoxes of the more familiar systems of implication *is* of philosophical interest lies in the point that as a matter of fact we *do* isolate and localize contradictions in the language we speak<sup>11</sup>.

Puisque toute inférence n'est pas permise, il faut que les normes utilisées soient connues. Situer et analyser ce dont il s'agit est la tâche de la logique formelle.

Tenant compte de ces deux éléments théoriques – l'expressif et l'inférentiel<sup>12</sup> –, on dira donc que le travail de la philosophie exige une explicitation complète du langage d'une théorie (syntaxiquement et sémantiquement) ainsi que l'explicitation complète de sa structure déductive. Se questionner sur le langage théorique et la logique est la tâche théorétique principale de la philosophie<sup>13</sup>. Suivant cela, nous esquisserons dans les deux sections

qui suivent quelques développements. D'abord, nous examinerons l'aspect expressif d'une théorie en comparant deux modes d'expression, en l'occurrence le langage naturel et le langage symbolique. Dans la section qui suivra, nous jetterons un oeil à l'aspect inférentiel d'une théorie selon une perspective algorithmique.

## *2. L'expression d'une théorie*

Dans notre cadre, la première question liée à l'expression d'une théorie qui se pose est celle-ci : quel mode d'expression convient-il de choisir pour exprimer une théorie, compte tenu des valeurs théoriques privilégiées ? La première chose à considérer est que dans une théorie, on retrouve des concepts abstraits, des distinctions extrêmement subtiles, des objets non spatiotemporellement localisables, etc. Le choix d'un mode d'expression devra rendre compte de ces éléments de façon aussi transparente que possible. L'outil qui s'offre naturellement à nous est le langage naturel, que nous utilisons couramment, et duquel nous partons nécessairement. On se pose donc la question : le langage naturel est-il un mode d'expression approprié, *relativement au* rôle théorique qu'on lui affecte ? Plusieurs considérations entrent en jeu ici, mais nous ne sommes pas en position de faire une analyse exhaustive. Plutôt, nous mettrons en relief quelques facteurs qui nous semblent pertinents.

Premièrement, une théorie permet de faire des inférences formellement valides (si on lui adjoint une structure déductive), indépendamment de la vérité-adéquation de la théorie. Ceci est reconnu depuis au moins Aristote<sup>14</sup>. D'autres types d'inférences sont valides de par leur contenu. Or, ces deux types d'inférence ne dérivent pas leur bien-fondé des mêmes sources ; ainsi, un langage approprié devra nous permettre de distinguer la forme logique et le contenu de façon aussi transparente que possible. Le langage naturel le permet-il ? Très mal. Voici un exemple classique donné par Carnap<sup>15</sup> :

Le néant néantise.

Dans cet énoncé, on traite le sujet « le néant » comme un substantif, car il a effectivement la forme *grammaticale* d'un substantif dans un groupe nominal d'un langage naturel, bien qu'il s'agisse de la *négation* d'un substantif. Autrement dit, la grammaire ne suffit pas à caractériser la forme du discours suffisamment pour que la forme logique transparaisse, *i.e.* que certaines inférences apparaissent valides, si l'on se fie à la forme grammaticale du discours, bien qu'elles soient logiquement invalides<sup>16</sup>. Ceci est un exemple d'insuffisance que l'on retrouve dans le langage naturel quant à la caractérisation de la forme logique<sup>17</sup>. Cette lacune rend l'application pratique d'un calcul logique très difficile (si possible) à opérer, et on doit pour cette raison chercher à implémenter<sup>18</sup> le langage naturel.

Un autre élément important est la distinction entre usage et mention. Le langage naturel éprouve aussi certaines difficultés avec cet élément. L'usage d'une expression consiste à utiliser cette expression non pas pour parler de cette expression, mais de ce qu'elle dénote. D'autre part, on mentionne une expression quand on l'utilise pour parler de cette même expression (*e.g.* dans l'énoncé « expression est un mot de dix lettres »). Une phrase à l'intérieur de laquelle une expression serait utilisée *et* mentionnée n'aurait pas de sens (*e.g.* « Socrate, qui est le nom d'un philosophe grec, avait une femme tyrannique »). De même, bien qu'elle apparaisse valide selon la forme grammaticale, une inférence n'est pas logiquement valide quand une expression est utilisée d'une part et mentionnée de l'autre (*e.g.* Socrate est mortel, mortel est un adjectif, donc Socrate est un adjectif). Ceci peut sembler anodin, mais certains énoncés philosophiques posent rapidement des complications, étant donné leur caractère extrêmement abstrait. Un exemple particulièrement juteux est cet énoncé de Russell :

What is means is and therefore differs from is, for is is would  
be nonsense.

Quelles occurrences de « is » sont des usages et lesquelles sont des mentions ? Difficile à dire ! C'est pourquoi on implémente souvent le langage naturel par un moyen artificiel en utilisant



systématiquement les guillemets pour marquer la mention. Ainsi, l'énoncé de Russell devient :

What "is" means is and therefore differs from "is", for "is is" would be nonsense.

Ce qui est déjà plus compréhensible. Mais si on utilise le langage naturel dans son état brut, plusieurs situations difficilement traitables poindront. L'usage de guillemets est en quelque sorte une implémentation du langage naturel vers un langage formel.

Un autre problème que l'on rencontre avec le langage naturel, de notre point de vue, est ce qui est autrement considéré comme son plus grand avantage : il s'agit de la multiplicité des sens attachés à la plupart des expressions. Typiquement, les expressions du langage naturel ont diverses significations et, dans le cadre d'un ouvrage philosophique, il n'est pas toujours transparent de savoir de laquelle il s'agit. De même, à l'intérieur d'un même texte, une même expression est souvent utilisée dans des sens qui varient. De toute évidence, en ce qui concerne les préoccupations théoriques, la plurivocité est un défaut non négligeable. De plus, pour une expression donnée, il est quasi impossible de cerner quel en est le sens précis. La raison en est que les expressions d'un langage naturel expriment des notions plutôt vagues qui ne possèdent pas la rigueur requise par un travail théorique, qui se doit d'exprimer avec précision des concepts<sup>19</sup>. Encore là, il existe des façons d'implémenter le langage naturel afin de diminuer l'importance de ce défaut, *e.g.* en l'enrichissant de termes dits « techniques ». Un terme technique a un sens précis qui renvoie à un cadre conceptuel déterminé. Mais malgré cet effort de « rigorisation », il reste deux difficultés : 1- une même expression sera utilisée tantôt selon son sens ordinaire, tantôt selon son sens technique, obscurcissant ainsi le sens du texte et 2- à strictement parler, *toutes* les expressions utilisées dans une théorie doivent avoir un sens technique, si bien qu'on en viendra à ne plus reconnaître ce dont il s'agit.

C'est pour ces raisons, entre autres, que plusieurs philosophes ont nourri le projet de la construction de langages symboliques qui

soient davantage propres à l'expression d'une théorie. Frege caractérise très bien la motivation derrière cette exigence :

I believe that I can best make the relation of my ideography<sup>20</sup> to ordinary language clear if I compare it to that which the microscope has to the eye. Because of the range of its possible uses and the versatility with which it can adapt to the most diverse circumstances, the eye is far superior to the microscope. Considered as an optical instrument, to be sure, it exhibits many imperfections, which ordinarily pass unnoticed only on account of its intimate connection with our mental life. But, as soon as scientific goals demand great sharpness of resolution, the eye proves to be insufficient. The microscope, on the other hand, is perfectly suited to precisely such goals, but that is just why it is useless for all others<sup>21</sup>.

Ainsi, pour prendre quelques exemples historiques, on a développé des langages symboliques adaptés à diverses disciplines, comme les schémas de la syllogistique, les langages de l'arithmétique et de l'algèbre, divers algèbres logiques comme ceux de Boole, de Frege, du calcul des prédicats, de Heyting, du calcul des termes<sup>22</sup>, etc.

Si nous en revenons à notre postulat définitionnel selon lequel la philosophie et/ou la science s'occupent du traitement théorique des problèmes de cosmologie, et que des réseaux conceptuels (*i.e.* des théories) sont présentés en guise de réponse, et ce, nécessairement dans un langage technique, on comprendra que plusieurs philosophes et scientifiques aient considéré depuis Aristote et Euclide que la forme exemplaire des théories philosophiques et scientifiques est l'axiomatique. Plutôt, on le comprendra si on s'attarde encore à un problème, soit celui de la signification, surtout en tant qu'il concerne la signification des termes techniques. Typiquement, on considère que la signification d'un terme est établie par *définition explicite*. Par exemple, on peut définir l'expression « triangle » par l'expression « figure dont la somme des angles est égale à deux droits ». Ceci fixe complètement le sens de l'expression « triangle » en le réduisant au sens des termes contenus dans l'expression « figure dont la somme des angles est égale à deux

droits ». Or, encore faut-il connaître le sens des termes contenus dans cette dernière expression. À nouveau, on peut définir explicitement le sens de ces termes en ayant recours à d'autres expressions, et ainsi de suite. De toute évidence, une telle procédure pose problème : elle mènera soit à la circularité des définitions, soit à une régression à l'infini. Dans les deux cas, il y a un problème qui fait en sorte que le sens des termes ne peut être fixé seulement par définition explicite.

Traditionnellement, on a fait intervenir à ce point-ci des termes dits « primitifs », dont la signification était considérée claire et complètement déterminée par l'intuition. D'Aristote à Frege, en passant par Descartes, Leibniz et Kant, on a toujours recouru à ce moyen. Dans ce cadre, les termes dont le sens était intuitivement déterminé intervenaient dans les axiomes, qui énonçaient des vérités intuitivement évidentes et nécessaires. Jusqu'à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, c'est *grosso modo* cette conception qu'on se faisait des termes primitifs et de leur rôle dans les axiomes<sup>23</sup>.

Avec les développements qui sont survenus à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, cette conception s'est toutefois avérée difficilement soutenable. D'une part, on s'est avancé plus que jamais dans l'abstraction – autant en philosophie que dans les sciences naturelles et sociales –, se coupant radicalement du sens commun et de l'évidence intuitive. Ceci rendit difficile le repérage de termes pouvant être considérés « primitifs ». D'autre part, l'apparition de nouvelles disciplines scientifiques, telles que les géométries non-euclidiennes et l'utilisation de celles-ci en physique, imposait une remise en question<sup>24</sup> : si même des axiomes aussi intuitivement certains et évidents que ceux de la géométrie euclidienne pouvaient être remis en cause, comment considérer que les termes primitifs expriment des vérités données par l'intuition ? L'existence même de vérités intuitivement données, au sein de plusieurs domaines où elles faisaient figure de proue, devenait à peine soutenable<sup>25</sup>. Le problème des définitions demandait une autre solution.

C'est dans le but de combler ce déficit méthodologique qu'une autre méthode définitionnelle, *implicite* cette fois, fut développée. D'abord thématifiée par Gergonne<sup>26</sup>, la méthode des définitions

implicites fut pour la première fois exploitée à son plein potentiel dans un cadre axiomatique par David Hilbert, dans ses *Fondements de la géométrie*<sup>27</sup>. Cet ouvrage qui a fait époque provoqua une réaction en chaîne déclenchant une quantité incalculable de percées théoriques en logique et dans ses applications. Par la complémentarité des méthodes axiomatique et de définition implicite qui a pris naissance, on devait avoir un nouveau système de logique intégré dans un cadre sémiotique complet et rigoureux, et ce, à peine 50 ans plus tard. Ce cadre sémiotique exige que ces quatre éléments soient explicités :

- 1- alphabet et vocabulaire (symboles implicitement définis) ;
- 2- règles de formation ;
- 3- axiomes ;
- 4- règles de déduction.

Les éléments 1 et 2 caractérisent formellement le mode d'expression, alors que les éléments 3 et 4 caractérisent formellement la structure déductive (*cf.* sect. 3).

Pour ne donner que les lignes directrices de la révolution qui a eu lieu, la logique s'est plus que jamais « formalisée » en devenant de façon plus explicite une théorie de l'inférence. Dans un tel cadre, la distinction entre la vérité-adéquation et la vérité-fonction (vérifonctionnalité) s'avère être un thème essentiel, et c'est uniquement de la vérifonctionnalité qu'a à s'occuper la logique ; ainsi, la logique n'a rien à voir avec le monde actuel, mais seulement avec des représentations discursives *possibles*. Les axiomes d'un système ne sont plus que des postulats *définissant* une structure formelle, qui peut à son tour être analysée logiquement. Ce qu'exprime le système n'est donc pas factuel (actuel) ; il s'agit plutôt d'une structure conceptuelle déterminée par des relations logiques uniquement<sup>28</sup>, *i.e.* qu'il s'agit d'une forme possible d'un système de connexions qui doit être étudiée en accord avec ses propriétés internes. Par exemple, l'étude de la consistance, de l'indépendance, de la décidabilité et de la complétude du système axiomatique est l'étude de propriétés de structures conceptuelles, et elle est une question vitale pour n'importe quelle théorie axiomatisée<sup>29</sup>. C'est ainsi que l'axiomatique se présente comme

l'étude du pur formalisme, *i.e.* comme une théorie générale des structures conceptuelles.

### *3. La structure déductive d'une théorie.*

À l'intérieur du cadre sémiotique de l'axiomatique formelle que l'on a mentionné plus haut, on a distingué deux éléments relatifs à la structure déductive : les axiomes et les règles d'inférences. Les axiomes sont, en termes logiques traditionnels, les prémisses ultimes d'une chaîne d'inférence<sup>30</sup>. Les règles d'inférence, de leur côté, posent explicitement les opérations que l'on peut accomplir lorsqu'on exécute une inférence. C'est en ayant recours à une telle structure déductive que l'on fera enfin le départage entre les inférences valides et invalides (*i.e.* les sophismes). Ainsi, comme l'avait déjà posé Leibniz au 17<sup>e</sup> siècle, le but pratique de tout le projet de la logique formelle est d'éviter les débats interminables portant sur la validité et la non-validité d'une inférence, en tranchant le débat une fois pour toutes par un calcul :

De là il est manifeste, que si l'on pouvoit trouver des caracteres ou signes propres à exprimer toutes nos pensées, aussi nettement et exactement que l'arithmetique exprime les nombres, ou que l'analyse geometrique exprime les lignes, on pourroit faire en toutes les matieres autant qu'elles sont sujettes au raisonnement tout ce qu'on peut faire en Arithmetique et en Geometrie. Car toutes les recherches qui dependent du raisonnement se feroient par la transposition de ces caracteres, et par une espece de calcul ; ce qui rendroit l'invention des belles choses tout a fait aisée. Car il ne faudroit pas se rompre la teste autant qu'on est obligé de faire aujourd'huy, et neantmoins on seroit assure de pouvoir faire tout ce qui seroit faisable.

[...] Et si quelqu'un doutoit de ce que j'aurois avancé, je luy dirois : contons, Monsieur, et ainsi prenant la plume et de l'encre, nous sortirions bientost d'affaire<sup>31</sup>.

Avec le repositionnement de la logique formelle dans un cadre sémiotique rigoureusement défini, on a réalisé – en partie, sinon en

entier – ce dont parlait Leibniz. Suivant cela, on constate qu'un langage (naturel ou symbolique) ne *détermine pas* de façon unique une structure déductive, *i.e.* qu'il n'y a pas de correspondance biunivoque (un-à-un) entre langage et structure déductive. Un exemple d'argument typique avancé pour justifier qu'une logique (structure déductive) n'est pas spécifique à un langage particulier est le suivant : si c'était le cas, il faudrait conclure que la logique d'Aristote et la logique de Boèce sont différentes, puisque le grec et le latin sont des langues différentes. Pour ce genre de raison, les logiciens regardent typiquement les choses ainsi :

For our present purpose it is convenient to regard a language as being given when we have a set of primitive symbols and formation rules and, in some sense which is not here necessary to make definite, meanings for the expressions (wffs) of the language. Thus, let me speak of the rules of inference, not as constitutive of the language, but rather as belonging to a theory of deductive reasoning for the language – so that there may be different sets of rules of inference for the same language<sup>32</sup>.

On repèrera facilement dans ce passage les deux éléments reliés à l'expression d'une théorie, et aussi celui caractérisant une structure déductive. Le travail philosophique qui traite des structures deductives en respectant les critères de rigueur établis ci-haut (*i.e.* être clair, précis et cohérent) concerne l'Analytique<sup>33</sup>, *i.e.* la caractérisation et l'effectuation de l'inférence valide, qui ne peut être traitée que formellement.

Or, jusqu'au 20<sup>e</sup> siècle, on associait les expressions « logique » et « analytique » non pas à l'étude *des* structures deductives, mais à l'étude d'*une* structure déductive. Il s'agit de la logique dite « classique », où sont acceptés sans restriction<sup>34</sup> le principe de bivalence, la *reductio ad absurdum*, etc. Au tournant du siècle, de la même manière qu'on a cessé de considérer seulement les axiomes intuitivement évidents en géométrie et en physique, on a investigué des structures deductives contre-intuitives. Ainsi, par exemple, on étudie des structures deductives intuitionnistes (*i.e.* où le principe du

tiers exclu est lui-même exclu)<sup>35</sup>, plurivalentes (*i.e.* ou on retrouve 3, 4, ...,  $n$  valeurs de vérités)<sup>36</sup>, paraconsistantes (*i.e.* où le principe de non-contradiction est exclu), etc. Cette reconnaissance du *fait* de la pluralité des calculs logiques<sup>37</sup> n'a certes pas une cause unique, mais on peut établir une connexion avec l'apparition de théories éminemment contre-intuitives, *e.g.* les géométries non-euclidiennes, la théorie de la relativité, la mécanique quantique, l'algèbre abstraite, etc. Le raisonnement à l'intérieur de ces théories ne peut être fait sur une base intuitive ; il s'imposait alors de caractériser formellement leur structure déductive afin d'en faire une analyse logique spécifique.

Ainsi, la logique (*i.e.* l'analyse des structures deductives) est *formelle* et, suivant cette ligne, les travaux logiques du 20<sup>e</sup> siècle indiquent l'approche que doit prendre la logique ; je parle ici de l'approche dite *algorithmique*<sup>38</sup>. Suivant Knuth<sup>39</sup>, l'approche algorithmique se caractérise par les propriétés qui suivent :

1- Finitude : Toute démonstration doit être effectuée en un nombre fini d'opération.

2- Définitude : Chaque étape de la démonstration doit être rigoureusement et univoquement définie pour *chaque* cas envisageable.

3- Prémisses (Inputs) : Le nombre et le type des prémisses possibles (*i.e.* le domaine) doivent être précisément établis.

4- Conclusion (Outputs) : Le nombre et le type des conclusions possibles (*i.e.* le codomaine) doivent être précisément établis.

5- Effectivité : Chaque opération devant être effectuée doit être suffisamment élémentaire pour pouvoir être faite (en principe) en une quantité finie de temps par quelqu'un ayant un crayon et un papier.

Le but de ces règles est, figurativement parlant, de construire le parfait « livre de recettes », de façon à ce qu'on puisse effectuer les déductions sans s'en remettre à l'intuition. Par surcroît, une telle approche permet d'étudier toutes les démonstrations possibles qui peuvent ou ne peuvent être faites, ce qui permet d'obtenir de précieux résultats métathéoriques sur l'existence ou la non-existence de preuve d'un énoncé donné.

#### 4. Conclusion

La puissance de l'approche axiomatique en logique est extrêmement grande. Et comme *toutes* les branches de la philosophie sont basées sur la logique, il ne semble pas du tout exagéré d'affirmer que l'axiomatique est *la* méthode philosophique par excellence. L'importance technique de l'exposition d'une représentation philosophique du monde, de nous-mêmes et de notre connaissance en tant qu'elle fait partie du monde est souvent négligée ; cet article visait – en prêchant évidemment pour sa paroisse – à illustrer, à montrer, à indiquer pourquoi on doit plutôt considérer cet aspect comme ayant une importance philosophique *en soi*.

Cependant, l'avenue que présente cet article laisse en blanc d'importants aspects. L'axiomatique précise les distinctions discursives fondamentales, les propriétés d'un mode d'expression adéquat, elle permet une analyse métathéorique de structures conceptuelles, etc. Mais son objet est en tout et pour tout seulement l'ensemble de toutes les structures conceptuelles *possibles*. La troisième clause de notre définition de la philosophie pose que l'on vise à établir laquelle de ces structures est *actuelle*, *i.e.* constitutive de la réalité. Notre argument est que pour y arriver, on doit passer par la logique ; de plus, l'axiomatique apparaît comme le meilleur moyen de réaliser cette tâche logique. Ceci dit, de nombreux problèmes restent à résoudre pour satisfaire les exigences mentionnées ici, à la fois en ce qui concerne la partie proprement logique et en ce qui concerne la partie correspondant à la troisième clause mentionnée, *i.e.* établir le contenu empirique des théories formulées.

---

1. D. Hilbert, « On the Concept of Number », dans W. Ewald (dir.), *From Kant to Hilbert : A Source Book in the Foundations of Mathematics*, vol. 2, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 1093.

2. K. R. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris,



1982, p. 12. Nous citons ici Popper, mais cette caractérisation semble typique et traditionnellement acceptée – au moins implicitement.

3. Notre définition comporte certes quelques ambiguïtés, malgré l'effort de clarté et de simplicité qu'on y a mis ; nous espérons qu'elle est au moins plus accessible que celles données par d'autres, *e.g.* « la philosophie est une ontologie phénoménologique universelle résultant de l'herméneutique du Dasein ».

4. De fait, la philosophie et la science ont marché ensemble pendant la plus longue partie de l'histoire de la pensée occidentale. Ce n'est qu'avec les réformes institutionnelles de l'université au 19<sup>e</sup> siècle, d'une part, et avec la montée de courants philosophiques tels que le positivisme et le romantisme, d'autre part, qu'une scission fut consommée. Nous ne voyons donc pas pourquoi une distinction de *principe* devrait être posée *a priori*.

5. « L'homme est un *animal rationale*, il ne peut faire autrement qu'user de sa raison, et, quand il ne le fait pas d'une manière consciente et philosophique, il le fait instinctivement et en dilettante. Voilà qui vaut pour tout le monde, même pour ceux qui se croient dégagés de toute philosophie : ils sont précisément des philosophes dilettantes qui, tout en n'ayant que dédain pour les travaux d'hommes d'une puissance intellectuelle infiniment supérieure, construisent leurs propres philosophies, inutiles et médiocres. » I. M. Bochenski, *La philosophie contemporaine en Europe*, trad. F. Vaudou, Paris, Payot, 1967, pp. 6-7.

6. Il ne paraît pas impossible de défendre la thèse selon laquelle la clause d'universalité *dépendrait logiquement* de la clause de discursivité. La réponse à cette question, de toute évidence, dépendra à son tour d'une philosophie du langage ; et selon ses éléments constitutifs, on répondra ou non par l'affirmative.

7. Aristote, *Organon*, 6 tomes, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1947-1955.

8. Euclide, *Les éléments*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

9. Concernant les principes *indémontrables* (parfois dits « premiers »), on peut cependant entreprendre de *montrer* leur bien-fondé. Il s'agira alors d'un travail rhétorique (non-démonstratif), procédant par métaphore et/ou exemplification, et visant au mieux à donner des indications de ce dont il est question. C'est précisément, il me semble, ce qu'entendaient Aristote par « dialectique » (*cf.* *Topiques et Réfutations Sophistiques*, tomes 5-6 de l'*Organon*) ou Frege par « élucidation » ou « propédeutique » (*cf.* la série de 1906 sur les fondements de la géométrie dans *On the Foundations of Geometry and Formal Theories of Arithmetic*, New Haven, Yale University Press, 1971). Cette démarche vise à procurer un contexte de justification et

elle est en tous les cas inévitable. Tenter de tout démontrer mène soit 1- à une régression à l'infini de la preuve ou 2- à une pétition de principe.

10. Toute philosophie est contrainte à partir de quelque part ; soyons déjà heureux de savoir d'où. De même, soyons heureux de partager cet idéal avec la tradition occidentale (dont on ne compte plus les accomplissements spectaculaires), d'où on exclut seulement ceux dont Bochenski affirme qu'ils ignorent complètement ce qui est du ressort de la logique : « Formed by this logic and its prejudices [cf. humanist and psychologist "logic"], modern philosophers such as Spinoza, the British empiricists, Wolff, Kant, Hegel, etc. could have no interest for the historian of formal logic. When compared with the logicians of the 4th century B.C., the 13th and 20th centuries A.D. they were simply ignorant of what pertains to logic and for the most part only knew what they found in the Port Royal Logic. » (*A History of Formal Logic*, trad. I. Thomas, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1961, p. 258).

11. A. R. Anderson, « Some Open Problems Concerning Entailment », dans *Societa Philosophica Fennica : Proceedings of a colloquium on Modal and Many-valued Logics*, Helsinki, Distribuit Akateeminen Kirjakauppa, 1962, p. 8.

12. Ces deux parties correspondent *grosso modo* à ce que Leibniz appelait *lingua characterica* et *calculus ratiocinator*. Voir à propos de cette distinction extrêmement intéressante J. van Heijenoort, « Logic as Calculus and Logic as Language », dans *Synthese*, 17 (1967), pp. 324-330, et J. Hintikka, « On the Development of the Model-Theoretic Viewpoint in Logical Theory », dans *Synthese*, 77 (1988), pp. 1-36.

13. En ce sens, des branches traditionnelles de la philosophie comme la métaphysique et l'ontologie peuvent – et comme nous le pensons *doivent* – être présentées dans un cadre axiomatique, surtout si on les comprend en termes *structuraux*, comme Bochenski les pose : « On a l'habitude aujourd'hui de voir la distinction entre la *métaphysique* et l'*ontologie* dans le fait que l'ontologie se borne à l'analyse de la structure, donc de l'essence, de l'étant, tandis que la métaphysique établit des propositions existentielles, c'est-à-dire portant sur son existence. » Comme l'axiomatique post-hilbertienne m'apparaît être la méthode de l'analyse conceptuelle des structures, auxquelles s'ajoutent des thèses (ou hypothèses) existentielles, il me semble qu'on a ici un cadre d'analyse digne d'accomplir cette tâche traditionnelle avec une grande rigueur linguistique.

14. Par exemple, le syllogisme est un mode d'inférence formellement valide, peu importe son contenu.

15. R. Carnap, *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*, Peru, Ill., Open Court, 2003 (1928).
16. Dans l'exemple de Carnap, le problème est que la forme grammaticale est trompeuse, en ce qu'elle permet de construire une phrase qui soit grammaticalement correcte bien que la négation d'un substantif ne puisse être sujet d'un verbe d'action.
17. Les « passe-droits » que le langage naturel permet en regard de la distinction forme/contenu doivent être règlementés avec plus de rigueur en vue de l'analyse conceptuelle. Grâce à la concrétude des objets dont traite habituellement le langage naturel, cette insuffisance logique de la grammaire est compensée sémantiquement. Mais, dans notre contexte où l'abstraction règne, ceci n'est de toute évidence pas envisageable.
18. Par « implémenter », il faut ici entendre « faire une amélioration décisive en vue de l'atteinte du but proposé ».
19. Une notion ne spécifie pas exactement ce qui fait que des éléments sont subsumés sous une même appellation. Ceux-ci ont au mieux un « air de famille », pour employer l'expression de Wittgenstein.
20. Il s'agit de son langage symbolique.
21. G. Frege, « Begriffsschrift, a formula language, modeled upon that of arithmetic, for pure thought », dans van Heijenoort (dir.), *From Frege to Gödel : A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967, p. 6.
22. À ce propos, voir F. Sommers, *The Logic of Natural Language*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
23. D. Schlimm, « Axiomatics and progress in the light of 20th century philosophy of science and mathematics », dans B. Löwe, V. Peckhaus, et T. Räscher (dir.), *Foundations of the Formal Sciences IV : The History of the Concept of the Formal Sciences*, pp. 1-20, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2003.
24. En effet, la construction effective de modèles de géométries non-euclidiennes souleva la question de savoir quels axiomes étaient vrais, et il ne faisait désormais plus sens de les considérer comme des vérités *a priori* sur le monde : ce statut ne pouvait *a priori* leur être attribué qu'hypothétiquement.
25. « Mais la crise de la physique a eu un effet encore plus important. Elle a *clairement montré* (nous soulignons) qu'il n'est pas possible d'admettre les concepts et les propositions de la physique sans une analyse philosophique, ni de considérer, du point de vue de la philosophie, les théorèmes physiques comme valables *a priori*. À cet égard, Descartes et

Kant se sont mépris avec une grande naïveté. » Bochenski, *La philosophie contemporaine en Europe*, p. 21. Et même en mathématiques contemporaines, une telle approche n'est plus envisageable : « It has proved not to be intuitively clear what is intuitively clear in mathematics. » A. Heyting, « After Thirty Years », dans E. Nagel, P. Suppes et A. Tarski (dir.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science : Proceeding of the 1960 International Congress*, Stanford, Stanford University Press, 1962, p. 195.

26. Gergonne, *Essai sur la théorie des définitions*, 1818, cité dans R. Blanché, *L'axiomatic*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 30.

27. Hilbert. *Foundations of Geometry*, La Salle, Ill., Open Court, 1938 (1899).

28. R. Goldblatt, *Topoi. The Categorical Analysis of Logic*, New York, North-Holland Publishing Cie, 1979.

29. J'indique ces problématiques à titre illustratif, car elles sont à la fois typiques et centrales pour l'approche décrite dans cet article. Ces notions sont difficilement définissables dans un langage non-technique, mais on trouvera une explication accessible de celles-ci dans G. Hunter, *Metalogic : An Introduction to the Metatheory of Standard First-Order Logic*, Los Angeles, University of California Press, 1971, spécialement dans les troisième et quatrième parties.

30. Il n'est pourtant pas nécessaire qu'il y ait d'axiomes logiques dans un système. Voir G. Gentzen, « Investigations into Logical Deductions », dans M. Szabo (dir.), *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1969, pp. 68-131.

31. G. W. Leibniz, « Préface à la Science Générale », dans L. Couturat (dir.), *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz*, Paris, Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie, 1903, pp. 153-157.

32. A. Church, « Mathematics and Logic », dans Nagel *et al.*, *Op. cit.*, p. 182.

33. L'expression « Analytique » est utilisée en référence à Aristote qui déjà réduit la distinction entre preuve et sophisme à la définition de syllogisme (cf. *Réf. Soph.* 6, 169a). Autrement dit, la définition de validité déductive sert de base à toute la logique, à la façon d'un postulat définitionnel. Ce principe ne peut d'aucune façon être démontré, car c'est un postulat. On peut *montrer* la pertinence de son choix, e.g. en soutenant que tel est ontologiquement constitué le monde, mais jamais la *démontrer*.

34. C'est du moins le cas dans la reformulation de celle-ci dans les termes de la logique propositionnelle.

35. E.g. A. N. Kolmogorov, « On the Principle of Excluded Middle », 1925, dans van Heijenoort, *Op. cit.*, pp. 414-437.
36. E.g. A. A. Zinoviev, *Philosophical Problems of Many-Valued Logic*, trad. G. Küng et D. D. Comey, Utrecht, D. Reidel Publishing Company, 1963.
37. J. Bell, D. Devidi, et G. Solomon, *Logical Options : An Introduction to classical and alternative logics*, Peterborough, Ont., Broadview Press, 2001.
38. Pour une définition formelle du concept d'algorithme, cf. A. A. Markov, *Teoriya Algorifma*, Trudy Matematicheskogo Instituta Imeni V. A. Steklova, 38 (1951), pp. 176-189.
39. D. E. Knuth, *The Art of Computer Programming. Vol 1 : Fundamental Algorithms*, Londres, Addison-Wesley Publishing Company, 1973, pp. 4-6.

# La différence ontologique entre l'Être et Dieu

Antoine Cantin-Brault, *Université Laval – Université de Poitiers*

Le texte présenté ici se veut une réponse à l'excellent article de François Chassé, paru dans la revue *Phares* à l'hiver 2006 intitulé : « Dieu existe-t-il ? Le problème de l'existence de Dieu dans la perspective de la différence ontologique ». La réflexion que nous présente Chassé est féconde. L'intérêt de l'auteur pour le sujet et pour la compréhension du problème est patent. Cependant, sans vouloir critiquer complètement l'article, il est utile de remettre les choses en perspective. L'auteur présente l'Être comme un étant et, malheureusement, retombe dans le piège qu'il essaie d'éviter. Cette critique, je voudrais l'inscrire dans la problématique du dossier portant sur le problème du langage dans la connaissance. Car lorsqu'il est question de l'Être ou de Dieu, la langue est effectivement un problème. Si la pensée a à penser l'Être, l'Être ne se laisse pas penser et dire facilement. l'Être, comme nous le verrons, fait ressortir les insuffisances du langage à dire ce qu'on sait de lui. Et si on ne peut le dire, peut-on véritablement le connaître ?

Le principal problème du texte de Chassé est l'identité qu'il pose entre l'Être (la majuscule étant là pour reprendre la typographie que nous conserverons de l'article original de Chassé, mais aussi pour marquer la vacuité de l'Être, tel un nom propre qui ne renferme aucune idée en lui-même) et Dieu. C'est de ce malentendu que découlent les autres accroc. Il faut donc commencer en exposant ce problème majeur.

## 1. Dieu n'est pas l'Être

Voici la phrase qui invalide le propos général du texte : « l'Être s'identifie ainsi au nouveau concept de Dieu que nous avons tiré de la négation du concept traditionnel de Dieu. » (p.132) En accouplant Dieu à l'Être, c'est plutôt l'Être qui est devenu un étant que Dieu qui

est devenu l'Être. Le nouveau concept de Dieu, auquel l'auteur arrive en voulant respecter ce qu'est Dieu en concept, provient de l'analyse de la différence ontologique entre l'Être et l'étant, cette différence qu'il a très bien rendue en exposant ses vues et les vues d'Heidegger sur le sujet. Au fond, pour qu'il y ait quelque chose qui soit (l'étant), il faut qu'« il y ait » (l'Être), il doit y avoir un espace dans lequel peut advenir l'existant. Mais pour que cet espace accueille l'étant, il ne doit pas, lui, être un étant, il ne doit pas être. L'Être n'est pas, tout en permettant l'existence. Au bout de ce développement, Chassé reprend la question qu'il avait déjà posée au début de son texte, soit la question de Leibniz, archi-connue, qui dirige toute la métaphysique : « Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ? », pour donner cette réponse : « L'Être est la seule réponse possible à la question fondamentale de la métaphysique, c'est pourquoi l'Être est Dieu. » (p.132) Il peut poser cette identité, l'identité Dieu- tre, par ce qu'il avait dit au tout début : « En examinant l'histoire de la philosophie occidentale, on constate que le concept traditionnel de Dieu entre dans la pensée humaine pour répondre à ce qu'Heidegger identifie comme la question fondamentale de la métaphysique » (p.121), c'est-à-dire la question de Leibniz. Le problème est assez évident : Dieu vient traditionnellement en réponse à la question leibnizienne, ce Dieu vu comme l'Étant suprême (nous utiliserons la majuscule en ce cas pour désigner son caractère de suprématie) auquel l'auteur veut s'opposer, mais la seule réponse à cette question est véritablement l'Être, que l'auteur identifie à Dieu. Autrement dit, Dieu est la réponse au pourquoi de l'étant, et puisque la véritable réponse à cette question est l'Être, Dieu est directement identifié à l'Être, l'Être redevenant par là un étant. Pour retrouver une définition de Dieu fidèle à son concept, l'auteur l'identifie à l'Être, mais lui prête des attributs métaphysiques traditionnels, ce qui deviendra évident plus loin. Même si l'auteur veut éviter le piège de l'Étant suprême, il s'y replonge sans plus attendre. Car Heidegger affirme que l'Être est la véritable réponse à la question leibnizienne justement pour empêcher de revenir avec le concept de Dieu. Pour Heidegger, Dieu est un étant que sous-tend l'Être.

C'est ce qui devient assez clair plus tard chez Heidegger dans un recueil de textes intitulé *Approche de Hölderlin*. Dans le texte « Terre et ciel de Hölderlin », Heidegger revient à maintes reprises sur le fait que le dieu et l'homme cohabitent, entourés de la terre et du ciel, dans le Milieu, qui est en fait l'Être. Le Heidegger tardif avait décidé de se concentrer sur la poésie, parce qu'il pensait que la langue poétique était devenue la seule capable de dire l'impensé ce qui est dit. « Le Milieu – qui s'appelle ainsi parce qu'il est médian – n'est ni la terre, ni le ciel, ni le dieu, ni l'homme<sup>1</sup>. » L' ne peut pas être Dieu, puisque celui-ci est un étant, peu importe s'il est suprême ou non. « Car le dieu aussi est encore soumis au destin<sup>2</sup>. » Dieu est sous la tutelle de l'Être, il ne peut lui être égal ou supérieur. Dieu représente le sens du monde, le sacré, et ce sens est bel et bien quelque chose. Chassé voit bien cette dimension de Dieu à la fin de son texte lorsqu'il parle du Bien chez Platon. Ce Bien est au-dessus de tout étant, mais il demeure un étant. Il avait peur de faire violence à Platon, alors que c'est bien plus Heidegger qu'il a violenté. L'Être, « l'Oouvert, dans lequel seul et seulement à présent des dieux peuvent venir s'héberger et des hommes bâtir l'abri d'une maison où est le Vrai, auquel ils ont le désir et le pouvoir de se tenir fermement<sup>3</sup> », ne donne pas le sens du monde, il n'est que l'espace dans lequel se déploie l'étant. « L'Être est le vrai de l'étant<sup>4</sup> », ni plus, ni moins. L'Être est le fait qu'il y ait de l'étant, il n'est pas Dieu, il n'est pas.

Chassé traite lui-même de son Dieu-Être comme d'un étant, alors même qu'il vient d'essayer de donner la preuve qu'il n'est pas. « Dieu fonde l'étant. Ce que signifie “Dieu fonde l'étant” ? : que chaque étant, à chaque instant, existe parce que Dieu le tient hors du néant. » (p.133) Il traite de Dieu comme s'il était agissant, comme s'il était une force, comme s'il existait : « Même s'il n'existe pas, Dieu agit “réellement”, puisqu'il fait exister les étants. » (p.134-5) L'Être permet l'étant, il ne le fait pas exister, car il n'a pas de volonté de faire : « il y a », voilà l'Être. L'auteur a repris l'idée de causalité de laquelle il voulait s'éloigner et nous invite, sans le vouloir, à nous demander la raison de Dieu. L'Être n'a ni force, ni volonté, ni désir, il n'est pas un premier moteur et il est la vérité de l'étant en général, c'est-à-dire qu'il ne révèle pas l'être de chaque chose, mais ne fait



que montrer que toujours il y a car il est là. Il n'y a pas que le simple oubli de l'Être, il faut encore comprendre ce qu'on a oublié, si cela est possible. L'Être est infini, car toujours il y a quelque chose, mais il ne fait rien d'autre que permettre qu'il y ait quelque chose. Il est le théâtre toujours ouvert où se déroule la pièce des étants. Les étants sont soumis à l'Être en ce qu'il y a une injustice entre le fait que certaines choses soient et d'autres non, c'est pourquoi Heidegger parlait de destin, mais l'Être est aveugle à ce qui est, il ne choisit pas essentiellement ce qui est. Dieu, selon le principe de raison, a une raison, c'est l'Être.

Si Dieu est un étant, c'est donc dire qu'il peut disparaître. Et n'est-ce pas ce qui se passe à l'heure actuelle dans nos civilisations occidentales ? Ce n'est pas que le Dieu chrétien qui meurt, c'est toute la signification transcendante du monde qui meurt avec lui. Chassé veut découvrir un nouveau concept de Dieu dénué de tradition. Il n'a que retrouvé la tradition, en posant un Dieu ayant le pouvoir de faire l'étant, et la tradition est mourante. La spiritualité est mourante, même si tout ce qu'on voit c'est plutôt la religion qui s'écroule. Dieu, le sens, la beauté, le Bien ne sont pas l'Être et donc peuvent périr.

## *2. Maître Eckhart*

Mais Chassé ne cesse de stipuler néanmoins que « Dieu n'existe pas, qu'il est néant. » Avons-nous le droit de dire que le résultat auquel il arrive reste du domaine de l'étant ?

La même situation s'était déjà produite il y a de cela 700 ans avec un maître en théologie du nom d'Eckhart. On a qualifié sa pensée de théologie négative, de cette théologie qui consiste à ne pouvoir rien dire de Dieu ou à dire ce qu'il n'est pas, étant ce qu'il est. Eckhart était arrivé au même résultat que Chassé : « Si je dis encore que Dieu est quelque chose *qui est* : ce n'est pas vrai, il est quelque chose de tout à fait transcendant, il est — un surétant non-être !<sup>5</sup> » Dieu n'est pas, car s'il était, il ne serait pas Dieu. Mais il doit être quelque chose d'une certaine façon, sinon il ne pourrait pas être Dieu et être l'absolu du monde. Il est un « surétant », un étant qui n'est pas sous le même rapport que les autres étants, un étant qui

n'est pas un étant mais qui en est un. Il est l'étant imperceptible mais pensable, celui qui donne la clé du monde, étant nécessairement en lui (car il est quelque chose), mais aussi hors de lui (car il n'est pas un étant comme les autres). « C'est pourquoi, dit Saint Augustin, le plus beau de ce qu'un homme peut dire de Dieu est de savoir se taire par pure sagesse de richesse intérieure. Donc tais-toi et ne radote pas sur Dieu ! Car en bavardant sur Dieu tu mens, tu commets un péché<sup>6</sup>. » Y a-t-il une parole pour parler de ce qui n'existe pas ? Le problème d'Eckhart n'est pas tout à fait le nôtre, car, pour lui qui pense à travers les dogmes traditionnels, ne pas parler de Dieu, c'est ne pas dire de choses fausses sur lui. On peut parler du surétant, tant qu'on ne le présente pas comme un étant ordinaire. Eckhart parle sans cesse de Dieu comme s'il était quelque chose qui est, ceci n'étant pas contradictoire dans sa pensée car il montre bien que Dieu est plus que tout autre étant.

Dans le cas qui nous préoccupe, il est donc possible et nécessaire de dire que Dieu qui n'est pas est bel et bien quelque chose qui existe. C'est ce que l'auteur voulait éviter mais il n'a pu y échapper. Platon a déjà montré depuis longtemps que le non-être a une réalité<sup>7</sup>. Le Dieu de Chassé est aussi, d'une certaine façon, un surétant, « le fondement *non-étant* de l'être (l'existence) de tout étant. » (p.125) Au fond, c'est l'étant, ayant un mode d'être différent des autres étants, qui peut conserver sa force motrice initiale puisqu'il est quand même quelque chose. Chassé reste assez près d'Eckhart, qu'il le sache ou non, et la « négation déterminée » (p.125) qu'il voulait faire du concept traditionnel de Dieu retombe dans la simple identité. On parle de Dieu comme on parle d'une fleur, mais, supposément, il ne serait pas quelque chose. La langue qui prédique des caractéristiques à l'Être tombe rapidement dans la contradiction.

Mais voilà que se pose un plus grave problème. Il est possible de tenir un discours sur Dieu, ce que Chassé et Eckhart ont fait, puisque Dieu est un étant. Il s'agit de dire qu'il n'est pas, ce qui veut dire qu'il n'est pas comme les autres étants, et le discours se tient, le blasphème est évité. Mais lorsqu'il est question de l'Être, un discours est-il possible ? Le pur néant peut-il être abordé ? Le poème

de Parménide a-t-il un sens ? Chassé a bien montré la différence entre l'étant et l'Être, mais est obligé, pour en parler, d'utiliser le verbe « être », comme si l'Être était un étant. Le prédicable doit toujours être plus universel que le sujet, alors si je dis de l'Être qu'il est de telle ou telle façon, c'est comme si l'Être était plus singulier que l'Être, ce qui n'a pas vraiment de sens. Chassé avait montré l'impossibilité de prendre l'Étant comme un genre suprême, mais que faire de l'Être qui n'est même pas dicible ? Comment Chassé peut-il affirmer que « l'Être est le fondement logique de l'étant » (p.131), alors qu'il échappe à tout jugement logique, n'étant pas un étant, n'étant rien ? Le lien entre l'étant et l'Être n'est aucunement logique, ce sont deux choses incomparables dans un tableau logique de lignes d'essence, c'est-à-dire que l'Être n'entre dans aucune des dix catégories fondamentales, ces catégories représentant l'étant. Chassé a encore une fois ici pris l'Être comme un étant, puisque son Être est Dieu et que Dieu est, pour employer le terme d'Eckhart, surétant. Il faut cependant réfléchir maintenant sur les limites du langage lorsqu'il est question de l'Être, question de rendre compte effectivement de la différence ontologique.

### *3. Dire l'Être*

Pour parler de l'Être, il ne suffit pas que je lui mette une majuscule, il faut aller plus loin, il faut radicaliser la langue. L'auteur du texte que nous critiquons avait bien marqué le gouffre qu'il y a entre l'étant et l'Être, mais était finalement resté au niveau de l'étant en apposant à l'Être, devenu Dieu, des caractéristiques de l'étant, comme la volonté ou la force de créer l'étant. Le gouffre ne supporte pas qu'il y ait un pont, l'Être ne supporte (au sens de porter dans son concept, son concept se résumant au néant) pas d'être Dieu. Ceci étant dit, il faut maintenant se demander si la langue elle-même peut parler de l'Être, si, au fond, l'auteur devait nécessairement retomber dans le piège qu'il avait évité en raison de la manière dont est construit le langage.

Parménide nous enjoignait déjà à « dire et penser l'étant être ; car il y a l'être, et rien il n'y a pas<sup>8</sup> ». Il voulait que la pensée humaine se détourne du néant, puisque le néant n'est rien et qu'il n'y

a rien à penser sur ce qu'il n'y a pas, pour que la pensée se pose la question de la Présence : Parménide avait déjà posé, avant Leibniz, la question « Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas rien ? » Il « a vu un aspect des choses qui, de par sa simplicité et son immédiateté mêmes, avait, jusque-là, échappé aux penseurs<sup>9</sup>. » La métaphysique ne s'est pas bâtie à partir de rien, elle commence chez le penseur supposément le plus authentique. Parménide a vu la Présence, l'Omniprésence de l'étant : même si celui-ci meurt, il y a toujours de l'étant, « il y a » toujours, l'Être n'est pas mais précède le monde... Il semble que les mots nous manquent pour parler de cette non-chose qu'est l'Être. Parménide veut que l'humain réfléchisse au fait qu'« il y a », mais en n'oubliant pas de ne pas *flirter* avec le néant, avec la voie du non-être. Il est évident que lui-même avait présidé à l'oubli de l'Être, puisque l'Être est néant, ce que Chassé, en passant par Heidegger, avait bien montré. Pourquoi Parménide voulait-il que l'on évite la voie du non-être ? « Car tu ne saurais ni connaître le n'étant pas (car il n'offre aucune prise), ni en montrer les signes<sup>10</sup>. » « Il est immédiatement clair que, dans le n'étant pas, le rien, il n'y a rien à connaître, à concevoir, à penser<sup>11</sup>. » Sur le néant, il n'y a rien à dire, mais le néant est bel et bien le même que l'Être. Peut-on dire quelque chose sur l'Être ? Le langage ne parle-t-il toujours que de « ce qui est », et non pas du « il y a » qui n'est pas ? Le langage atteint-il ses limites lorsqu'il veut signifier la Présence ? Si le néant est indicible parce qu'impensable, l'oubli de l'être n'est-il pas nécessaire, au sens où on ne peut que l'oublier étant identique au néant ? Marcel Conche explique : « Que signifie, pour l'Être [Conche utilise la minuscule que nous changeons dans ses citations], ce caractère d' "entièreté", de complétude ? Quelque chose comme ce que l'on nomme, en chimie et dans d'autres domaines, la "saturation". "Saturé" : qui ne peut recevoir davantage. À l'Être, on ne peut rien ajouter : quand on a dit "Être", on a tout dit<sup>12</sup>. »

La réponse est assez claire : la langue ne peut rien ajouter à l'Être sinon elle en fait un étant. Quand on a dit « être », on a tout dit, on ne peut pas le qualifier de Dieu, on ne peut pas lui prêter de volonté, on ne peut pas le prendre comme un moteur, bref, on ne

peut rien dire à part le simple mot, assez vide de sens, « Être ». Adorno fait une violente critique du « jargon » de Heidegger, de son système langagier qui a préparé le totalitarisme en Allemagne, et dit : « L'histoire, toutefois, immigre dans chaque mot et prive chacun d'eux de la restauration d'un sens originaire, à la poursuite duquel le jargon court. Qu'il y ait jargon ou qu'il n'y ait pas jargon, ce qui en décide c'est si le mot est décrit avec une intonation dans laquelle il se pose comme transcendant à l'égard de sa propre signification ; ou bien si les mots isolés prennent leur charge au régime de la phrase, du jugement, du contenu de pensée<sup>13</sup>. » Il semble que l'Être, auquel on ne peut rien prédiquer de peur qu'il devienne un étant, veuille chez Heidegger résonner par lui-même, isolé de tout, alors que le mot, l'atome, ne prend sens qu'à l'intérieur d'une phrase. « Cela passe pour le mérite d'une chose que d'être simplement là, à la faveur du double sens du positif : comme étant là, donné, et comme ce qui est digne d'être affirmé<sup>14</sup>. » Le simplement là devrait signifier quelque chose et même pour l'Être, devrait signifier ce qui est le plus important pour l'homme. « Un penseur ne dépend pas d'un penseur, mais il s'attache, s'il pense, à ce qui donne à penser, à l'Être<sup>15</sup>. » Le véritable penseur est celui qui pense l'Être et il doit le faire en s'isolant de toute l'histoire de la philosophie qui est contenue dans ce mot « tre » pour arriver à formuler une pensée véritable. Il doit penser l'étant non pas en tant que tel, mais en tant qu'il est par l'Être. Mais l'Être ne semble pas pouvoir se dire parce que la langue ne permet que de parler de l'étant, ou de parler négativement par rapport à l'étant, ce qu'avait déjà fait la théologie négative mais en restant tout de même dans l'étance. Le langage se révèle donc être un obstacle pour la connaissance de l'Être, même si penser l'Être, pour Heidegger, semble être la seule et unique dignité de l'être humain. Il s'agirait de parler de l'étant en ayant en tête de toujours entrevoir l'Être qui, lui, ne se dit pas. Cette méthode donnera sûrement de grands résultats...

Heidegger lui-même montre les limites du langage qui veut dire l'Être dans ses *Concepts fondamentaux*<sup>16</sup> : « L'être est ce qu'il y a de plus vide tout en étant profusion » (p.71) ; « L'être est ce qu'il y a de plus commun tout en étant l'unique » (p.73) ; « L'être est ce qu'il

y a de plus compréhensible tout en étant le retraits » (p.77) ; « L'être est ce qu'il y a de plus galvaudé tout en étant origine » (p.83) ; « L'être est l'appui le plus sûr tout en étant a-bîme » (p.85) ; « L'être est ce qui est sans cesse redit et en même temps ce qui garde le silence » (p.87) ; « L'être est ce qui est le plus oublié tout en étant la mémoire » (p.89) ; et finalement « L'être est la contrainte la plus contraignante tout en étant libération » (p.91). Toutes ces oppositions restent en opposition, elles ne peuvent recevoir de « troisième » terme, puisque ce troisième terme dépasserait l'Être, serait ce qui le chapeaute, et l'Être, auquel on ne peut rien ajouter, ne serait plus l'Être. L'impasse est entière. La phrase affirmant le silence de l'Être est assez parlante : on utilise à tous les jours le verbe être pour prédiquer un complément à un sujet, mais lorsqu'il est temps d'aborder l'Être de face, il se retire et on ne peut rien en dire. Penser, c'est penser l'Être, mais l'Être ne peut se dire dans une langue rigoureuse, car celle-ci ne peut parler que de l'étant. Donc, ne pourra-t-on jamais penser ?

Heidegger veut retrouver une autre langue qui lui permettrait de dire l'Être sans avoir à utiliser le langage scientifique et philosophique. Il se tourne vers la poésie. La philosophie devient pour lui poésie, puisque « tout ce qui tombe sous la poésie jaillit du "recueillement auprès..." qui est celui de la pensée fidèle<sup>17</sup>. » La langue poétique devient le lieu de rencontre de l'Être, principalement chez Hölderlin. Mais aborder la question du langage poétique dépasse le cadre de notre réflexion, car nous aurions à faire une esthétique de la poésie qui permettrait de voir si oui ou non on rencontre l'Être chez elle. Peut-être fallait-il effectivement trouver une autre façon de parler pour dire l'Être de manière à ce que la langue ne fasse plus obstacle, mais la connaissance que nous retirons d'un poème n'est pas du tout la même que celle provenant d'un texte philosophique. En fait, le mot « connaissance » s'agissant de la poésie n'est pas de mise. Il faut parler plutôt d'« expérience », de « rencontre » avec l'Être, et nous nous éloignons de notre propos.

### *Conclusion*

L'auteur que nous avons critiqué avait commis une erreur fatale : celle d'associer Dieu à l'Être, puisque Dieu est un étant sous l'Être. Il avait bien montré la différence ontologique thématifiée chez Heidegger, mais n'avait pas été assez radical : il avait ramené l'Être à l'étant. Voulant trouver un concept adéquat de Dieu, il avait rencontré l'Être, mais lui avait rattaché des caractéristiques traditionnelles de l'Étant suprême. Cependant, cette erreur est déjà présente chez Heidegger lui-même, puisqu'il nous invite, dans un discours rationnel, à penser l'Être, alors que celui-ci ne peut pas s'exprimer dans un langage de connaissance. Il donne même à l'Être la capacité de se retirer, comme s'il était un simple étant : « Ce qui demande à être pensé se détourne de l'homme. Il se retire devant lui<sup>18</sup>. » Heidegger a parlé de l'Être en lui prédisant une multiplicité de choses qui ne peuvent pas le qualifier, ces qualifications relevant de l'Être même. Si la métaphysique a oublié l'Être, c'est que l'Être lui-même était facile à oublier, n'étant pas dicible. Hegel avait peut-être raison de placer l'Être au début de son système comme étant la chose la moins déterminée, plutôt que de vouloir en faire le sommet de la pensée : « Dans son immédiateté indéterminée, il [l'Être] n'est égal qu'à lui-même, et aussi non inégal en regard d'un autre, n'a aucune diversité à l'intérieur de soi, ni vers l'extérieur<sup>19</sup>. » L'Être est lié au néant, et du néant comme de l'Être, il n'y a rien à dire sauf le mot. Si Heidegger s'enorgueillit de retrouver l'Être de manière fondamentale, il oublie, lui, que ce mot est porteur d'un immense bagage historique et que l'on ne peut pas, isolément, l'entendre tous de la même façon. C'est en ce sens qu'Adorno a raison de dire : « Sans examen, il [le jargon heideggérien] transmet le jugement de la tradition<sup>20</sup>. » Il transmet la tradition, c'est-à-dire la conception de l'étant qu'il prétend questionner, car « l'affliction zélée à l'égard de l'oubli de l'être se déguise en se présentant comme l'essentiel, parce qu'on préfère oublier l'étant<sup>21</sup>. » Heidegger se ferme au monde et à sa connaissance en s'isolant dans l'Être indicible. Peut-être la poésie pourra-t-elle le sauver...

1. Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1973, p. 211.
2. *Ibid.*, p. 221.
3. *Ibid.*, p. 190.
4. *Ibid.*, p. 172.
5. Maître Eckhart, *Sermons-traités*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 1987, p. 131.
6. *Ibid.*, p. 131.
7. Voir le *Sophiste*.
8. Parménide, *Le Poème : fragments*, trad. et annot. par M. Conche, Paris, PUF, 1996, fr. 6, p. 100.
9. Marcel Conche dans Parménide, *Op. cit.*, fr. 8, p. 131.
10. *Ibid.*, fr. 2, p. 75.
11. *Ibid.*, fr. 3, p. 87.
12. *Ibid.*, fr. 8, p. 131.
13. Adorno, *Jargon de l'authenticité : de l'idéologie allemande*, trad. E. Escoubas, Paris, Payot, 1989, p. 45.
14. *Ibid.*, p. 54.
15. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1999, p. 72.
16. Heidegger, *Concepts fondamentaux*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1985, 163 p.
17. *Idem*, *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 30.
18. *Ibid.*, p. 27.
19. Hegel, *Science de la logique. Premier tome. Premier livre.*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Kimé, 2006, p. 61.
20. Adorno, *Op. cit.*, p. 71.
21. *Ibid.*, p. 67.



## Actes du colloque « Vos recherches : enjeux et perspectives »

Le vingt-huit avril 2006 s'est tenu à la Faculté de philosophie de l'Université Laval le colloque étudiant « Vos recherches : enjeux et perspectives ». Cet événement avait pour but de donner l'occasion aux étudiants de deuxième et troisième cycle en philosophie de différentes universités au Québec de communiquer leurs recherches, ainsi que de créer un moment de discussion et d'échange permettant de diffuser et de stimuler la réflexion philosophique sur les questions abordées par les conférenciers. *Phares* regroupe ici quelques textes issus de communications ayant eu lieu à ce colloque.

Tout d'abord, JOHANNE ARSENEAULT s'interroge sur certaines pratiques de gestion des ressources humaines en entreprise qui misent sur l'autonomie et la responsabilité des employés. L'auteure tente d'évaluer dans quelle mesure ces pratiques, qui font usage du vocabulaire éthique, servent davantage à une gestion stratégique qu'à une gestion éthique des entreprises. FRANÇOIS BOUCHER examine pour sa part le modèle de démocratie proposé par le cosmopolitisme institutionnel en réponse aux difficultés entraînées par le processus de globalisation. Cette analyse met en relief l'apport positif d'un tel modèle de démocratie, mais également les difficultés éventuelles auxquelles il doit pouvoir répondre. S'intéressant elle aussi aux fondements de la démocratie, SOPHIE CLOUTIER s'applique à ouvrir une nouvelle piste de solution au débat qui oppose les libéraux et les communautariens à partir de la pensée de la philosophe Hannah Arendt. ANTOINE CORRIVEAU-DUSSAULT se donne quant à lui pour tâche d'analyser la critique que formule Hilary Putnam à l'endroit de la dichotomie entre faits et valeurs héritée des positivistes logiques. Cette étude vise à établir dans quelle mesure cette critique permet effectivement à Putnam d'atteindre le but qu'il vise, soit de soutenir l'objectivité de l'éthique. Enfin, CAROLINE L. MINEAU se propose de situer la signification morale du projet de sincérité de Jean-Jacques Rousseau dans la perspective du débat contemporain autour de l'authenticité ;

l'auteure s'applique ainsi à montrer de quelle façon, bien compris, l'idéal rousseauiste de sincérité permet de répondre aux difficultés fréquemment associées à la culture contemporaine de l'authenticité.

MÉLANIE TURMEL-HUOT  
FRANÇOIS CHASSÉ

# L'autonomie et la responsabilité dans les entreprises à caractère commercial : éthique ou stratégie ?

Johanne Arseneault, *Université Laval*

Ce texte exemplifie la thèse d'une instrumentalisation de l'éthique dans certains milieux de travail par une réflexion sur les notions d'autonomie et de responsabilité dans le contexte de la réorganisation des entreprises à caractère commercial. Ma pensée a puisé grandement au texte de Klaus Peters de l'Université de Cologne en Allemagne, présenté dans le cadre d'un séminaire associant chercheur(e)s et syndicalistes sur la question de la réorganisation du travail en entreprise, Conférence IBITS à Dusseldorf en 1998.

Cet article de Klaus Peters fournit les clefs d'une interprétation critique de l'intégration des notions d'autonomie et de responsabilité dans le travail, notions devenant centrales avec la réorganisation des entreprises<sup>1</sup>. J'exposerai la logique argumentative de l'auteur affirmant qu'il s'agit d'une autonomie hautement conditionnée par les impératifs de la performance économique. En fait, l'autonomie est intégrée dans certaines entreprises en tant qu'*instrument* ou moyen servant l'accroissement de la productivité. Cet usage des notions d'autonomie et de responsabilité constitue l'un des obstacles majeurs à l'intégration d'une *auto-régulation* par l'éthique ou, plus modestement, d'une démarche éthique dans l'entreprise.

L'instrumentalisation des conditions d'un dialogue ou discussion éthique, de ses principes et valeurs, sert l'adaptation et l'adhésion des individus à des finalités (organisationnelles en l'occurrence) qu'ils et elles ne choisissent pas. Et selon moi, le dialogue et la délibération éthiques ne peuvent exclure la co-construction du sens des finalités des activités humaines, sous peine de travestir leur essence propre ou *telos*. Ainsi, les notions d'autonomie et de responsabilité, isolées et dépouillées de leur pouvoir critique, se transforment en outils de contrôle et de mise en

conformité des individus à des finalités et pratiques déterminées de façon de plus en plus hétéronome. Cette dénaturation du pouvoir du dialogue éthique, en tant que guide et générateur de sens des relations à soi-même et aux autres, est source de souffrances identitaires et morales. Utilisée de façon systématique, cette pratique de détournement de l'éthique mène au cynisme et à l'indifférence morale devant des violences de toutes sortes. Les multiples ambiguïtés qui traversent les discours des gestionnaires et qui sont colorées d'euphémismes et de néologismes ont pour conséquence de banaliser et d'escamoter les tensions entre la rationalité du capitalisme en voie de globalisation et les exigences de l'éthique en tant que « réflexion sur les valeurs et les fins des actions individuelles et collectives, qui passe nécessairement par un dialogue auquel prend part chaque personne pour parvenir à l'élaboration d'un sens commun au sein de l'organisation<sup>2</sup>. »

Malheureusement, il semble qu'aucune entreprise à caractère commercial n'ait intégré ce type d'exigence éthique reposant sur une telle finalité du dialogue. Dans les faits, on confond communication au sens d'une éthique du discours ou du dialogue et communication en tant que transfert ou partage d'informations. Bien entendu, cette confusion n'est pas sans conséquence et est source de manipulation et d'instrumentalisation de l'éthique.

### *Autonomie et responsabilité : outils de management des ressources humaines (sic)*

Selon Henri Jorda, économiste du travail :

Dans le monde de l'entreprise, l'idée de l'homme efficace et utile guide la mise en œuvre des instruments et des procédures destinés à le mettre au travail, le contrôler et en accroître l'efficacité[...] le programme des managers est donc fondé sur une manière de penser l'homme et l'organisation dans laquelle il doit s'ajuster aux autres éléments<sup>3</sup>.

*Une autonomie dans l'hétéronomie.*

Dans l'article qui nous sert ici de matériau pour notre réflexion sur l'autonomie, l'auteur Klaus Peters considère que l'« on pourrait connaître la suppression des structures de commandement sans qu'il en résulte une humanisation du travail ».

Les modifications structurelles du capitalisme dans maints secteurs de la production requièrent plus d'autonomie et de responsabilité de la part des travailleurs, mais toujours au bénéfice de la production et non de l'humain au travail. Le reste de cette section s'attache à exposer la logique d'un appel à l'autonomie et à la responsabilité qui ne remet pas en question le rapport de soumission aux réquisits de l'ordre économique. Le recours au vocabulaire éthique a pour fonction d'assurer l'adhésion et l'engagement des travailleurs envers les décisions de la direction et les pressions des actionnaires.

Un autre auteur se prononce dans le même sens. Il s'agit d'Antoine Valeyre, dans un article que l'on trouve dans *L'autonomie dans les organisations*. *Quoi de neuf ?* Voici ce qu'il écrit :

L'autonomie ouvrière envisagée jusqu'à présent, tant dans ses dimensions d'indépendance que d'influence, se développe dans le cadre de contraintes bien définies, en termes de spécifications de produits et de procédés, en termes d'objectifs de production, de qualité ou de délais, et en termes de règles disciplinaires. Il s'agit donc d'une autonomie dans l'hétéronomie<sup>4</sup>.

Essayons de voir ce que dit Klaus Peters de cette autonomie dans l'hétéronomie. Nous connaissons le modèle traditionnel de gestion, soit le modèle de l'ingénieur américain Freidrich Taylor : le découpage des tâches de travail en gestes routiniers et la stricte hiérarchie de la chaîne de commandement. Cette organisation du travail, quoique toujours d'actualité, même dans des lieux de travail hyper informatisés comme les centres d'appels, ne convient pas à certains secteurs de production qui exigent des modifications de la production de façon rapide. Dans le contexte actuel et afin de tenir

compte des nouvelles exigences de la production et particulièrement de la consommation, la réactivité du travail et de ses opérations doit s'accélérer et ne peut plus reposer sur une hiérarchie en forme de bureaucratisation de la chaîne de commandement et de décision.

La restructuration ou réorganisation des entreprises cherchant à répondre aux nouvelles données culturelles et géopolitiques (culte de l'individu unique et ciblage de clientèles, fidélisation des consommateurs dans un contexte de concurrence mondiale acharnée, etc.) demande aux travailleurs d'assumer de plus en plus une part des décisions qui ne peuvent pas être encadrées par des prescriptions de travail même très détaillées, des définitions de tâches, etc. Selon Klaus Peters, « sur un point du moins, tous les protagonistes semblent être d'accord – des adeptes du “libération management” aux “intrapreneurs” – l'autonomie est la pierre angulaire de tout l'édifice ».

Au début de l'ère industrielle et jusqu'à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle environ, l'entreprise était organisée comme une entité relativement autonome par rapport à son environnement. La direction (propriétaires et gestionnaires) servait de relais entre les exigences de l'économie de marché, le jeu de l'offre et de la demande, de la concurrence, de l'adaptation de la production et de l'innovation d'un côté, et les travailleurs et travailleuses de l'autre. La direction prenait les décisions selon sa perception du jeu capitaliste. Si les décisions ne menaient pas au succès ou mettaient en cause la continuité de l'entreprise, la direction en était tenue responsable. L'autonomie décisionnelle se situait donc essentiellement au sommet de la hiérarchie.

Avec la *naturalisation* du système économique, ce qui constitue sans doute le plus grand mythe contemporain<sup>5</sup>, les règles de l'économie de marché capitaliste sont perçues comme des contraintes d'ordre naturel. Et on oublie, avec tous les dangers qu'une telle mystification implique, que « le marché économique a été créé par des humains et qu'il n'est rien d'autre qu'une forme d'échanges et de réciprocité dans les actions humaines », comme nous le rappelle Klaus Peters. Ceci n'implique pas, cependant, qu'il s'agisse d'échanges et de réciprocité spontanément justes. À ce

sujet, un livre de François Ewald, *L'État providence*<sup>6</sup> trace les transformations du rôle de l'État résultant des luttes sociales pour plus de justice économique et sociale. Cette croyance en la naturalité de l'économie et de son fonctionnement modifie radicalement le sens de la notion d'autonomie. Il ne peut plus s'agir d'indépendance vis-à-vis du commandement et de la contrainte en tant que coercition humaine, puisque la contrainte est perçue comme le résultat de lois de la nature ou nécessités naturelles, telle la loi de la gravité. Il ne peut non plus s'agir d'une autonomie de la faculté de discernement et de responsabilité posant une forme d'indépendance du sujet face à son environnement. Il s'agit, comme le dit Klaus Peters, « de l'autonomie des structures dans lesquelles se trouvent les humains et qu'ils ont pourtant eux-mêmes créées ». Et l'auteur ajoute :

[...] l'autonomie a maintenant changé de camp. Alors qu'auparavant elle désignait l'autodétermination des individus, elle vise maintenant la dynamique interne des circonstances qui déterminent les individus, qu'ils le veuillent ou non, c'est-à-dire leur hétéronomie.

Cette conception de l'autonomie trouve sa plus forte justification dans la *Théorie des systèmes* de Niklas Luhmann. Cette théorie donne une vision de la société totalement fonctionnaliste dans laquelle l'entité ou unité humaine *n'est qu'un* système autorégulé et en interface avec son environnement grâce à la communication. Cette communication s'exerce en tant que *transfert d'informations* ou de structures de sens entre l'entité et son environnement – et non pas en tant que dialogue ou discussion au sens habermassien<sup>7</sup> –, environnement qui a lui aussi la forme de systèmes autorégulés. La seule rationalité concevable dans une telle approche du vivant, de l'humain et de la société est de type stratégique ou instrumental. L'éthique ne peut être qu'un jeu de communication plus ou moins réussi, « performant », c'est-à-dire qui sert plus ou moins bien les intérêts du système en question. Tous les systèmes tentent d'assurer leur continuité et leur expansion en

utilisant et manipulant leur environnement. L'autonomie est ici une autorégulation de l'entité qui n'a rien ou si peu à voir avec une responsabilité morale ou éthique, si ce n'est qu'en tant qu'outil efficace ou fonction servant l'auto-accroissement et la survie.

Sous l'influence d'une telle conception, il devient facile de confondre l'autonomie et la responsabilité du chef d'entreprise ou des gestionnaires avec celle du travailleur ou de la travailleuse malgré les différences de statuts légaux liés aux contrats de travail. Dans le registre de la gestion traditionnelle, c'est la direction qui représentait aux yeux des subalternes les problèmes et contraintes économiques de la production. La direction se devait de les résoudre en donnant des ordres, des règles, et en accordant au besoin une certaine marge de manœuvre aux employés. La direction était tenue responsable des conséquences de ses décisions eu égard aux sanctions du marché. La direction servait de médiation entre les exigences du marché et l'ordre de fonctionnement de l'entreprise. Les solidarités exprimaient cette division des tâches et des responsabilités et la syndicalisation reposait sur une conception d'intérêts divergents entre les dirigeants et les employés.

L'ensemble de ces rapports différents à l'ordre de la production se reflétait aussi au plan des sanctions ou punitions. Comme l'indique Klaus Peters : « Le salarié est menacé d'une punition – son chef va le foudroyer du regard, il va être privé de marge de manœuvre et sa carrière compromise. Le chef d'entreprise n'est puni par personne, mais il est menacé par l'échec, les pertes financières, la perte de compétitivité ». Et l'auteur poursuit :

Le chef d'entreprise en tant que donneur d'ordres se nuit à lui-même par exemple lorsqu'il donne des instructions erronées à ses salariés. Dans pareil cas, le salarié nuit à l'entreprise parce qu'il a correctement exécuté un ordre erroné. Dans un tel système de commandement, cela ne lui attirera pas d'ennuis, même s'il s'est rendu compte qu'en exécutant l'ordre, il faisait du tort à l'entreprise.

C'est cette logique de la sanction ou de la punition qu'il faut modifier afin que les salariés assument autrement et une plus grande



part de responsabilité pour le bien de l'entreprise. Et Peters poursuit :

Les nouvelles méthodes de gestion ne visent pas à élargir la marge de manœuvre, mais entendent au contraire l'éliminer totalement. Le but est de la remplacer par une situation où le salarié est renvoyé aux conséquences de ses actes dans la réalité. Autrement dit : la forme de dépendance liée au système de commandement ne doit pas être supprimée sans rien pour la remplacer, mais doit se transformer en une sorte de dépendance du type de celle que connaît le chef d'entreprise. [D'où le néologisme d'*intrapreneur*.<sup>8</sup>] La transformation est accomplie lorsque les salariés ne cherchent plus à résoudre le problème suivant : Comment vais-je pouvoir satisfaire les attentes de mes supérieurs ? Mais se demande plutôt : Comment vais-je pouvoir servir les intérêts de l'entreprise ?

L'accroissement de la productivité dans plusieurs secteurs de la production requiert un investissement plus grand des travailleurs, non seulement de leur savoir-faire mais aussi de leur savoir-être. L'entreprise devient un redoutable vampire lorsqu'elle attend de ses employés qu'ils assument les problèmes de l'employeur et se sentent responsables des succès et échecs de celle-ci. Il faut comprendre que cette responsabilité est empoisonnée, car elle n'ouvre nullement sur la démocratisation des entreprises. Il s'agit du bien de l'entreprise *stricto sensu* ou au sens le plus restrictif. Bien entendu, il est possible de croire que le bien de *General Motors* est identique à celui des États-Unis, et pourquoi pas de l'humanité ? Raël a lui aussi quelques disciples, n'est-ce pas ?

On insiste peu cependant sur les conséquences de cette forme d'autonomie et de responsabilité conditionnées par les aléas des marchés. Au sein des entreprises se mettent en place des « divisions » ou « unités autonomes ». Ces unités, comme le souligne Klaus Peters, « ne seront plus entravées par des ordres et des instructions. Il leur est simplement confié un segment du marché en leur disant : faites ce que vous voulez, mais faites du profit ». Ces

unités doivent lutter pour leur survie sur le marché et pour un profit maximal, exactement comme une entreprise indépendante. Chacun devient responsable des performances de l'entreprise et *la solidarité entre salariés est fortement compromise* lorsque cette nouvelle vision de l'autonomie est intériorisée par une majorité de travailleurs et travailleuses, ou plus simplement lorsque la précarisation de leurs conditions de travail ne leur laisse que le choix de se soumettre. Il est possible de dresser un tableau plutôt sombre en termes de conditions de travail, de problèmes de santé de toutes sortes, liés aux formes de travail atypique contemporaines que l'on qualifie de travail autonome.<sup>9</sup>

Chez IBM (même si Klaus Peters ne nomme pas explicitement cette entreprise dans son article, il est facile d'identifier l'organisation), on remet aussi sous la responsabilité des employés la difficile question des licenciements, toujours sous le voile de vertu de l'autonomie. Afin d'assurer une plus grande productivité et rentabilité de l'unité de production, les travailleurs se voient contraints de choisir les membres dont ils et elles devront se « départir ». Quel merveilleux climat pour une « institutionnalisation » de l'éthique, n'est-ce pas ?

Finalement, on comprend mieux que le pouvoir de gestion ne disparaît pas mais prend une nouvelle forme plus subtile. Le chef d'entreprise se transforme et cesse d'être une instance autoritaire et punitive pour devenir une partie de la *réalité extérieure* à laquelle sont confrontés des employés, desquels on attend qu'ils se conduisent comme des entrepreneurs dans l'entreprise et au bénéfice de l'entreprise.

En regard du pouvoir de commandement de l'employeur, l'employé(e) acquiert une indépendance, mais seulement pour se voir totalement soumis à la réalité économique de l'entreprise et des marchés. Son identité au travail est fortement ébranlée. L'employé est soumis au stress lié aux risques de mauvaises décisions dans un système juridico-politique qui le protège de moins en moins ainsi qu'à une pression accentuée afin d'accroître sa productivité, ce qui est source d'une intensification de la souffrance au travail<sup>10</sup>.

*On notera que la notion d'autonomie n'a pas de signification morale ou éthique, mais désigne plutôt un facteur d'« opérativité » économique pour une plus grande efficacité. On comprend ici que l'autonomie et la responsabilité ne sont pas des conditions pour un dialogue permettant l'élaboration d'un sens commun des activités et de leur finalité. « Les théories de l'organisation autonome se réfèrent, dans ce contexte, à la notion de commande indirecte, et c'est cette science-là qui sera exigée à l'avenir des managers et des chefs d'entreprise », dit Peters. Et l'auteur précise :*

On commence par déterminer un segment du marché, puis la composition du personnel de l'unité [donc sélectivité<sup>11</sup>], et surtout, les ressources financières et logistiques mises à disposition, les conditions de la concurrence et de la compétition sur la base de salaire individualisé, primes, promotions sur la base de la performance, des résultats, etc.

*Le tout est de savoir contrôler les conditions qui agiront sur les unités de production de la façon désirée.*

Nous voyons bien que cette nouvelle logique de gestion ne remet pas en cause le pouvoir des propriétaires, directions et gestionnaires des entreprises. Il ne s'agit nullement d'une forme de démocratisation, mais d'un contrôle des conditions dans lesquelles pourront s'exercer l'autonomie et la responsabilité des employés. Le loup est toujours dans le poulailler, mais déguisé en support de mangeoire.

### *Concurrence et identité.*

Klaus Peters conclut son article en disant que « pour les salariés, les comités d'entreprise et les syndicats, il ne s'agit pas seulement d'un problème totalement nouveau dans sa nature et son ampleur... C'est tout le contexte général de la représentation des travailleurs qui se transforme ». Les nouvelles exigences d'autonomie et de responsabilité se vivent de plus en plus dans la solitude, voire l'isolement des travailleurs, que produit la concurrence. En effet, la concurrence entre tous les individus porte

une sérieuse atteinte aux identités corporatives, communautaires, en bref aux identités de nature collective. Des souffrances exacerbées sont perceptibles sous plusieurs formes et à grande échelle désormais. Les déstructurations brutales des identités laissent les individus dans un état de profonde vulnérabilité qui conduit plusieurs au repli sur soi ou à des « désinhibitions » violentes. L'illusion d'un « Je » libre comme une « particule élémentaire », sans attache, dévoile son envers en des rapports interpersonnels non seulement éphémères, mais surtout instrumentaux. Sous le prisme d'une certaine éthique existentielle, Christian Arnsperger considère que

[...]celui qui espère gagner le jeu concurrentiel s'imaginera être indépendant des autres et ne pas avoir besoin de quiconque, si ce n'est comme instrument ou comme partenaire passager. L'instrumentalisation d'autrui se loge au cœur même de l'idée de concurrence. [...] Les pathologies de la concurrence existent[...]. Elles consistent à exacerber l'attitude instrumentale et rivalitaire qui nous fait considérer autrui comme moyen ou comme obstacle<sup>12</sup>.

### *Conclusion*

Dans une perspective d'apprentissage collectif en vue d'une émancipation et amélioration des conditions d'existence (pas seulement matérielle mais aussi existentielle), et non pas dans une soumission à un processus d'adaptation à des phénomènes pseudo-naturels d'évolution des sociétés, comme le laissent croire les émules de la théorie des systèmes ou les épigones de l'École de Chicago, l'avenir « dépend de ceux qui sauront mobiliser les énergies créées par l'autonomie individuelle croissante au poste de travail afin de développer un contre-pouvoir ».<sup>13</sup>

Mais une telle possibilité de résistance et de lutte suppose que l'on soit au clair avec la nature de l'économie de marché, c'est-à-dire que celle-ci doit perdre le statut ontologique qui la place au plan d'un ordre naturel. Pour que cet appel tous azimuts à l'éthique ne pave pas la voie d'un cynisme meurtrier qui brise déjà tant de vies humaines, il faut refuser l'usage orwellien du langage, le discrédit

jeté sur la réflexion ou la pensée non utilitaire<sup>14</sup>, dénoncer les abus et être solidaire des expériences personnelles et sociales pour un monde alternatif. Oui, d'autres mondes sont possibles.

Je laisse les lecteurs et lectrices sur ces pensées de Peter Sloterdijk :

La théorie du XX<sup>e</sup> siècle investit des hyperboles pessimistes, elle invente une rhétorique du pire monde et du pire Dieu possible. Cela produit une ère des ergoteurs. Certes, le pire que l'on puisse affirmer d'un dieu est qu'il n'existe pas, le pire que l'on pourrait dire du monde est que seuls les réalistes ont une chance en lui. On oublie d'ajouter cette explication : le véritable nom d'un lieu où l'on ne peut rien faire de contraire à la réalité, c'est l'enfer<sup>15</sup>.

---

1. Klaus Peters, *La nouvelle autonomie dans le travail. La notion d'autonomie et la réorganisation des entreprises*. Conférence IBITS, Düsseldorf, 1998.

2. Il s'agit ici d'une bien belle définition de l'éthique trouvée dans le mémoire d'Allison Marchildon, *Vers une culture en organisation : étude de deux cas*, Montréal, École des hautes études commerciales, 2002.

3. Henri Jorda, *Travail et discipline. De la manufacture à l'entreprise intelligente*, Paris, L'Harmattan, 1999.

4. Antoine Valeyre, *L'autonomie dans les organisations. Quoi de neuf ?*, Paris, L'Harmattan, 1999.

5. Cette naturalisation de l'économie capitaliste est rigoureusement critiquée par Christian Arnsperger, économiste et philosophe, dont plusieurs textes sont disponibles sur le site de la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale. Selon moi, cette mystification s'avère un puissant obstacle à l'efficacité d'une démarche éthique ainsi qu'à l'exercice du jugement pratique.

6. François Ewald, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986.

7. Pour ne référer qu'à l'un des modèles contemporains de la communication langagière.

8. La remarque est de moi.

9. Lire les travaux de Jean-Pierre Brun de la Chaire en gestion de la santé et de la sécurité du travail dans les organisations de l'Université Laval.
10. Claude Durand et Alain Pichon considèrent que « l'organisation de la production en appelle à de nouvelles exigences et de nouvelles valeurs : participation, initiative, inventivité. Sous couvert d'autonomie apparaissent dans le travail des obligations psychologiques d'implication et de prise de responsabilité. » *La puissance des normes*, Paris, L'Harmattan, 2003.
11. Cette précision est de moi.
12. Christian Arnsperger, *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Cerf, 2005.
13. Peters, *Op.cit.*
14. Il faut dégeler la pensée comme le propose Hannah Arendt : « Le mot «maison» est quelque chose comme une pensée gelée que la pensée doit dégeler, faire fondre, quand elle veut retrouver son sens original ». *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2005.
15. Peter Sloterdijk, *Sphères*, tome 3, Paris, Fayard, 2003.

# Globalisation et déficit de légitimité démocratique : faut-il souhaiter une démocratie cosmopolitique ?

François Boucher, *Université Laval*

## *Introduction*

Il y a, à l'heure actuelle, un paradoxe à propos de la démocratie. De l'Afrique à l'Amérique du Sud en passant par l'Europe de l'Est et l'Asie, la démocratie s'impose de plus en plus comme étant un mode de légitimation incontournable du pouvoir politique. Ce qui est paradoxal, c'est qu'alors que de plus en plus d'États se démocratisent, plusieurs croient que la capacité de l'État à assurer sa légitimité démocratique devient sans cesse plus restreinte. L'exercice de la démocratie est aujourd'hui réalisé exclusivement à l'intérieur de l'État moderne. Or, dans cette forme qui incarne maintenant la démocratie, la souveraineté est liée (on pourrait dire enchaînée) à la territorialité. Les citoyens ne peuvent participer à l'autodétermination démocratique qu'en tant qu'ils font partie d'une certaine communauté politique délimitée par les frontières d'un État. Cet enclavement de la démocratie apparaît maintenant comme une lourde contrainte lorsque l'on prend note du phénomène de la globalisation. Les interdépendances globales et régionales ainsi que la présence d'acteurs transnationaux (politiques, sociaux et économiques) font en sorte que de plus en plus, le destin des individus dépend d'agents qui sont hors de portée du contrôle des États auxquels ils appartiennent. Les citoyens des démocraties actuelles sentent ainsi bien souvent qu'ils sont impuissants et qu'ils n'ont pas leur mot à dire dans des prises de décisions qui les affectent. Ce sentiment s'est déjà exprimé sous forme de contestations très fortes et parfois violentes, comme ce fut le cas à Seattle, Québec, Washington, Melbourne, Prague et Gênes. Certains, vis-à-vis de telles contestations, sont optimistes et y voient le signe de l'émergence d'une prise de conscience d'une solidarité et d'une société civile transnationale. Ce point est juste, mais il éclipse le fait

qu'à la base, ces contestations sont l'expression de l'insatisfaction des individus et marquent un déficit de légitimité du pouvoir auquel ils sont soumis.

Quelle est la réaction appropriée face au processus de mondialisation ? En quel sens est-il légitime de se préoccuper de l'avenir de la démocratie lorsque l'on se penche sur le processus de globalisation qui caractérise notre époque ? Devons-nous chercher à créer des institutions démocratiques à l'échelle des liens d'interdépendance qui transcendent les frontières des États ? Quels aspects fondamentaux de la forme dans laquelle se réalise aujourd'hui la démocratie sont-ils remis en question par la globalisation ?

Examinant les impacts de la mondialisation sur le pouvoir et les structures politiques actuelles, certains politicologues et philosophes politiques affirment qu'il est nécessaire de repenser la façon dont la démocratie est actualisée si l'on veut préserver cette dernière. Selon eux, l'actuel système des États est obsolète puisqu'en raison des pressions de la globalisation « les États ne peuvent plus être les seuls centres de pouvoir légitimes à l'intérieur de leurs propres frontières<sup>1</sup> ». Ils cherchent à montrer que de nouveaux espaces politiques se dessinent de sorte qu'il faut élargir le champ d'exercice de la citoyenneté afin de renforcer la démocratie et de l'étendre aux sphères de pouvoir émergentes qui échappent à la portée de l'État moderne. Sans aller jusqu'à dire que le modèle de l'État moderne doit être entièrement mis au placard, ils avancent que plutôt que d'être confinée – *enclavée* pour reprendre l'expression de Nootens<sup>2</sup> – à l'intérieur des États, la démocratie doit être cosmopolitique et s'exercer à des niveaux qui transcendent les États-nations. Il s'agit là de la thèse centrale du cosmopolitisme institutionnel, position qui, depuis une dizaine d'années, a été défendue avec le plus de vigueur dans les travaux de David Held<sup>3</sup>. Dans ce court texte, j'examinerai une manière de soutenir une telle position.

Je divise ce texte en trois parties principales. Dans un premier temps, j'examinerai les conséquences du phénomène de la globalisation sur la démocratie. Mon but sera de montrer que l'exercice du pouvoir politique souffre actuellement d'un déficit de



légitimité démocratique qui découle de certains présupposés de l'État moderne en conjonction avec le phénomène de la mondialisation. Dans un second temps, j'exposerai les grandes lignes d'un modèle de démocratie cosmopolitique qui cherche à établir une façon d'institutionnaliser un mode de légitimité démocratique capable de répondre aux déséquilibres entraînés par la globalisation. Finalement, j'examinerai l'opposition des nationalistes libéraux au cosmopolitisme institutionnel. Suite à l'examen de ces deux positions, il apparaîtra que le cosmopolitisme institutionnel met effectivement en lumière un important problème de déficit de légitimité démocratique auquel il faut répondre, mais que le modèle de démocratie cosmopolitique mis de l'avant occulte certains préalables à la démocratie. Je suggérerai pour terminer qu'une démocratie cosmopolitique n'est pas *a priori* incompatible avec les exigences démocratiques soulignées par les nationalistes libéraux et propose quelques pistes permettant aux cosmopolites de répondre à la critique nationaliste libérale.

### *1. Incidences de la globalisation sur la légitimité politique*

L'argument visant à établir la nécessité d'une gouvernance démocratique cosmopolitique que je souhaite examiner consiste à établir que la globalisation engendre une reconfiguration du pouvoir politique à laquelle les institutions démocratiques doivent s'adapter si l'on veut qu'elles continuent à remplir leur fonction. Je procéderai en montrant que l'exercice du pouvoir politique souffre actuellement d'un déficit de légitimité démocratique parce que la réalisation de la démocratie est ancrée dans le modèle de l'État hérité de la modernité politique. Je commencerai par exposer ce modèle d'organisation du politique en mettant en lumière certaines caractéristiques institutionnelles qui ont servi de support fonctionnel à la démocratie. Dans un second temps, je tenterai de caractériser rigoureusement le processus de globalisation pour ensuite montrer, dans un troisième temps, en quoi il affecte la démocratie. Dans cette dernière partie, je présenterai le problème de l'asymétrie, lequel engendre un déficit d'imputabilité et une incapacité croissante

d'autodétermination des communautés politiques à l'intérieur des sphères de pouvoir qui affectent la vie de leurs membres.

### *1.1 État moderne et démocratie*

Dans cette section, je chercherai à expliquer comment, dans l'idée de l'État moderne, la souveraineté et la citoyenneté sont liées au territoire. Ensuite, je tracerai le lien entre État et démocratie.

Dans la modernité, les démocraties ont pris la forme de l'État. Tous les États ne sont pas démocratiques, mais aujourd'hui, la démocratie s'incarne exclusivement dans cette forme d'organisation du politique. C'est cette organisation qui permet actuellement à une société de se gouverner elle-même.

L'État moderne est *une* forme organisationnelle du politique parmi d'autres qui survient à un certain moment de l'histoire<sup>4</sup>. Olivier Duhamel définit l'État comme « un pouvoir normatif institutionnalisé s'exerçant sur une population dans le cadre d'un territoire<sup>5</sup> ». On se souvient aussi de la célèbre définition de Weber qui caractérise l'État comme le détenteur du monopole de la coercition légitime sur un territoire donné<sup>6</sup>. Ce qui importe ici, et c'est ce que je souhaite mettre en lumière, c'est que le territoire est le support fonctionnel de l'État, c'est ce qui lui permet d'achever ses fonctions organisatrices, administratives et législatives. L'État moderne est né avec la territorialisation de l'espace politique. Cette territorialisation est « le processus de délimitation, d'encadrement de l'action et de l'identité politique dans une aire géographique délimitée par des frontières, aire dont la population est soumise au contrôle exercé par un État ; ce processus s'accompagne d'une représentation correspondante du politique<sup>7</sup> ». Ce processus de territorialisation a mené à l'établissement d'espaces politiques mutuellement exclusifs (les États) dans lesquels les citoyens ont une appartenance exclusive à un espace juridique commun qui est alors le centre de leur identité politique. L'État territorialisé est ainsi l'unique cadre dans lequel la citoyenneté joue son rôle et assure l'expression institutionnelle de l'autodétermination du peuple.

Par ailleurs, la souveraineté de l'État repose sur le contrôle exclusif d'un territoire délimité. Depuis les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles,

avec l'apport de penseurs comme Bodin et Hobbes, la souveraineté de l'État est comprise comme un « pouvoir de commander et de contraindre sans être commandé ni contraint par qui que ce soit<sup>8</sup> ». Ainsi, la souveraineté de l'État dépend du caractère non-stratifié de l'espace politique sur un territoire donné. Par non-stratifié, j'entends que l'allégeance politique des citoyens est unitaire ; sur le territoire donné d'un État, les citoyens ont une allégeance commune envers ce même État et envers aucun autre. Ils forment une communauté politique en partageant le même assujettissement et en n'étant sujets d'aucun autre souverain. La citoyenneté est exclusive, les individus sont membres d'une seule communauté politique. Ainsi, dans l'État moderne, la communauté politique, la souveraineté et la citoyenneté concordent totalement parce qu'elles sont reliées par le territoire.

Le modèle de l'État assure la démocratie en situant la souveraineté dans le peuple. Je comprends la démocratie comme une forme de légitimation du pouvoir politique qui est réalisée lorsque l'organisation du politique vise un idéal d'autonomie, ou d'autolégislation, et permet que les citoyens se comprennent à la fois comme les auteurs et les destinataires des lois auxquelles ils se soumettent. L'État démocratique repose donc sur une symétrie à l'intérieur d'un espace politique entre les décideurs et les destinataires du pouvoir, entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui y sont soumis<sup>9</sup>. Dans le modèle de l'État démocratique moderne, cette congruence, ou symétrie, est assurée parce que le pouvoir s'applique exclusivement au territoire qui définit les limites de l'inclusion à la citoyenneté et parce que ce pouvoir est le seul légitime sur ce territoire (c'est-à-dire qu'il est souverain). Si l'extension du pouvoir exercé correspond à celle des citoyens qui participent au processus démocratique, c'est parce que les deux coïncident au niveau du territoire sur lequel l'État est souverain. Autrement dit, l'État démocratique moderne repose sur le présupposé qu'il suffit, pour que la démocratie soit réalisée, que tous les individus d'un territoire fixé d'avance soient inclus dans un processus démocratique de légitimation des lois qui s'appliquent à l'intérieur des limites de ce même territoire d'une façon exclusive. L'idéal de symétrie signifie donc que les gouvernements doivent être

imputables devant les individus dont ils influencent les conditions de vie et que le constituant approprié des décisions publiques doit être composé de toutes les personnes concernées par ces décisions. Par le terme « constituant approprié », j'entends « cette ou ces communautés de personnes interdépendantes qui doivent décider ensemble des orientations à donner à leur vie commune<sup>10</sup> ». Ces deux dimensions de la symétrie démocratique sont rompues avec le processus de globalisation et cela donne lieu au problème du déficit de légitimité démocratique que j'illustrerai plus loin.

## 1.2 Caractérisation de la mondialisation

Afin de voir comment le processus de mondialisation met en échec la réalisation de la démocratie dans l'État territorialisé, je présente ici une caractérisation de ce processus inspirée des travaux de David Held, notamment de son texte « Democracy and Globalization »<sup>11</sup> et de son ouvrage *Democracy and the Global Order*. La mondialisation est un phénomène multidimensionnel, elle a lieu en une multitude de sphères d'activité : la finance, le commerce, la culture, la communication, l'environnement, la politique et la sécurité, pour ne nommer que celles-ci. Dans ces sphères d'activité humaine, les nouvelles technologies de l'information, de la communication et du transport induisent une mutation des activités humaines d'abord caractérisée par deux phénomènes : « first, it suggests that many chains of political, economic and social activity are becoming interregional or intercontinental in scope and, secondly, it suggests that there has been an intensification of levels of interaction and interconnectedness within and between states and societies<sup>12</sup> ». En plus de l'extensification et de l'intensification des interconnexions dans les activités humaines, on note une augmentation de la portée de l'action, c'est-à-dire que de plus en plus, les événements locaux ont des répercussions en des lieux éloignés et ce qui se passe au niveau local est influencé par ce qui se passe de l'autre côté de la planète. Enfin, la globalisation se caractérise également par un accroissement de la vitesse des interconnexions : les chaînes causales d'interaction sont de plus en plus rapides, car avec les

nouveaux moyens de transport et de communication, des événements ayant lieu en un endroit de la planète peuvent avoir en quelques minutes, voire quelques secondes, des effets importants sur de grandes distances.

En somme, il y a une plus grande interdépendance entre les sociétés. Les champs d'activité débordent le cadre des États-nations et cela donne lieu à l'émergence de nouveaux espaces politiques, à de nouvelles sphères de pouvoir. Dans la prochaine section, nous verrons plus précisément comment ce phénomène fait en sorte qu'une partie croissante de l'exercice du pouvoir politique échappe au mode actuel d'exercice de la démocratie.

### *1.3 Le problème de l'asymétrie*

J'ai dit plus haut que la démocratie se réalise dans la structure de l'État moderne en raison d'une symétrie entre les constituants du pouvoir – c'est-à-dire ceux qui exercent le pouvoir, par exemple les citoyens dans un régime démocratique – et ses destinataires, à savoir, ceux dont la vie est influencée par l'exercice du pouvoir. Or, dans ce modèle, la symétrie est ancrée au niveau de la territorialité de la citoyenneté et de la souveraineté du pouvoir politique. Avec le processus de mondialisation, il n'est plus possible de fonder la symétrie nécessaire à l'autonomie démocratique sur la territorialité, car les sphères d'activité qui ont des impacts sur les conditions de vie des individus et des peuples ne sont plus contenues dans les limites territoriales fixes des États qui définissent des espaces monolithiques, unitaires et mutuellement exclusifs. J'expliquerai maintenant comment l'accroissement de l'extension et l'intensification des interactions brisent cette symétrie.

#### *1.3.1 Effets externes des politiques des États*

Dans le contexte actuel, les décideurs politiques sont uniquement imputables face à leurs électeurs et ceux-ci sont déterminés par un critère d'appartenance à un territoire fixé d'avance. Puisque les chaînes d'interaction ont tendance à ne plus être contenues dans ces limites, l'exercice du pouvoir politique se fait sans prendre en compte l'ensemble des personnes concernées

par les décisions. D'autre part, la volonté des citoyens n'est entendue que par l'État qui contrôle le territoire auquel ils appartiennent. Même si les décisions prises par les citoyens d'un État ont des répercussions sur la vie des citoyens d'un autre État, ces derniers ne sont pas inclus dans le processus démocratique menant à la décision, car ils ne satisfont pas au critère d'inclusion à la communauté politique par le territoire. C'est donc dire que des personnes subissent un pouvoir sur lequel elles n'ont aucun contrôle démocratique ; leur capacité à s'autodéterminer est par là limitée. Ceci constitue un grave déficit de légitimité démocratique parce qu'à l'ère de la mondialisation, les décisions prises par un gouvernement étatique peuvent significativement influencer les conditions de personnes situées à l'extérieur des limites territoriales de cette communauté. Held donne quelques exemples :

A decision to increase interest rates in an attempt to stem inflation or exchange-rate instability is most often taken as a national decision although it may well stimulate economic changes in other countries. A decision to permit the harvesting of the rain forests may contribute to ecological damage far beyond the borders which formally are the responsibility of a given set of political decision-makers. (...) A decision by a government to save resources by suspending food aid to a nation may stimulate the sudden escalation of food prices in that nation and contribute directly to an outbreak of famine among the urban and rural poor<sup>13</sup>.

### *1.3.2 Institutions internationales*

De plus, l'asymétrie entre décideurs et personnes concernées est encore plus visible si l'on considère le foisonnement d'acteurs transnationaux qu'il y a à l'heure actuelle. Pensons par exemple aux organismes tels que l'ONU, l'OTAN, le FMI, l'OMC et aux entreprises multinationales. On peut aussi y ajouter les cadres normatifs établis lors de négociations internationales visant, par exemple, la création de zones régionales d'intégration économique comme l'ALÉNA, le Mercosur ou l'APEC, ou encore certains traités comme les conventions sur la biodiversité et la désertification issus du Sommet de Rio en 1993.

On peut certes reconnaître que l'exercice du pouvoir dans ces sphères d'activité transnationale est porteur d'une certaine légitimité. J'ai dit que la démocratie est un mode incontournable de légitimation du pouvoir politique, mais elle n'est pas le seul. Le principe démocratique de légitimité du politique côtoie aussi un principe de légitimité constitutionnelle<sup>14</sup>, lequel subordonne l'exercice du pouvoir à une règle de droit. Ce principe stipule que le pouvoir doit s'exercer en conformité avec un ensemble de normes préétablies, et non selon l'arbitraire des dirigeants. On peut en effet voir que les divers traités négociés, par exemple, dans le cadre de l'OMC ont un cadre normatif et des procédures qui restreignent l'exercice du pouvoir dans la sphère économique. Le pouvoir s'y exerce d'une manière non arbitraire et selon des règles. Mais une constitution vaut aussi parce qu'elle est issue de la volonté du peuple ; sa force de légitimation ne repose pas uniquement sur des critères fonctionnels. C'est un ensemble de règles que se donne une communauté pour encadrer l'exercice du pouvoir auquel elle se soumet. Or, dans le cas des institutions et traités internationaux, ces règles n'émanent pas de la volonté des peuples qui auront à subir les résultats des pratiques balisées par ces règles. Il y a donc un déficit de légitimité démocratique en ce qui a trait du pouvoir exercé au niveau des grandes institutions internationales<sup>15</sup>. À ce niveau, il n'y a en effet pas de processus démocratique de légitimation des décisions, pas de vote, pas de représentation populaire, pas de délibération publique. Par exemple, la société civile est manifestement exclue des processus de négociation et de législation. Les décisions sont souvent prises à huis clos par les exécutifs de différents gouvernements et par les hauts fonctionnaires d'organisations internationales. Les exemples des négociations de la ZLEA à Québec en 2001 et des négociations de Seattle à propos des termes de l'AMI l'illustrent bien. Encore une fois, on constate un écart entre les décideurs et l'ensemble des personnes concernées. Cet écart entraîne un problème d'imputabilité et une incapacité des collectivités politiques à s'autodéterminer, bref un déficit de légitimité démocratique.

### *1.3.3 Limitations de l'autonomie de l'État-nation*

Held comprend le déficit de légitimité engendré par la globalisation d'une autre manière. Il parle des disjonctions externes et internes causées par la présence de forces et d'espaces politiques transnationaux sur lesquels les États n'ont pas de contrôle. Ces disjonctions consistent en l'émergence de sphères de pouvoir qui ne cadrent pas dans la portée du pouvoir des États-nations, notamment dans les domaines du droit, de la prise de décision politique, de la sécurité, de la culture et de l'économie. Ces forces contribuent à affaiblir la capacité d'autodétermination des États-nations et érode leur souveraineté : « the operation of states in an ever more complex international system both limits their autonomy (in some spheres radically) and impinges increasingly upon their sovereignty<sup>16</sup> ». Or, puisqu'à l'heure actuelle, la démocratie est uniquement achevée dans l'État-national, ces forces et processus qui opèrent dans des espaces politiques qui sont hors de la portée des États minent la capacité des citoyens des démocraties à déterminer ensemble les conditions dans lesquelles ils vivent. De nouvelles sphères de pouvoir émergent et empiètent sur la souveraineté des États et sont hors de portée du contrôle démocratique par les citoyens et des mécanismes traditionnels d'imputabilité. La limitation de l'autonomie des États est bien exemplifiée par la difficulté qu'ont les États industrialisés à maintenir leurs politiques sociales en raison de difficultés économiques. Ces difficultés sont en parties dues à des facteurs globaux hors du contrôle des États comme la fuite des capitaux et la délocalisation de la production<sup>17</sup>. Par ailleurs, l'empiètement sur la souveraineté des États est bien illustré, par exemple, par le fameux « programme d'ajustements structurels » du FMI. Ce programme permet à des États en difficulté et déjà très endettés d'obtenir auprès du FMI un prêt à condition qu'ils se plient à certaines directives concernant l'orientation de leur gestion macro-économique. Ainsi, le FMI surveille le budget de ses pays débiteurs et les oblige à ouvrir quasi-totalement leurs marchés aux produits et investissements étrangers, même si ces pays jugent que cela est nuisible à leur population<sup>18</sup>. Cette limitation de l'autonomie des États et l'empiètement de forces politiques transnationales sur la



souveraineté des États sont d'autres façons dont s'exprime l'asymétrie exacerbée par la mondialisation.

Suite au type d'analyse qui vient d'être présenté, les défenseurs du cosmopolitisme jugent que la forme actuelle dans laquelle nous cherchons à réaliser la démocratie est en décalage par rapport à la nature complexe du pouvoir, lequel n'est plus cantonné dans les limites fixes d'un territoire, mais plutôt diffus et fragmenté en plusieurs sphères qui opèrent à des échelons différents. Dans la prochaine section, nous verrons que Held propose un modèle de démocratie cosmopolitique par lequel il cherche à adapter les institutions, la citoyenneté et la souveraineté démocratiques à la réalité complexe du pouvoir qui met en échec la démocratie, actuellement cloisonnée dans l'État.

## *2. La démocratie multiscallaire*

Le modèle de démocratie cosmopolitique de Held part du constat que les communautés politiques nationales issues de la modernité sont imbriquées dans des processus diversifiés qui débordent leurs frontières, les lient et les fragmentent, reconfigurant ainsi les communautés politiques en une constellation complexe de communautés de destin qui se recoupent et se chevauchent (*overlapping communities of fate*). Les espaces politiques sont donc entrecroisés car les domaines d'activité humaine n'ont pas tous la même étendue. L'exigence d'exclusivité de l'allégeance politique envers l'État moderne territorial apparaît dès lors injustifiée car elle restreint le contrôle démocratique en l'enfermant dans un espace unitaire ne correspondant pas à l'étendue et à la stratification des différentes sphères de pouvoir, faisant ainsi en sorte que des processus de gouvernance échappent au contrôle des États tout en affectant leurs citoyens. Ainsi, « the idea of a political community of fate – of a self-determining collectivity which forms its own agenda and life conditions – can no longer meaningfully be located within the boundaries of a single nation-state alone<sup>19</sup> ». Le cosmopolitisme institutionnel de Held reconnaît cette complexité et cherche à imaginer quelles structures institutionnelles seraient aptes à réaliser l'exigence démocratique de symétrie compte tenu de ce

contexte. La question est donc de savoir quel est le lieu approprié de l'articulation du bien politique démocratique<sup>20</sup>. La mondialisation remet en cause la nature du constituant démocratique approprié, celui-ci ne peut plus être une communauté politique définie par l'appartenance exclusive à un État, laquelle est préconstituée par la territorialité.

Ainsi, la démocratie cosmopolitique doit prendre comme point de départ un monde constitué de communautés de destin qui se recoupent et penser des institutions adaptées à ces recouvrements. Reconnaisant la complexité des activités humaines et des réseaux d'interconnexions, il faut voir que certains problèmes – comme le logement, l'éducation et l'établissement d'une force policière – sont traités d'une manière appropriée dans des sphères politiques spatialement délimitées comme la ville, l'État ou la région, mais que d'autres – comme l'environnement, la santé mondiale, la régulation du commerce international – requièrent un traitement par des institutions globales<sup>21</sup>. L'idée est que les conditions de vie des individus sont affectées par différents problèmes et différentes forces mais que ces problèmes et ces forces n'ont pas tous la même envergure. Pour rétablir la symétrie entre gouvernants et gouvernés, il faut détacher l'idée de communauté politique de son ancrage territorial et la baser uniquement sur l'idée que les personnes concernées par les décisions publiques doivent avoir la possibilité de participer à leur élaboration (au moins indirectement).

La démocratie cosmopolitique assume que l'appartenance à une communauté politique, le constituant approprié du processus d'autodétermination démocratique et l'idée de communauté de destin doivent être redéfinis à partir d'un principe d'inclusivité de toutes les personnes significativement affectées<sup>22</sup>. Or, puisqu'il y a maintenant divers lieux de pouvoir situés à diverses échelles, cela implique que les citoyens doivent avoir une citoyenneté multiple, c'est-à-dire une appartenance aux multiples communautés politiques de destin se recoupant qui influencent leur vie : « people [must] enjoy membership in the diverse communities which significantly affect them and, accordingly, access to a variety of forms of participation<sup>23</sup> ». De même, la démocratie cosmopolitique exige que

la souveraineté ne soit plus conçue comme la possession de l'autorité absolue et indivise sur un territoire donné :

sovereignty can be stripped away from the idea of fixed borders and territories and thought of as, in principle, malleable time-space clusters. Sovereignty is an attribute of the basic democratic law, but it could be entrenched and drawn upon in diverse self-regulating associations, from states to cities and corporations<sup>24</sup>.

La démocratie cosmopolitique exige donc un concept de « souveraineté différenciée<sup>25</sup> » qui opère un « partage des pouvoirs en fonction des types de problèmes qui nécessitent, selon les cas, une compétence transétatique, régionale, étatique ou locale » suivant les principes de subsidiarité et de suppléance<sup>26</sup>. Held propose trois tests afin de déterminer le niveau politique approprié pour la prise de décision et l'action publique : l'étendue (considérer l'éventail des individus affectés par un problème ou une politique), l'intensité (le degré auquel ce problème ou cette politique affecte les individus) et l'efficacité comparative (la manière dont chaque niveau permet d'atteindre les objectifs)<sup>27</sup>.

La démocratie cosmopolitique de Held est donc une démocratie multiscalaire : la souveraineté est fragmentée en plusieurs niveaux s'imbriquant et se chevauchant les uns les autres ; la citoyenneté est multiple, les individus ont des allégeances politiques envers plusieurs communautés politiques et participent à la vie politique de ces communautés. Les cosmopolites soutiennent qu'il faut adopter une telle forme de démocratie cosmopolitique si l'on veut régler le problème du déficit de légitimité démocratique diagnostiqué plus haut. Cependant, ils font face aux objections de maints penseurs, notamment des nationalistes libéraux, lesquels avancent que l'État-nation est la seule unité politique capable d'actualiser la démocratie.

### *3. Le nationalisme libéral et les exigences de la démocratie*

Pour bien comprendre la critique nationaliste libérale du cosmopolitisme institutionnel, il faut garder à l'esprit que la critique

de la souveraineté traditionnelle de Held est basée sur la façon dont on conçoit le constituant approprié de la décision démocratique, c'est-à-dire l'ensemble des personnes devant décider collectivement des orientations de leur vie en commun.

Pour Held, toutes les personnes « significativement affectées<sup>28</sup> » par une décision politique doivent être impliquées dans le processus démocratique menant à cette décision. Cette position repose sur une conception de la démocratie qui a pour fondement normatif l'idée d'autonomie individuelle qui s'appuie sur la capacité qu'ont les êtres humains de raisonner consciemment et de s'autodéterminer : « If democracy means rule by people, the determination of public decision-making by equally free members of political community, then the basis of its justification lies in the promotion and enhancement of autonomy, both for individuals as citizens and for the collectivity<sup>29</sup> ». Held formule ainsi un principe d'autonomie qui se trouve au cœur de la démocratie :

persons should enjoy equal rights and, accordingly, equal obligations in the specification of the political framework which generates and limits the opportunities available to them ; that is, they should be free and equal in the determination of the conditions of their own lives, so long as they do not deploy this framework to negate the rights of others<sup>30</sup>.

La démocratie libérale se fonde sur le respect de cet idéal d'autonomie ; elle consiste à protéger l'autonomie de chaque individu. Elle implique ainsi entre autres que tous les individus devraient avoir un accès égal aux processus de prises de décisions qui les affectent. Aucune personne ne devrait être affectée par des forces politiques sans pouvoir exercer une certaine influence sur ces forces.

On voit ainsi que la conception de la démocratie inhérente à la critique de la globalisation et au modèle de démocratie cosmopolitique de Held est centrée non pas sur la réalisation de l'autodétermination des communautés politiques en tant que « peuples », mais sur la protection des libertés individuelles et de

l'autonomie individuelle. On retrouve, ici au cœur de la position de Held, l'idéal cosmopolitique classique, lequel consiste à prendre en compte les intérêts de tout être humain, peu importe sa race, son sexe ou son appartenance nationale et à privilégier cet universalisme au détriment des attachements envers certaines communautés particulières. Cet idéal s'exprime dans l'idée qu'il faut que les constituants des politiques soient composés des personnes significativement touchées par ces politiques et non, comme c'est maintenant le cas, des *demos*, des peuples ou des nations situés sur un territoire donné. Cette idée est-elle défendable ? Le cosmopolitisme néglige-t-il une dimension essentielle de la démocratie en mettant de côté l'idée de nation ou de peuple ? Y a-t-il une tension entre démocratie et cosmopolitisme que les cosmopolites négligent lorsqu'ils conceptualisent une démocratie cosmopolitique et multiscalaire ?

Les réformes que propose le cosmopolitisme institutionnel ont un caractère quelque peu utopique et suscitent beaucoup de perplexité parmi les philosophes politiques et les politologues. Il y a ainsi un débat en philosophie politique entre les cosmopolites et les nationalistes libéraux<sup>31</sup>. Un des points centraux de ce débat est justement de déterminer le lieu du bien démocratique, c'est-à-dire la communauté politique qui doit s'autodéterminer démocratiquement. Ainsi, les cosmopolites avancent les idées de communautés politiques en recoupement et de citoyenneté différenciée. Cependant, les nationalistes libéraux insistent sur l'importance de l'identité collective des citoyens, leur sentiment d'appartenance à une même nation, comme condition de possibilité de la démocratie (ils avancent que c'est une condition nécessaire et non simplement une condition suffisante).

Par exemple, Miller soutient que la démocratie requiert absolument un *demos*, il faut qu'un peuple déterminé se constitue comme sujet politique autonome, qu'il soit investi de la souveraineté et qu'il soit le lieu d'une délibération démocratique. Sans le sentiment partagé d'une identité commune, les individus d'une même communauté politique ne peuvent être solidaires et se faire confiance les uns les autres. De tels individus ne sont donc pas

responsables lorsqu'ils délibèrent et passent aux urnes, ils n'arrivent pas à articuler un intérêt décentré de leurs préoccupations égoïstes et à prendre en compte les autres individus concernés par l'orientation des politiques de leur gouvernement<sup>32</sup>.

Kymlicka et Straehle résument bien la position des nationalistes libéraux. Ils soulignent que selon ces derniers, la démocratie libérale est intimement liée à l'État-nation : « We can think of liberal democracy as involving three connected but distinct kinds of principles : (a) social justice ; (b) deliberative democracy ; and (c) individual freedom. According to liberal nationalists, all three of these principles can best be achieved – or perhaps only be achieved – within *national* political units<sup>33</sup> ». Les nationalistes libéraux avancent ainsi que la justice sociale distributive doit être soutenue par une solidarité et une confiance entre les citoyens car elle exige de ceux-ci qu'ils acceptent des obligations qui les contraignent à faire des sacrifices les uns pour les autres (par exemple, en acceptant de payer des impôts). Or, selon eux, seule une identité commune nationale peut fournir à des individus dispersés sur un grand territoire un tel sentiment de confiance et de solidarité. Par ailleurs, confiance et solidarité sont également requises pour que les citoyens considèrent les opinions et intérêts de leurs concitoyens dans les délibérations publiques. De plus, la délibération publique n'est possible que si les citoyens se comprennent, ce qui exige une langue et une culture commune, deux caractéristiques centrales des nations. Puisque les nations constituent des communautés linguistiques et culturelles, elles forment les unités politiques les plus aptes à fournir un contexte de délibération publique nécessaire à la démocratie libérale. Enfin, les nationalistes libéraux soulignent également que les cultures nationales fournissent des contextes de choix et de signification nécessaires pour l'essor de l'autonomie individuelle. Pour que des personnes exercent pleinement leur liberté, il faut qu'elles aient accès à une culture sociétale riche leur fournissant des options à choisir et donnant un sens à leurs choix. L'appartenance à une nation permet donc également de réaliser l'idéal libéral d'autonomie individuelle.

Les nationalistes libéraux puisent dans cette conception de la démocratie libérale (besoin d'un *demos*, lien entre État-nation et démocratie libérale) leurs arguments contre le cosmopolitisme. J'exposerai ici deux arguments que les nationalistes libéraux avancent pour s'opposer au cosmopolitisme institutionnel. Tous deux sont dirigés contre la conception du constituant approprié sous-jacente au cosmopolitisme institutionnel.

La première de ces critiques consiste à dire qu'en définissant la communauté politique pertinente pour une décision politique par le critère d'inclusivité cosmopolite (que toute personne significativement affectée par une décision participe au processus démocratique de prise de décision), on met de côté les conditions qui font en sorte que les citoyens votent et délibèrent d'une manière responsable, c'est-à-dire en portant attention aux intérêts et opinions des autres<sup>34</sup>. Pour que les individus dépassent leur égoïsme, il faut qu'ils se sentent liés aux autres et surtout qu'ils aient confiance en la réciprocité de ce sentiment. Or, les communautés politiques définies par l'envergure des personnes touchées ne sont pas nécessairement des communautés partageant une identité collective nécessaire à la confiance et à la solidarité pouvant soutenir l'exercice responsable de la citoyenneté. Pas plus qu'ils ne partagent une culture commune et une langue leur permettant de se comprendre mutuellement. Les nationalistes libéraux avancent donc qu'une citoyenneté multiple, telle que décrite par Held, affaiblirait la qualité de la démocratie plutôt que de la renforcer.

Une deuxième critique est formulée par Kymlicka, lequel s'attaque également à la conception du constituant approprié avancée par Held. L'appartenance aux diverses communautés politiques qui se chevauchent dans le modèle de démocratie cosmopolitique de Held est déterminée par le fait d'être concerné ou affecté par certains problèmes. Kymlicka souligne qu'il y a là une mauvaise compréhension de ce qu'est une « communauté de destin ». Les limites des communautés politiques de destin ne dépendent pas des forces auxquelles les individus sont sujets, ni de l'envergure des individus concernés par certains enjeux spécifiques. Ce qui constitue une communauté politique de destin, c'est le fait

que des gens s'identifient à une collectivité et désirent répondre ensemble et à leur propre manière aux enjeux auxquels ils font face : « people belong to the same community of fate if they care about each other's fate, and want to share each other's fate (...) if they feel some sense of responsibility for one another's fate, and so want to deliberate together about how to respond collectively to the challenges facing the community<sup>35</sup> ». Ce n'est donc pas parce que des individus font face aux mêmes forces et défis qu'ils forment pour autant une communauté politique capable de s'autodéterminer. Le fait d'être également concernés par des problèmes spécifiques ne fait pas en sorte que des individus soient disposés à entrer en délibération et à s'organiser pour répondre ensemble à ces problèmes.

Les nationalistes libéraux rejettent donc le modèle de la démocratie cosmopolitique parce que ce dernier repose sur une conception erronée de la démocratie qui est uniquement basée sur la protection de l'autonomie individuelle. Ils répondent aux cosmopolites que la démocratie implique que des citoyens se préoccupent les uns des autres, qu'ils se sentent responsables des autres. La délibération démocratique exige que les citoyens se fassent mutuellement confiance et se comprennent, ce qui en retour exige qu'ils partagent une identité commune. La démocratie exige également un processus de formation de la volonté capable de donner une orientation à l'autogouvernement d'une communauté politique. Elle exige donc l'existence d'un peuple, d'un *demos* formant un sujet politique capable d'autodétermination. Tout cela est éclipsé dans le modèle de démocratie cosmopolitique exposé plus haut. Il semble donc qu'il faille douter que le modèle de démocratie cosmopolitique de Held arrive vraiment à renforcer la démocratie. On pourrait même croire qu'il affaiblirait la démocratie en restreignant le rôle de l'État-nation, entité politique qui jusqu'à aujourd'hui a été la seule capable de réaliser la démocratie. Faut-il donc rejeter entièrement ce modèle de démocratie cosmopolitique ? Quelles conclusions tirer du constat du déficit de légitimité démocratique entraîné par la globalisation ?



### *Conclusion*

J'ai jusqu'à maintenant tenté de montrer que la globalisation entraîne l'émergence de nouveaux espaces politiques et de nouvelles forces politiques qui ont des impacts sur les conditions de vie des individus citoyens de différents États. Cette reconfiguration du pouvoir entraîne une asymétrie entre l'envergure des processus, forces et défis qui concernent les individus et l'envergure des communautés politiques capables de s'autogouverner. Cette asymétrie constitue un important déficit de légitimité démocratique. Les cosmopolites, qui mettent en lumière ce déficit, se servent de ce constat pour en faire un argument en faveur de l'établissement d'une démocratie cosmopolitique, ce qui implique une réforme majeure des institutions politiques actuelles ainsi que de nos conceptions de la citoyenneté et de la souveraineté. Toutefois, nous avons vu que le modèle de démocratie cosmopolitique avancé par Held fait face à une forte opposition de la part des nationalistes libéraux, qui lui reprochent de négliger certaines préconditions de la démocratie dans sa conception de la communauté politique appropriée. Held néglige ainsi qu'une identité collective (nationale) est nécessaire pour fournir les bases de la solidarité, de la confiance et de l'intercompréhension vitales à la conduite d'une véritable délibération démocratique et à la responsabilité citoyenne.

Les remarques des nationalistes libéraux à propos de l'importance de l'identité collective impliquent-elles vraiment que nous abandonnions l'idée d'une gouvernance démocratique cosmopolitique multiscalaire afin de répondre au déficit de légitimité démocratique entraîné par la globalisation ? Je crois que les nationalistes libéraux ont raison de souligner l'importance de l'identité collective, mais il ne me semble pas que cela constitue un argument définitif contre le cosmopolitisme institutionnel de Held. Comprendre les remarques des nationalistes libéraux comme une réfutation *a priori* du cosmopolitisme ne peut se faire que si l'on éclipse le caractère artificiel des identités nationales, c'est-à-dire si l'on oublie qu'elles sont des constructions symboliques qui s'opèrent tout au long d'un processus historique. Les nationalistes libéraux craignent que la démocratie ne puisse se réaliser à une autre

échelle que l'État-nation, car c'est uniquement à ce niveau que l'identité collective nécessaire à la démocratie a été réalisée jusqu'à maintenant. Cependant, ils présupposent ainsi qu'il est impossible que les choses changent et que de nouvelles identités et de nouvelles solidarités se forment. Or, l'envergure et la composition des groupes de personnes qui partagent une identité collective et se soucient les uns des autres ne sont pas fixées à jamais ; les limites des identités sont mobiles, elles se construisent socialement. Comme le rappelle Nootens : « les termes de l'inclusion/exclusion sont sujets à la contestation et cette contestation des frontières de la communauté, génératrice de nouvelles formes, fait elle-même partie de l'activité démocratique et par conséquent la question du constituant approprié ne peut pas être fixée *a priori*<sup>36</sup> ».

Non seulement les identités ne sont pas inchangeables, mais les cadres institutionnels qui structurent l'agir des individus en leur imposant certaines contraintes légales contribuent eux-mêmes à développer et à préserver l'identité collective, la solidarité et la confiance mutuelle<sup>37</sup>. En effet, pour un grand nombre des États-nations qui existent maintenant, le cadre institutionnel commun de l'État a précédé le développement de l'identité nationale (l'État a été antérieur à la nation). Habermas souligne ainsi que c'est la construction symbolique d'un « peuple » (d'un *demos*) qui transforma l'État moderne, un appareil purement fiscal, administratif et légal, en État-nation permettant au peuple de s'autogouverner<sup>38</sup>. Il souligne que c'est l'idée de nation qui permit d'unir des populations jusque là hétéroclites pour en faire des membres d'une même communauté dépassant leur loyauté à l'égard du village, de la famille, de la région ou de la dynastie. Toutefois, il ne manque pas de rappeler qu'il s'agit d'une construction symbolique issue d'un processus historique postérieur à l'intégration au sein d'un cadre institutionnel commun.

Il est donc difficile de s'opposer à la désirabilité et à la possibilité d'institutions démocratiques et cosmopolitiques à partir de l'idée qu'il n'y a pas, au-delà des nations, de forme d'identité collective assez forte pour soutenir la démocratie. Les identités collectives ne sont pas fixées à jamais et les institutions politiques

contribuent à la formation de ces identités. Il n'est donc pas impossible que des réseaux de solidarité et d'identification favorables à la démocratie puissent s'étendre au-delà des États-nations actuels.

De plus, il est douteux que la démocratie nécessite un niveau d'identification aussi fort que ce que les nationalistes libéraux croient. Le véritable État-nation purement homogène est un mythe. Cela n'empêche pas pour autant des États multinationaux et multilingues comme le Canada, la Belgique, la Suisse ou l'Espagne d'être des démocraties. La démocratie peut en effet être réalisée dans une communauté politique composée de plusieurs nations mais au sein de laquelle les citoyens partagent une culture politique commune, ou un « patriotisme constitutionnel<sup>39</sup> », qui fait place à une diversité linguistique et culturelle. Si des citoyens ayant diverses identités nationales sont déjà capables de s'associer à l'intérieur de communautés multinationales pour délibérer et faire vivre une démocratie, pourquoi serait-il impossible que la démocratie se réalise à d'autres niveaux que l'État-nation ?

Enfin, il semble même que des solidarités internationales et régionales soient déjà en émergence. Amartya Sen souligne par exemple que « les protestataires de Seattle, Melbourne, Prague, Québec et d'ailleurs ne sont pas des gosses du coin, mais des hommes et des femmes venus de la Terre entière, qui investissent ces divers lieux pour y exposer des griefs contre l'ordre mondial<sup>40</sup> ». On peut aussi prendre la tenue d'événements plus organisés regroupant des ONG et des citoyens de divers pays, par exemple le Forum Social Mondial, comme le signe que certaines solidarités sont déjà en formation au-delà des États et des nations.

Pour toutes ces raisons, il me semble qu'un rejet total de la possibilité d'une démocratie cosmopolitique multiscalaire est injustifié<sup>41</sup>. L'analyse empirique de la mondialisation qui sous-tend l'argument du cosmopolitisme institutionnel met en lumière un important déficit de légitimité démocratique. Cette analyse ne peut être négligée et l'idée d'étendre la démocratie au-delà des frontières de l'État-nation est à prendre au sérieux. On ne peut fermer les yeux sur les bouleversements produits par la globalisation en cherchant à

préserver à tout prix la souveraineté territoriale des nations ; celle-ci est d'ailleurs déjà mise en échec. Mais s'il faut considérer comme sérieuse l'idée d'une démocratie cosmopolitique, il faut le faire en gardant à l'esprit que la démocratie ne consiste pas seulement à protéger l'autonomie d'un agrégat de citoyens isolés. La démocratie est aussi une entreprise collective qui exige la participation de citoyens responsables qui désirent établir eux-mêmes les règles de leur *vivre-ensemble*.

- 
1. David Held, « Globalization and cosmopolitan democracy », *Peace Review*, Septembre 1997, vol. 9, no. 3, p. 311, (traduction libre).
  2. Geneviève Nootens, *Désenclaver la démocratie. Des huguenots à la paix des Braves*, Montréal, Québec Amérique, 2004, 168 p.
  3. Son ouvrage central défendant cette position est *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press, 1995, 324 p.
  4. Les critiques de l'État-national moderne insistent sur le caractère contingent de ce dernier. Voir notamment Nootens, *Op. cit.*, et Jürgen Habermas, *Après l'État-nation : une nouvelle constellation politique*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, 157 p.
  5. Olivier Duhamel, *Les démocraties*, Paris, Seuil, 1993, p. 16.
  6. Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, 230 p.
  7. Nootens, *Op. cit.*, p. 34.
  8. *Ibid.*, p. 40.
  9. Held, *Democracy and the Global Order*, p. 224.
  10. Nootens, *Op. cit.*, p. 117.
  11. Held, « Democracy and Globalization », dans Daniele Archibugi, David Held, et Martin Köhler, *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1998, pp. 11-27.
  12. Held, « Democracy and Globalization », p. 21.
  13. *Ibid.*, p. 17.
  14. Habermas parle d'une cooriginarité entre le principe de souveraineté populaire et le principe des Droits de l'Homme, ou encore entre l'autodétermination individuelle et l'autodétermination collective. Cf. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, trad. R.

Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, 551 p. D'autres philosophes politiques parlent d'une tension entre ces deux principes et avancent que la démocratie consiste en un équilibre entre ceux-ci. Voir Jocelyn Maclure, « Démocratiser et ré-équilibrer le constitutionalisme global. Mondialisation, normativité et liberté démocratique », *Regards philosophiques sur la mondialisation*, Jocelyne Couture et Stéphane Courtois (dir.), Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2005.

15. Voir Maclure, *Loc. cit.*

16. Held, *Democracy and the Global Order*, p. 135.

17. Habermas, *Après l'État-nation*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, entre autres pp. 74-75.

18. Voir Joseph E. Stiglitz, *La grande désillusion*, trad. P. Chelma, Paris, Fayard, 2002, 407 p.

19. Held, « Democracy and Globalization », p. 21.

20. *Ibid.* p. 225, et Nootens, *Op. cit.*, p. 108.

21. Held, « Democratic Accountability and Political Effectiveness from a Cosmopolitan Perspective », *Global Governance and Public Accountability*, David Held et Mathias Koenig-Archibugi (dir.), Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 258.

22. *Ibid.*, p. 248-249, pour l'énonciation de ce principe. Andrew Linklater base ce principe sur l'éthique de la discussion habermassienne, dans laquelle les normes ne peuvent être valides que si elles peuvent susciter le consentement de toutes les personnes qu'elles affectent. Voir Andrew Linklater, « Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian European State », *Re-Imagining Political Community*, Daniele Archibugi, David Held et Martin Köhler (dir.), Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 121-122 ; et *The Transformation of Political Community*, Columbia, University of South Carolina Press, 1998, p. 91.

23. Held, « Democracy and Globalization », p. 272.

24. *Ibid.*, p. 234.

25. Voir Ryoa Chung, « Citoyenneté cosmopolitique et citoyenneté républicaine sont-elles conciliables ? », cité dans Nootens, *Op. cit.*, p. 110.

26. Le principe de subsidiarité est une maxime selon laquelle la responsabilité d'une action publique doit être allouée à la plus petite entité capable de résoudre le problème par elle-même. Il est complété par le principe de suppléance, lequel veut que lorsque les problèmes excèdent les capacités d'une petite entité, l'échelon supérieur a le devoir de soutenir cette dernière dans les limites du principe de subsidiarité. L'idée est de

veiller à ne pas faire à un niveau plus élevé ce qui peut être fait à une échelle plus petite avec autant d'efficacité.

27. Held, *Democracy and the Global Order*, p. 236.

28. Voir Held, « Democratic Accountability », pp. 250-252, et *Democracy and the Global Order*, chap. 7-8, où Held élabore certains critères précis aidant à déterminer quand une personne est significativement affectée.

29. Held, *Democracy and the Global Order*, p. 146.

30. *Ibid.*, p. 147.

31. Parmi les philosophes cosmopolites les plus illustres autres que Held on retrouve par exemple : Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002, 284 p. ; Peter Singer, *One World : The Ethics of Globalization*, New Haven, Yale University Press, 2004, 235 p. ; et parmi les plus importants nationalistes libéraux : Miller, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995 ; Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993, 194 p.

32. Miller, *Op. cit.* et Miller, « Bounded citizenship », dans K. Hutchings et R. Danreuther (eds.), *Cosmopolitan Citizenship*, New York, Macmillian Press, 1999.

33. Will Kymlicka et Christine Straehle, « Cosmopolitanism, Nation-states, and Minority Nationalism », dans Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford university Press, 2001, p. 225.

34. Miller, « Bounded Citizenship », p. 79.

35. Will Kymlicka, *Op. cit.*, p. 320.

36. Nootens, *Op. cit.*, p. 118.

37. *Ibid.*, p. 121.

38. Habermas, *Après l'État-nation*, p. 52-53.

39. Voir *Ibid.*, p. 70, voir aussi *Id.*, *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 290-294.

40. Amartya Sen, « Dix vérités sur la mondialisation », *Le Monde*, 19 juillet 2001.

41. Cela ne nie cependant pas que nous soyons vraisemblablement loin de réunir les conditions nécessaires à l'instauration d'une véritable démocratie cosmopolitique.

# La pluralité arendtienne en réponse au débat libéraux – communautariens

Sophie Cloutier, *Université Laval*

La pensée politique nord-américaine a été marquée, depuis une trentaine d'années, par un débat opposant les communautariens aux libéraux, un débat qui a pris la forme d'un questionnement sur les fondements des structures politiques des démocraties modernes occidentales face au constat d'une perte d'homogénéité des sociétés. En présence d'une croissance de la diversité culturelle, religieuse, ethnique, que fait-on ? Fonde-t-on nos institutions sur la priorité de la justice, supposée être universelle et neutre du point de vue des valeurs, écartant de ce fait tout conflit d'allégeances communautaires ? C'est là une idée proposée par Rawls dans son ouvrage *Théorie de la justice*, mais qui rencontre plus d'une objection. Peut-on réellement fonder un corps politique sur la seule justice et cette prétention à la neutralité est-elle effective ? Certains adversaires considèrent cette théorie beaucoup trop individualiste et croient qu'il conviendrait plutôt de renforcer une conception du bien commun et une vision holistique de la société. Nous voilà pris dans l'alternative entre l'individu ou la communauté, entre la priorité du juste ou celle du bien. Chacun des partis avance des arguments solides, mais qui contiennent néanmoins plusieurs difficultés. Devant cette impasse, nous proposons d'explorer une autre voie qui nous permettra d'ouvrir une nouvelle perspective sur la question de la diversité croissante de nos sociétés. Il s'agit de la pensée politique de Hannah Arendt et particulièrement de sa notion de pluralité.

Confrontée aux horreurs du totalitarisme, Hannah Arendt a travaillé à repenser le domaine politique dans son authenticité. Ne s'adressant ni aux protagonistes du débat libéraux-communautariens, ni à la problématique du multiculturalisme, puisqu'elle est décédée en 1975, la pensée arendtienne nous semble malgré tout contenir des éléments de réflexion pouvant répondre aux difficultés de l'alternative entre l'individu et la communauté. Afin d'aborder cette nouvelle perspective élaborée autour du bien public,

il nous faudra placer certains éléments conceptuels. Nous commencerons par aborder la distinction que pose Arendt entre la nature humaine et la condition humaine, ce qui nous mènera à sa triade de la *vita activa*. Une fois posées ces distinctions entre les trois activités de la *vita activa*, nous serons plus à même de comprendre sa critique du social référant à la confusion moderne dans l'appréhension sémantique de ces activités. Enfin, nous pourrons soulever certains aspects de la pensée arendtienne permettant, d'une part, une critique de l'égalitarisme rawlsien et d'autre part, une critique du communautarisme. Comme nous le verrons, ces éléments critiques tirent leur force des notions de pluralité et d'*amor mundi*.

### 1. La distinction entre nature et condition

Hannah Arendt associe le problème de la nature humaine au problème augustinien du *quaestio mihi factus sum*, « je suis devenu question pour moi-même ». Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt relève que Saint Augustin fut l'un des premiers à poser les questions anthropologiques par excellence « Qui suis-je ? » et « Que suis-je ? ». La première est la question que l'homme se pose à lui-même et à laquelle il ne peut que répondre « je suis un homme ». La seconde est une question posée à Dieu et concerne la nature de l'homme. Seul Dieu peut y répondre puisqu'il est le créateur de l'homme et de la nature. Dans la pensée de Saint Augustin, la question de la nature de Dieu et celle de la nature de l'homme ne peuvent être éclairées que par une révélation divine. Comme l'explique aussi Arendt :

Il est fort peu probable que, pouvant connaître, déterminer, définir la nature de tous les objets qui nous entourent et qui ne sont pas nous, nous soyons jamais capable d'en faire autant pour nous-mêmes : ce serait sauter par-dessus notre ombre. De plus, rien ne nous autorise à supposer que l'homme ait une nature ou une essence comme en ont les autres objets. En d'autres termes, si nous avons une nature, une essence, seul un dieu pourrait la connaître et la définir, et



il faudrait d'abord qu'il puisse parler du « qui » comme d'un « quoi »<sup>1</sup>.

Afin de contourner l'insoluble problème de la nature humaine, Arendt va s'attacher à la *condition* humaine, c'est-à-dire aux conditions dans lesquelles la vie sur terre est donnée aux hommes. On peut entendre « condition » selon deux acceptions différentes. La première correspond au conditionnement, c'est-à-dire à ce qui conditionne notre existence, autant la nature que les choses que nous produisons. En ce sens, les êtres humains ont une existence influencée par leur environnement naturel et par leurs propres productions, chaque nouvelle technologie transforme notre vie. Le deuxième sens renvoie à l'expression kantienne de condition de possibilité. La vie sur terre est donnée aux hommes sous certaines conditions. Ces conditions de possibilité signifient ce qui rend possible ce que nous sommes, ce qui nous situe et nous lie dans le monde. Cette condition est triple et elle intègre ce qu'il y a de plus général dans l'existence humaine, à savoir la vie et la mort, le monde et la pluralité. À ces conditions viennent répondre les trois activités de la *vita activa* : le travail, l'œuvre et l'action. Ces conditions représentent aussi des traits permanents et durables de l'existence humaine.

En bonne phénoménologue, Arendt poursuit en disant que l'homme est toujours en situation, on ne peut donc pas le comprendre en général ou dégagé de toute situation. Ceci pourrait nous laisser croire qu'elle se rapproche de la critique communautarienne que Michael Sandel<sup>2</sup> adresse à Rawls, mais elle ajoute que l'ensemble des situations et la somme des conditions n'équivalent jamais à la nature humaine. Afin d'atteindre l'essence de l'homme, il faudrait transcender tous les contextes et se placer à un point de vue universel, ce qui, selon Arendt, est impossible pour l'être humain qui est conditionné par sa vie, sa temporalité, son espace et les autres. Il ne peut donc pas parler de son « qui », son identité, comme d'un « quoi », un objet. En ce sens, Arendt ne cherche pas une doctrine universelle de l'être humain, mais elle tente de circonscrire les traits permanents de l'existence humaine. Sa

manière de procéder relève donc de la phénoménologie et non pas de la métaphysique ou de la théologie. Une méthode que Paul Ricoeur qualifiait aussi d'anthropologie philosophique<sup>3</sup>.

Décrire l'homme en parlant de conditions correspond à une position philosophique que prend Arendt face à la tradition, mais aussi face à l'existence humaine. Il convient également d'ajouter qu'il s'agit d'un changement de perspective dans son œuvre. Dans les *Origines du totalitarisme*, Arendt posait encore la question de la nature humaine. La question en filigrane que soulevait cet ouvrage était : à quelle condition peut-on avoir un monde non-totalitaire ? Arendt a décrit le totalitarisme dans toute sa complexité, mais aussi dans une forme paradoxale. D'un côté, le totalitarisme est l'idéologie de l'idée unique et de l'autre, une obsession du mouvement. Sans entrer dans tous les détails de son analyse, il faut comprendre que le totalitarisme est mû par une idée si générale, comme la loi de la nature ou la loi de l'histoire, qu'elle ne dicte pas de règles claires de conduite. Le monde totalitaire se dévoile dans toute son instabilité, c'est-à-dire comme étant un système sans hiérarchie établie et où le pouvoir se déplace d'une instance à l'autre. Le point central c'est que tous deviennent au même titre remplaçables et donc, superflus. En analysant cette superfluité, Arendt voulait démontrer que les mouvements totalitaires visaient une transformation de la nature humaine. Devant cette apparente flexibilité de la nature humaine, tout se passe comme si Arendt décidait de changer de perspective. Devant l'hypothèse totalitaire du « tout est possible », Arendt cherche une force de résistance dans la condition humaine et dans une anthropologie philosophique liée à la permanence, point de vue qu'elle adopte dix ans plus tard dans *Condition de l'homme moderne*. Face à l'instabilité du monde totalitaire, Arendt oppose la durabilité des activités qui répondent à la permanence des conditions humaines.

Afin de combattre la superfluité propre au totalitarisme et au régime bureaucratique, il faut pouvoir répondre à la condition de pluralité. Devant l'apogée de la désolation caractérisant le totalitarisme, il faut exulter la pluralité et le monde commun. Il faut encourager la différence, les différents points de vue sur le monde et

l'échange d'idées afin de lutter contre la logique froide et implacable de l'idée unique de l'idéologie. La réponse au totalitarisme est ainsi à penser du côté de l'*amor mundi*, c'est-à-dire d'un souci du monde se dévoilant dans l'importance accordée à la qualité des liens et des relations que nous tissons entre nous. Afin de vraiment comprendre sa définition de la pluralité et de l'*amor mundi*, il importe de revoir sa typologie des activités de la vie active.

## *2. La triade de la vita activa*

Quels sont donc ces conditions ou ces traits permanents de l'existence humaine ? Retraçant l'héritage antique, Arendt considère trois éléments qui correspondent aux trois conditions sous lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme, soit la vie, le monde et la pluralité, auxquelles il répond par trois activités, soit le travail, l'œuvre et l'action. Il s'agit de la triade de la *vita activa* développée dans *Condition de l'homme moderne*. Le travail représente l'effort consacré à l'entretien cyclique et répétitif du processus biologique et du maintien de la vie. Il ne produit rien de durable, seulement des choses propres à la consommation. Les Grecs n'avaient pas beaucoup de considération pour une vie passée à travailler puisqu'elle ne participait pas à la différenciation des hommes face aux animaux et ne laissait aucune trace derrière elle. Dans son activité laborieuse, l'*animal laborans* est tout entier tourné vers lui-même et demeure prisonnier du cycle de la douleur et du plaisir, du besoin et de la satisfaction du besoin.

C'est avec la permanence des objets de l'œuvre que l'homme arrive à transcender ce cycle de la vie. En effet, l'*homo faber* quitte l'immédiateté de la survie pour atteindre la stabilité du monde. La distinction principale entre le travail et l'œuvre réside dans la nature de l'objet produit. Le travail produit des biens de consommation et l'œuvre produit des artefacts qui détachent l'homme de la simple naturalité et visent la création d'un monde proprement humain. L'œuvre vient ainsi répondre à la condition d'appartenance-au-monde, à l'impulsion proprement humaine à se créer un monde durable. Il faut noter une part de violence propre à l'œuvrer correspondant au fait que l'homme doit arracher à la nature les

matériaux nécessaires à la fabrication de son monde. Contrairement au temps cyclique du travail, l'œuvre opère sous le mode du processus. L'artisan doit d'abord concevoir mentalement le modèle de l'objet qu'il veut produire, élaborer le plan de construction et déterminer les matériaux nécessaires, en d'autres mots, rechercher les moyens pour arriver à sa fin et cette fin justifie les moyens, même la violence. Une fois cette fin accomplie, le processus ne s'arrête pas là puisque l'œuvre n'est jamais considérée comme une fin en soi, elle est utilisée à d'autres fins. On apprécie rarement un objet d'usage pour ce qu'il est, mais bien pour ce qu'il permet. De ce fait, « l'inconvénient de la norme d'utilité inhérente à toute activité de fabrication est que le rapport entre les moyens et la fin sur lequel elle repose ressemble fort à une chaîne dont chaque fin peut servir de moyen dans un autre contexte<sup>4</sup> ». Ainsi, le risque avec l'utilitarisme, caractérisé par Arendt comme la philosophie de l'*homo faber*, est de perdre de vue la distinction entre l'utilité et le sens :

L'idéal de l'utile, comme les idéaux d'autres sociétés, ne peut plus se concevoir comme chose nécessaire afin d'avoir autre chose ; il défie qu'on l'interroge sur sa propre utilité. Il n'y a évidemment pas de réponse à la question que Lessing posait aux philosophes utilitaristes de son temps : « Et à quoi sert l'utilité ? » Le problème de l'utilitarisme est de se laisser prendre dans la chaîne sans fin de la fin et des moyens, sans pouvoir arriver à un principe qui justifierait la catégorie de la fin et des moyens, autrement dit de l'utilité elle-même. L'« afin de » devient le contenu du « en raison de », en d'autres termes, l'utilité instaurée comme sens engendre le non-sens<sup>5</sup>.

Afin de sortir de cette chaîne illimitée des moyens et des fins, il faudrait présupposer une chose comme fin en soi. Cependant, l'*homo faber*, tout entier pris dans cette relation, est incapable de concevoir le sens. L'idée du sens du monde ne peut devenir pour lui qu'une paradoxale fin en soi. Afin de déjouer ce non-sens, l'utilitarisme doit se détourner du monde d'objets pour revenir à la

subjectivité de l'utilisateur. C'est en ce sens que nous pouvons recevoir l'expression kantienne « [...] ne jamais employer le sujet simplement comme moyen, mais [...] comme fin<sup>6</sup>. » Cependant, cette conception érigeant l'homme en fin ultime ouvre la porte à l'instrumentalisation de la nature et du monde, leur faisant perdre leur dignité propre. Le monde perd sa valeur propre si on généralise l'expérience de fabrication en posant l'utilité comme norme, généralisation qui va pourtant de soi dans l'activité de l'*homo faber* qui fabrique surtout des biens d'usage. La solution de poser l'homme comme seigneur et maître de toutes choses était bien connue et surtout redoutée des Grecs. Aristote craignait cette dévaluation du monde et trouvait absurde l'idée anthropocentrique que l'homme puisse être l'être suprême. Platon, dans son attaque contre Protagoras, voyait aussi le danger de faire de la *poièsis* la plus haute activité humaine puisque cela signifiait, comme l'explique Arendt, que « c'est avec l'homme usager et instrumentalisant que le monde est mis en rapport, et non pas avec l'homme parlant et agissant ni avec l'homme pensant<sup>7</sup> ». Arendt poursuit en ajoutant :

D'après cette interprétation platonicienne, Protagoras apparaît comme le premier précurseur de Kant, car si l'homme est la mesure de tout, l'homme est le seul objet à échapper aux relations de fins et de moyens, la seule fin en soi à pouvoir utiliser tout le reste comme moyen. Platon savait bien que les possibilités de produire des objets d'usage et de traiter toutes choses de la nature comme des objets d'usage en puissance sont aussi illimitées que les besoins et les talents des êtres humains. Si on laisse les normes de l'*homo faber* gouverner le monde fini comme elles gouvernent, il le faut bien, la création de ce monde, l'*homo faber* se servira un jour de tout et considérera tout ce qui existe comme un simple moyen à son usage<sup>8</sup>.

Arendt n'aurait sûrement pas été en accord avec le fait que Rawls place comme principe politique l'injonction kantienne de traiter chaque homme comme une fin en soi puisque ce principe ne nous permet pas vraiment de sortir de la mentalité instrumentaliste.

En fait, on ne peut pas instaurer comme principe politique un principe purement subjectif : il faut tenir compte de la pluralité. L'*homo faber* peut créer un monde objectif, mais il n'est pas à même de faire de ce monde un monde proprement humain, c'est-à-dire un monde sensé. Il faut ainsi quitter l'activité de la fabrication pour se tourner vers l'action qui seule permet de créer une communauté de sens. Comme l'exprime Arendt :

Car le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue. Quelque intensément que les choses du monde nous affectent, quelque profondément qu'elles puissent nous émouvoir et nous stimuler, elles ne deviennent humaines pour nous qu'au moment où nous pouvons en débattre avec nos semblables. Tout ce qui ne peut devenir objet de dialogue peut bien être sublime, horrible ou mystérieux, voire trouver voix humaine à travers laquelle résonner dans le monde, mais ce n'est pas vraiment humain. Nous humanisons ce qui se passe dans le monde et en nous en en parlant, et, dans ce parler, nous apprenons à être humains<sup>9</sup>.

Il faut ainsi comprendre que le monde n'est pas seulement composé des artifices matériels, mais qu'il est aussi, et surtout, créé par les interactions entre les hommes, par les liens que nous tissons avec les autres. Pour que le monde devienne monde commun et patrie pour les hommes, il faut interagir et parler ensemble. L'action, seule activité à mettre en rapport les hommes ensemble sans l'intermédiaire des objets, répond donc à la troisième condition, celle de la pluralité. La pluralité est le fait que la vie sur terre n'a pas été donnée à l'homme, mais bien aux hommes, défiant ainsi toute tentative de fonder le politique sur un principe purement subjectif ou unique. En fait, Arendt écrit que la pluralité « est spécifiquement *la* condition – non seulement la *conditio sine qua non*, mais encore la *conditio per quam* – de toute vie politique<sup>10</sup> ». Afin de saisir cette formule, il faut comprendre que la pluralité représente le fait que

nous soyons tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que personne ne soit pour autant identique ; il s'agit donc d'une « paradoxale pluralité d'êtres uniques<sup>11</sup> ». La pluralité désigne ainsi le double caractère de l'égalité et de la distinction. L'égalité renvoie ici au fondement commun des hommes faisant en sorte qu'ils peuvent se comprendre quand ils parlent et agissent, qu'ils peuvent saisir le passé et entrevoir l'avenir. La distinction représente le fait que chacun est différent des autres, unique. Sans ce caractère distinct, nous n'aurions probablement même pas besoin du langage, nous pourrions automatiquement deviner ce que l'autre veut. Le propre de l'homme est de pouvoir communiquer son unicité, en d'autres mots, il est le seul à pouvoir *se* communiquer. L'être humain n'est pas seulement distinct, il a le pouvoir d'exprimer sa distinction par la parole et l'action et dans cette action de manifester son humanité.

Reprenant l'héritage hellénique, Arendt considère qu'il est possible de passer une vie complète sans travailler ou même sans créer aucun objet, mais qu'il est impossible de passer une vie pleinement humaine sans paroles ou sans actes : ce serait alors une vie morte au monde puisqu'elle ne serait pas vécue parmi les hommes. Arendt caractérise cette révélation de notre caractère distinct comme une seconde naissance au monde. Cette insertion dans le monde commun a la particularité de n'être ni assujettie à la nécessité, comme dans le cas du travail, ni à l'utilité, comme dans celui de l'œuvre. L'action est donc la seule activité à être vraiment libre : elle peut être stimulée par la présence des autres, mais n'est jamais conditionnée par elle puisque « son impulsion vient du commencement venu au monde à l'heure de notre naissance et auquel nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative<sup>12</sup> ». Le temps de l'action n'est donc pas celui du processus, mais celui de l'interruption de tout processus et de l'introduction de nouveauté dans le monde. L'action représente une faculté thaumaturgique, c'est-à-dire le pouvoir d'interrompre le fil du temps pour faire apparaître l'improbable et, de ce fait, le foyer de l'espoir. Chaque nouveau venu au monde constitue une nouvelle possibilité pour le monde et nous permet d'espérer pour l'avenir. Et comme l'explique Arendt :

Et cela à son tour n'est possible que parce que chaque homme est unique, de sorte qu'à chaque naissance quelque chose d'uniquement neuf arrive au monde. Par rapport à ce quelqu'un qui est unique, on peut vraiment dire qu'il n'y avait personne auparavant. Si l'action en tant que commencement correspond au fait de notre naissance, si elle est l'actualisation de la condition humaine de natalité, la parole correspond au fait de l'individualité, elle est l'actualisation de la condition humaine de pluralité, qui est de vivre en être distinct et unique parmi des égaux<sup>13</sup>.

Ainsi, ce qui distingue l'action de l'œuvre, c'est que l'action n'est pas déterminée par la poursuite d'un but, elle n'est donc pas instrumentalité, mais liberté. L'action est libre et spontanée : en posant un geste, en disant une parole, l'agent ne cherche pas à accomplir quelque chose de prévu ni à réaliser un plan. La seule chose qui puisse guider une action, c'est un principe, puisqu'il ne fait qu'inspirer l'action sans la déterminer. Contrairement au but qui fixe une démarche à suivre, comme dans le cas du modèle de la fabrication, le principe ne fait que suggérer une manière d'agir sans pour autant définir les étapes de l'action ou son résultat. Comme le remarque justement Arendt : « À la différence de son but, le principe d'une action peut être répété maintes et maintes fois, il est inépuisable, et à la différence de son motif, la validité d'un principe est universelle, elle n'est liée à aucune personne particulière, ni à aucun groupe particulier.<sup>14</sup> ».

En ce sens, Arendt associe l'action à la notion machiavélienne de la *virtù*, c'est-à-dire à la virtuosité qui est propre aux arts d'exécution et non aux arts de fabrication. Dans les arts d'exécution, comme le théâtre, la prestation elle-même rend manifeste l'excellence et la virtuosité. Cette dernière n'est pas manifeste dans un produit extérieur, mais dans l'acte lui-même, signifiant de ce fait que l'action a sa fin en elle-même. La virtuosité de l'agent consiste à savoir répondre avec excellence aux occasions de la vie, la *virtù* répond à la *fortuna*. Nous avons dit que l'action était le pouvoir d'introduire de la nouveauté dans le monde ; conséquemment,



l'agent ne peut pas prévoir toutes les conséquences de son action et toutes les situations, il ne peut pas anticiper toutes les actions des autres agents libres. Il doit donc savoir naviguer dans l'espace public avec pour seul objectif de réussir sa prestation, c'est-à-dire de révéler son unicité, seule promesse de gloire et de reconnaissance. Comme l'action n'a d'autre but que de révéler l'unicité de l'agent et son pouvoir, le sens profond de l'action ne correspond pas à ses conséquences bonnes ou mauvaises, mais à la grandeur de l'acte lui-même. L'agent doit continuellement se dépasser, créer l'exceptionnel, accomplir ce qu'il y a de plus grand, c'est-à-dire sa propre apparition. Ceci différencie l'action de la conduite, comme l'explique Arendt :

À la différence de la conduite – que les Grecs, comme tous les civilisés, jugeaient selon les « normes morales », en tenant compte des motifs et des intentions d'une part, des buts et des conséquences de l'autre – l'action ne peut se juger que d'après le critère de la grandeur puisqu'il lui appartient de franchir les bornes communément admises pour atteindre l'extraordinaire où plus rien ne s'applique de ce qui est vrai dans la vie quotidienne parce que tout ce qui existe est unique et *sui generis*. [...] L'art de la politique enseigne aux hommes à produire ce qui est grand et radieux – *ta megala kai lampra*, comme le dit Démocrite ; tant que la *polis* est là pour inspirer aux hommes l'audace de l'extraordinaire, tout est en sûreté ; si elle périt, tout est perdu<sup>15</sup>.

Dans cette perspective, notre monde moderne n'est pas loin d'avoir tout perdu. L'exploration rapide que nous avons faite des distinctions entre les activités de la *vita activa* nous permettra de mieux saisir la critique arendtienne du social entendu comme dépérissement du domaine politique et aliénation du monde, des phénomènes liés à l'avènement de la modernité. Nous serons ainsi plus à même de mettre en lumière l'originalité de la perspective arendtienne par rapport aux protagonistes du débat libéraux-communautariens.

### 3. La critique du social

Arendt associe l'apparition du social à la naissance des Temps Modernes, phénomène relativement nouveau qui a oblitéré la signification de l'action politique et de la liberté en recouvrant la distinction entre le privé et le public. En fait, le social apparaît comme un envahissement du domaine public par les intérêts privés de chacun, c'est-à-dire par les questions de survie et de nécessité et par les problèmes socio-économiques. Reprenons tout d'abord la distinction, fondamentale dans l'œuvre de Arendt, entre le privé et le public, deux domaines s'interpellant comme l'ombre et la lumière. Le domaine privé est celui de la famille, de la nécessité, de la vie et de la mort et aussi de l'amour. Les Grecs accordaient à ce domaine le sens de privatif, référant au fait que la personne confinée au foyer était privée de la possibilité d'être vue et entendue et d'accomplir quelque chose de plus grand que la seule subsistance. Dans la maisonnée, la personne était aussi privée de la compagnie de ses pairs puisque la famille était organisée sous un mode hiérarchique. Le chef de famille devait donc quitter le foyer afin de devenir citoyen, c'est-à-dire exercer sa liberté en compagnie de ses égaux et apparaître à la lumière publique. Le public était le seul lieu où l'on pouvait se distinguer par la parole et l'action, la possibilité d'une seconde naissance permettant de passer de la simple vie, *zoè*, à une vie digne d'être racontée, *bios-graphie*. Le domaine public représentait aussi le monde lui-même en tant qu'il était commun.

La sphère publique, ou le monde commun, représente l'entre-deux des hommes, c'est-à-dire ce qui les lie et les sépare à la fois, nécessitant donc un lien et une distance entre les hommes. Chacun a ainsi une place dans le monde lui permettant d'avoir une perspective unique sur les événements et les choses constituant l'espace entre les hommes. La mise en commun de ces différentes perspectives permet d'assurer la réalité, au sens où les événements et les choses sont vus dans une variété d'aspects sans changer d'identité. Selon Arendt, la réalité sûre et vraie renvoie à l'identité perçue dans la diversité. Le public, qui est essentiellement politique, n'est donc pas affaire de vérité, laquelle est toujours unique et coercitive, mais d'opinions. L'opinion, en grec, se voulait *dokei moi*, c'est-à-dire un « il me

semble », une vision du monde. L'expression d'une opinion, *doxa*, à propos du monde nécessite d'avoir une place à soi permettant un point de vue sur le monde et permettant d'être un « qui » pouvant exprimer son « il me semble ». C'est aussi dans cet échange de perspectives et de visions du monde que se dévoile le sens du monde. La signification du monde humain s'élabore dans l'interaction et la parole partagée, autrement dit dans une communauté de sens et dans ce que Arendt nomme un *sensus communis*, un sentir en commun.

Le problème avec le social c'est qu'il obscurcit le domaine proprement public en propulsant dans le monde commun les intérêts privés de chacun et en empêchant les individus de manifester leur caractère unique. Un des signes les plus marquants de l'avènement du social est l'apparition des préoccupations économiques sur la scène politique. Pour les Anciens, tout ce qui concernait la survie de l'individu relevait de la sphère privée, de la vie de famille. L'économie était une question réservée à la sphère privée puisqu'elle se rapportait justement à la nécessité et relevait de la gestion et non pas de l'action. Avec la montée du social, le politique se voit en péril puisqu'on permet de moins en moins à une pluralité de points de vue de se rencontrer, mais que l'on cherche des solutions techniques aux problèmes socio-politiques. Comme on le sait, les questions économiques relèvent pour la plupart des spécialistes et devant la voix de ces spécialistes, les citoyens ne peuvent que se rallier. On voit donc apparaître une forme d'unanimité sociale qui se constitue autour de ces enjeux et de ces intérêts socio-économiques. Ainsi, la réalité du monde garantie par la pluralité des perspectives s'estompe. L'action cède la place au conformisme. Comme le souligne Arendt :

L'essentiel est que la société à tous les niveaux exclut la possibilité de l'action, laquelle était jadis exclue du foyer. De chacun de ses membres, elle exige au contraire un certain comportement, imposant d'innombrables règles qui, toutes, tendent à « normaliser » ses membres, à les faire marcher droit, à éliminer les gestes spontanés ou les exploits

extraordinaires. Chez Rousseau, on rencontre ces exigences dans les salons de la haute société dont les conventions identifient toujours l'individu à sa position sociale. C'est cette identification qui compte, et il importe peu qu'elle concerne le rang dans la société à demi féodale du XVIII<sup>e</sup> siècle, le titre dans la société de classe du XIX<sup>e</sup> siècle, ou la simple fonction dans la société de masse d'aujourd'hui<sup>16</sup>.

L'action proprement politique, répondant à la condition de pluralité, se présente en tous points contre cette notion de comportement social. L'action est introduction de nouveauté dans le monde et révélation de son unicité et représente, en ce sens, un défi à toute tendance « normalisante ». L'agent ne doit pas chercher à montrer *ce qu'il est*, c'est-à-dire ses dons, ses talents ou ses qualités, mais *qui il est*. Il doit créer sa propre apparition comme quelque chose d'extraordinaire et digne d'être remémoré. Le social apparaît, pour Arendt, comme une anonymisation de la *virtù*, où l'on chante les progrès de l'humanité abstraite au lieu de rappeler les exploits des individus particuliers. L'aliénation moderne dont parle Arendt renvoie au fait que les hommes sont devenus étrangers au monde, ils sont si individualisés qu'ils n'accordent plus d'importance à ce qu'ils ont en commun, c'est-à-dire leur monde. Le social obscurcit donc l'espace public où les hommes pouvaient rendre manifeste leur excellence, car comme le souligne Arendt : « l'excellence par définition exige toujours la présence d'autrui ; et cette présence doit être officielle : pour public l'homme veut ses pairs et non l'assistance familière et banale de ses égaux ou de ses inférieurs<sup>17</sup> ».

#### 4. Contre l'égalitarisme rawlsien

Certains aspects de la critique arendtienne du social peuvent être adressés aux tenants du débat libéraux-communautariens qui demeurent très modernes dans leur compréhension du politique. Que représente donc, selon Arendt, une compréhension moderne du politique ? Il s'agit d'une conception où l'on a assimilé le politique à la fabrication, où l'action n'est plus considérée dans son authenticité et où finalement le politique est compris comme une

technique et un calcul de moyens en vue d'une fin. Arendt critique toute approche philosophique du politique qui tente de maîtriser la contingence des affaires humaines et d'évacuer la spontanéité et la liberté. En ce sens, Rawls n'aurait sûrement pas échappé au couperet de la critique arendtienne. Relisons ce passage de *Condition de l'homme moderne* que l'on pourrait croire adressé à la *Théorie de la justice* :

Mais en toutes circonstances la société égalise : la victoire de l'égalité dans le monde moderne n'est que la reconnaissance juridique et politique du fait que la société a conquis le domaine public, et que les distinctions, les différences sont devenues affaires privées propres à l'individu. Cette égalité moderne, fondée sur le conformisme inhérent à la société et qui n'est possible que parce que le comportement a remplacé l'action comme mode primordial de relations humaines, diffère à tous les points de vue de l'égalité antique, notamment de celle des cités grecques. Appartenir au petit nombre des égaux (*homoioi*), c'était pouvoir vivre au milieu de ses pairs ; mais le domaine public lui-même était animé d'un farouche esprit de compétition [...]<sup>18</sup>.

L'antique espace public était ainsi le lieu permettant à chacun de se démarquer. Afin de maintenir ouvert cet espace permettant de se distinguer, il faut reconnaître une part de division sociale et une conflictualité politique qui ne sont pas pour autant guerrières. Il ne s'agit donc pas seulement de construire une paix sociale et consensuelle qui ne pourrait s'acheter qu'au prix d'une perte de la possibilité de lutter pour l'excellence. Le politique doit être compris dans sa conflictualité incessante, mais une conflictualité qui ne cède pas pour autant à la violence. Il faut ainsi ouvrir un espace public permettant ce combat « agonale » et non « polémique » où les hommes auront l'occasion de se montrer tels qu'ils sont véritablement, d'accéder effectivement à l'apparaître et d'acquérir authentiquement leur caractère réel<sup>19</sup>. Cette démarche ne peut se faire dans le domaine social puisque celui-ci demande aux hommes de bien se comporter en normalisant leur relation et en interprétant

l'exceptionnel comme une attitude anormale, marginale ou délinquante. Les citoyens doivent plutôt remettre en question toute légitimité avérée et en ce sens, le droit ne peut pas être le fin mot du politique. La référence au droit ne peut être que pré-politique au sens où il s'agit d'un établissement des règles du jeu dans lequel le politique va pouvoir se déployer, c'est-à-dire d'un rempart érigé pour garantir l'espace où la liberté peut apparaître. Comme l'explique Étienne Tassin dans ce passage :

Loin de l'invoquer comme un arsenal de garanties et de protections des libertés privées, des personnes ou des biens – ce qui dresse deux fictions l'une contre l'autre, celle de l'individu souverain et celle du pouvoir souverain –, le croisement du droit et du politique signifie bien plutôt la manière dont l'action collective peut s'extraire de la pure violence, contourner le jeu des forces et libérer un espace public au sein duquel se tissent des relations humaines, se nouent des communautés transversales, s'affrontent des revendications portées par des représentations du juste et de l'égal. On peut dire du droit ainsi entendu dans sa fécondité agonistique qu'il convertit la violence sociale des intérêts particuliers ou des revendications corporatistes en des luttes politiques ordonnées à l'idée de la chose publique. Mais cette conversion n'est pacificatrice qu'en ce qu'elle exclut la guerre, non en ce qu'elle récuse le conflit. Elle entretient au contraire la division sociale et la noue aux formes d'actions concertées où prend naissance un monde commun<sup>20</sup>.

La démarche rawlsienne semble aller contre cette perspective faisant du domaine politique le lieu privilégié de la naissance d'un monde commun et de la manifestation de l'excellence. Rawls base sa théorie de la justice sur une expérience de pensée, le voile d'ignorance, qui se veut une égalisation, au sens moderne du terme, des hommes, c'est-à-dire qu'il cherche à éliminer du domaine politique toutes les différences entre les hommes. L'espace public n'est donc plus, pour Rawls, le lieu de manifestation de notre singularité. Comment cette expérience, qui annule toute possibilité

de différenciation, pourrait être fondatrice du vivre-ensemble des hommes ? En voulant fonder le politique sur cette égalisation des hommes, Rawls repousse toute différenciation dans le domaine strictement privé. Pour le dire de manière simplifiée, tout se passe comme si Rawls voulait régler l'espace politique une fois pour toute en éliminant toutes les tensions possibles entre les divergences de conceptions. Pour ce faire, il voudrait que les citoyens mettent de côté leur conception du bien et leurs croyances religieuses dès qu'ils abordent les questions juridiques et politiques. On voit combien le « fait du pluralisme » rawlsien est aux antipodes de la pluralité arendtienne. Pour Rawls, le pluralisme doit se contenir dans la sphère privée et l'égalitarisme doit régner sur le public. La politique devient alors un *statu quo* où l'on administre les affaires publiques ou, plus exactement, où l'on gère les problèmes socio-économiques, comme la répartition des richesses. On en vient à transformer les principes politiques en procédures juridiques et administratives. Devant l'universalité de la procédure, la particularité de la personne s'évanouit. Face à cette situation, nous ne pouvons nous étonner de l'ampleur qu'a pris la problématique de la reconnaissance pour les communautariens, tels que Charles Taylor. Dans un effacement presque total de l'espace public au profit du social, l'homme moderne est avide de cette reconnaissance correspondant au fait d'être vu et entendu dans l'espace public, c'est-à-dire à la possibilité de révéler son *qui*.

Rawls, comme la plupart des philosophes, essaie d'évacuer la contingence en tentant de la maîtriser. Il voudrait *construire* un ordre social permettant de se réconcilier avec le monde social. Afin d'atteindre cette rationalisation du monde à la base de la réconciliation, il faut tenter d'atténuer le plus possible toutes les contingences naturelles, tous les accidents. Dans la conception rawlsienne, le mérite et la justice ne sont pas des catégories naturelles, mais des concepts que nous choisissons et construisons. Nous avons ainsi la possibilité de construire un monde dans lequel la fortune ne jouerait aucun rôle : même si la nature est contingente, nous ne sommes pas obligés de la suivre. Une telle compréhension du politique se rapproche beaucoup de la notion arendtienne de

l'œuvre. De plus, cette conception entre en conflit avec la plus haute activité de l'homme, c'est-à-dire l'action politique et sa potentialité de révéler son unicité. Il ne faut donc pas s'évertuer à éliminer la *fortuna*, mais tâcher de lui répondre avec *virtù* puisque c'est ce qui fera que les hommes pourront se démarquer, révéler leur unicité et atteindre une vie digne d'être racontée. Limiter la liberté individuelle au seul choix de ses convictions et de sa conception du bien correspond plutôt à confiner l'individu au seul exercice de son libre-arbitre et annihiler sa liberté entendue comme possibilité de participation aux affaires publiques et révélation de son unicité par la parole et l'action. Comme le souligne Tassin :

En revanche, si l'on doit accorder au point de vue libéral que la société civile comme l'espace d'action politique ne requièrent pas d'allégeance préalable à un bien réputé commun, il n'est pas pour autant certain que la seule affirmation des droits individuels, celle de la forme contractuelle que suppose la vie civique ou celle de la neutralité des institutions publiques, suffise à rendre consistant le contenu d'une vie menée en commun, ou à donner à l'action commune un sens politique qui la différencie d'une gestion des forces et d'une administration des choses<sup>21</sup>.

### *5. Contre le communautarisme*

Dans la citation précédente, Tassin nous explique que le domaine politique se doit d'être plus riche que la seule administration qui reste prisonnière des forces économiques. L'espace public, comme nous l'avons dit auparavant, doit ouvrir sur une communauté de sens et ménager un espace pour la liberté. Revenons sur le fait, évoqué par Tassin, que l'espace public ne demande pas d'allégeance communautaire à un bien commun. Tassin cherche ici à marquer une double distanciation : par rapport à une conception politique nationale et souveraine et par rapport à une compréhension de la personne déterminée par son appartenance communautaire. Ceci signifie, d'une part, que l'espace public ne peut pas être conditionnel à une appartenance déterminée et, d'autre



part, que l'identité d'une personne ne se limite pas à son appartenance à un groupe. L'identité ne doit pas s'exprimer dans un code de normes sociales, ce qui renverrait à une identité figée. L'identité se construit au fil des événements. En agissant et en parlant, l'être humain dévoile son unicité et déjoue du même coup toute identification figée. À trop vouloir fonder un bien commun, les communautariens oublient cette fluidité de l'identité. La conception politique de Arendt nous convierait plutôt à transcender les valeurs et les bien réputés communs vers l'instauration d'un bien public. Il s'agirait d'une conception qui voudrait dépasser l'exclusivisme communautaire vers la fondation d'un monde commun émergeant d'une pluralité d'individus et de communautés. Une telle conception tendrait à dépasser la généralisation des besoins, des intérêts et des valeurs qui définissent le bien commun vers une publicisation des actes, des prises de décision, des initiatives et des luttes politiques. C'est seulement dans cette forme de mise en commun que nous arriverons à créer un espace public qui ne pourra pas être accusé de servir de véhicule à la valorisation hégémonique d'une culture dominante. Relisons comment Tassin distingue entre l'être-en-commun attaché au bien commun et l'agir-ensemble fondant le bien public :

La première série : identité, communauté, bien commun, est certes condition de la seconde : activité, citoyenneté, bien public. Mais cela ne peut signifier que la seconde a pour fin la première. Il faut, au contraire, que l'action citoyenne déployée en un espace public se détache de l'identité culturelle communautaire pour accomplir sa visée politique et s'ouvrir à un horizon propre : le monde commun, susceptible de recueillir les différents styles de vie qui entrent en contradiction les uns avec les autres sur le terrain des identifications culturelles communautaires. Par où nous sommes invités à ne pas confondre l'être-en-commun d'une collectivité donnée, qui obéit à une logique identitaire, avec l'agir-ensemble qui répond à des normes éthico-juridiques et vise, au travers des luttes politiques, la reconnaissance de droits. Mais par où, également, il faut dissocier *qui je suis*, et

qui se révèle dans l'action conduite avec d'autres, de *ce que je suis* et qui résulte de mes affiliations natives ou convenues<sup>22</sup>.

Au lieu d'enfermer les différentes communautés sur elles-mêmes en leur octroyant des droits spéciaux, il faut plutôt faire participer tous les individus de toutes les communautés à la création d'un monde commun. Notre bien le plus grand deviendra alors cet espace public et notre principe le plus haut l'*amor mundi*, c'est-à-dire le souci de ce monde. Il s'agit de sortir d'une ethnicisation de la politique pour laisser libre cours à la participation citoyenne et à l'action politique qui seule permettra une révélation de l'unicité de chacun. En ce sens, on peut suggérer une piste pour une réflexion critique sur la politique multiculturelle canadienne. En effet, le multiculturalisme canadien tend à confiner les individus dans leur appartenance ethnique ou raciale, les empêchant de se dévoiler autrement en les enclavant. Les nouveaux arrivants ne veulent pas nécessairement être enfermés dans leur origine ethnique, comme l'a brillamment exposé Neil Bissoondath dans son ouvrage *Selling illusions*<sup>23</sup>. Les revendications de certaines communautés devraient peut-être être comprises comme le désir d'action politique de ceux qui n'ont pas de place dans l'espace public. Et il importe de souligner que les membres des minorités ne veulent pas en être réduits à un vote ethnique ou à une citoyenneté de deuxième classe. Il nous incombe ainsi de repenser les principes de base de notre démocratie en tenant compte de la diversité, non pas seulement en octroyant des privilèges spéciaux à certaines communautés, mais en ouvrant l'espace politique. Par ailleurs, il faut comprendre que l'idée de bien commun, si chère aux communautariens, peut facilement devenir suspecte dans un contexte de diversité. Les minorités peuvent très justement demander quelles valeurs et quels intérêts sont inclus dans la notion de bien commun, ceux de la majorité ? Afin d'éviter cette difficile question et les luttes entre minorité et majorité qui pourraient s'ensuivre, la promotion du bien public nous semble plus judicieuse. Sans être neutre et universel comme le droit, le bien public n'est pas pour autant défini comme l'est le bien

commun. Le bien public a une dimension dynamique et non fixe qui réfère à son caractère auto-instituant, c'est-à-dire au fait qu'il émerge de l'interaction et de la parole partagée. Ainsi, plus il y aura de diversité dans l'espace public, plus ce bien public sera riche. D'où l'importance de la notion d'*amor mundi*, de ce souci pour notre monde commun et la qualité des liens que nous tissons entre nous. Assimiler la différence, dans ce contexte, voudrait dire perdre certaines perspectives sur le monde, annihiler des *dokei moi* qui nous renseignent sur différentes facettes de la réalité.

#### *6. En guise de conclusion*

Il est difficile de conclure ce texte puisque plusieurs éléments critiques devraient être analysés et développés plus en profondeur. En fait, il s'agissait surtout d'ouvrir un espace de réflexion nous permettant d'aborder une nouvelle perspective sur le débat libéraux-communautariens. Il convenait de montrer qu'il est possible de penser le politique en-dehors de l'alternative entre l'individu et la communauté ou entre la priorité du juste ou du bien. La pensée de Hannah Arendt est apparue comme une piste intéressante puisqu'elle est axée sur l'interaction et la parole partagée comme moyen de fonder un monde commun. La conception arendtienne du domaine politique se veut un espace de liberté où chacun peut révéler son caractère unique. La pluralité est ainsi étendue à tous et toutes et non plus simplement aux minorités ethniques ou à ceux qui ont des conceptions différentes de celles de la majorité, comme dans le fait du pluralisme rawlsien. Chacun est donc porteur d'une différence qui doit pouvoir s'énoncer dans l'espace public, mais d'une différence qui ne se réduit pas à une appartenance communautaire. La réflexion politique arendtienne nous convie à penser la compatibilité d'une politique fondée sur l'égale dignité de tous les citoyens, donc la reconnaissance de droits égaux, avec une politique de la différence reconnaissant l'identité unique de chaque individu et de chaque groupe. Il faut en arriver à une égalité qui serait capable de laisser subsister la différence. Cette égalité fait référence au concept grec d'isonomie, c'est-à-dire d'égalité devant la loi plutôt qu'à une égalisation moderne. Il ne s'agit pas ici d'une

pensée facile qui nous donnerait le fin mot du politique dans une formule toute faite. Au contraire, cette pensée nous oblige à maintenir une tension au sein même de l'espace public. L'espace public doit être ouvert à une certaine forme de conflit non violent permettant un échange d'opinions qui enrichira notre monde commun et cet échange de perspectives sur le monde nous permettra de lui donner un sens. Un monde commun que nous devons préserver et aimer puisqu'il est le lieu par excellence de révélation de notre humanité dans la liberté.

---

1 Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 45.

2 Voir l'ouvrage de Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

3 Voir la préface de Paul Ricoeur à *Condition de l'homme moderne* de Arendt, p. 15.

4 Arendt, *Op. cit.*, p. 207.

5 *Ibid.*, pp. 207-208.

6 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Paris, P.U.F., 1966, p. 92.

7 Arendt, *Op. cit.*, p. 212.

8 *Ibid.*, p. 212.

9 *Idem*, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 34-35.

10 *Idem*, *Condition de l'homme moderne*, p. 42.

11 *Ibid.*, p. 232.

12 *Ibid.*, p. 233.

13 *Ibid.*, pp. 234-235.

14 *Idem*, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 198.

15 Arendt, *Condition de l'homme moderne*, pp. 266-267.

16 *Ibid.*, p. 79.

17 *Ibid.*, p. 88.

18 *Ibid.*, p. 80.

19 À ce sujet voir Étienne Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil, 2003, p. 61.

20 Tassin, *Op. cit.*, p. 114.

21 *Ibid.*, p. 130.

22 *Ibid.*, p. 124.

23 Neil Bissoondath, *Selling illusions. The cult of multiculturalism in Canada*, Toronto, Penguin, 1994.

# Putnam et la critique de la dichotomie fait/valeur

Antoine Corriveau-Dussault, *Université Laval*

## *Introduction*

Les positivistes logiques défendent la distinction fait/valeur sur la base de leur division tripartite des énoncés<sup>1</sup>. Les énoncés se répartissent selon eux en trois classes : les énoncés analytiques, les énoncés synthétiques, et les énoncés vides de sens. Les énoncés analytiques sont ceux qui sont vrais en vertu de leur seule signification (par exemple les énoncés tautologiques comme « Tous les célibataires sont non-mariés »). Les énoncés synthétiques sont les énoncés empiriques, c'est-à-dire ceux pour lesquels une méthode de vérification expérimentale peut être imaginée. Les énoncés qui n'entrent pas dans ces deux classes sont considérés vides de sens<sup>2</sup>. C'est le cas principalement des énoncés éthiques et métaphysiques. Ces énoncés n'étant ni tautologiques, ni vérifiables empiriquement, ils sont rejetés comme du non-sens. C'est ce qui conduit les positivistes à opposer faits et valeurs. Selon eux, les faits sont du domaine de la science, et sont objectifs parce qu'ils constituent des *descriptions* du monde tel qu'il *est* dont l'exactitude peut être vérifiée empiriquement. À l'opposé, les valeurs sont du domaine de l'éthique (et de l'esthétique), et sont subjectives parce qu'elles sont des *prescriptions* de comment le monde *devrait être* qui ne réfèrent à rien de vérifiable empiriquement. L'opposition fait/valeur constitue donc, depuis le positivisme logique, le principal argument en faveur du subjectivisme moral<sup>3</sup>.

Quiconque voulant défendre la possibilité d'une certaine objectivité en éthique est confronté à cette opposition. Deux types de stratégies sont habituellement employées pour concilier l'opposition fait/valeur avec la possibilité d'une objectivité en éthique. La première est celle de montrer qu'il est possible de *déduire* des jugements de valeur à partir de jugements de fait. C'est par exemple ce que tente Searle dans l'article « How to Deduce Ought From Is »<sup>4</sup>. La seconde est celle de montrer que les jugements de valeur peuvent

être réduits à des jugements de fait d'un certain type (jugements de fait psychologiques, utilitaristes, sociologiques, etc.). C'est ce genre de réduction de l'éthique à des énoncés « naturels » que critique G.E. Moore sous l'étiquette *sophisme naturalisme*. L'objet de cet exposé n'est toutefois pas d'approfondir ces deux types de stratégies et leurs critiques. Nous nous intéresserons plutôt à un autre type de stratégie employée en regard de l'opposition fait/valeur pour ramener l'objectivité en éthique. Cette stratégie est développée par Hilary Putnam dans *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*<sup>5</sup> et dans quelques-uns de ses ouvrages antérieurs. Elle consiste à contester la légitimité de l'opposition fait/valeur elle-même. Selon Putnam, faits et valeurs ne sont pas aussi opposés que les positivistes logiques ne le prétendent. Sa démarche consiste à montrer que les positivistes exagèrent le fossé qui sépare faits et valeurs. Pour lui, ces derniers transforment une simple distinction en véritable dichotomie. Putnam est donc clair sur cette nuance : il n'en a pas contre une *distinction*, mais contre une *dichotomie* fait/valeur. Il argumente donc pour montrer qu'il n'y a pas d'opposition stricte entre faits et valeurs. Les faits et les valeurs sont selon lui *imbriqués*.

Un premier problème est toutefois que Putnam n'est pas assez explicite sur la différence qu'il veut marquer entre *distinction* et *dichotomie*. Cela a pour conséquence qu'il est difficile de cerner quel type de distinction entre faits et valeurs il considère acceptable, et quel type il considère être trop dichotomique. Pouvons-nous encore après les arguments de Putnam décrier comme fallacieuse toute tentative d'inférer le *devoir-être* à partir de l'*être* ? Pouvons-nous toujours exiger comme Max Weber que la science soit neutre par rapport aux valeurs ? Un second problème est que Putnam ne précise pas quand son argumentation vise plus directement la dichotomie fait/valeur et quand elle vise d'abord le subjectivisme moral. Putnam semble à mon avis souvent traiter ces deux questions indistinctement. Or, dans l'introduction de *The Collapse*, il présente sa démarche comme critiquant d'abord la dichotomie fait/valeur afin de ramener ensuite, sur la base de cette critique, l'objectivité en éthique<sup>6</sup>. Sa critique de la dichotomie fait/valeur se veut donc, selon ce qu'il pose en introduction, une prémisse à sa critique du

subjectivisme moral. La tendance de Putnam à traiter les deux questions indistinctement a pour conséquence qu'il est difficile de saisir en quoi sa critique de la dichotomie fait/valeur constitue une prémisse à sa critique du subjectivisme moral. Le but du présent article est de répondre autant que possible à ces problèmes d'ambiguïté. Ce que je me propose de faire est donc d'exposer et d'analyser l'argumentation de Putnam afin de dégager comment elle a prise sur ces deux questions. J'analyserai ainsi les arguments de Putnam en précisant d'abord quelles limites ils imposent à l'application de la distinction fait/valeur pour ne pas qu'elle devienne dichotomique, et ensuite en quoi ils sont efficaces à montrer l'objectivité de l'éthique.

De manière très générale, l'argumentation de Putnam consiste à atténuer le fossé entre faits et valeurs, d'abord en montrant que la science est fondée sur des valeurs (les valeurs « épistémiques »), et ensuite en remarquant que certains concepts ont en même temps les caractéristiques principales des jugements de valeur et celles des jugements de fait. En montrant que la science est fondée sur des valeurs, Putnam met en évidence que les jugements de fait qu'elle prononce ne sont pas neutres par rapport aux valeurs. En remarquant que certains concepts ont en même temps les caractéristiques principales des faits et celles des valeurs, Putnam identifie certains concepts qui ne sont pas classables dans une opposition stricte entre faits et valeurs. La principale conséquence que tire Putnam de ces remarques est que l'on ne peut plus opposer faits et valeurs comme le font les positivistes quant à leur rapport à l'objectivité. Si les jugements de fait sont fondés sur des jugements de valeur, alors le subjectivisme des valeurs s'applique aussi aux faits. Il faut donc selon Putnam revoir l'idée que nous nous faisons de l'objectivité, car sinon nous devons conclure que l'objectivité est impossible.

Son argumentation se divise selon moi en trois arguments. D'abord, l'argument des valeurs épistémiques par lequel Putnam montre que la science présuppose des valeurs. Ensuite l'argument des concepts éthiques épais, par lequel Putnam montre qu'il existe certains concepts qui ont en même temps les principales caractéristiques des faits et celles des valeurs. Et finalement,



l'argument de la conception pragmatiste de l'objectivité par lequel Putnam évite le subjectivisme. Je découperai donc mon exposé et mon analyse de l'argumentation de Putnam en ces trois arguments, et j'évaluerai la prise qu'a chacun, d'abord sur la dichotomie fait/valeur et ensuite sur le subjectivisme moral.

### *1. L'argument des valeurs épistémiques*

#### *a) Exposé de l'argument*

L'argument des valeurs épistémiques consiste à montrer que la science présuppose des valeurs. Cet argument se veut une sorte de réfutation par l'absurde. Si la science est fondée sur des valeurs et si les valeurs sont subjectives, alors, la science est elle aussi subjective.

Pour montrer que la science présuppose des valeurs, Putnam rappelle d'abord les amendements apportés à l'empirisme logique par Carnap et Quine. Carnap, confronté à la présence dans les théories scientifiques d'énoncés à propos d'inobservables comme les électrons, s'est résolu à assouplir le critère de vérifiabilité empirique. Dorénavant, ce ne seraient plus les énoncés individuels qui devraient pouvoir être validés empiriquement, mais les théories prises comme des touts unifiés<sup>7</sup>. Dès lors, des énoncés non-empiriques pourraient être acceptés dans les théories scientifiques en tant que « termes théoriques » si des énoncés empiriques pouvaient en être déduits. Il serait alors justifié de faire intervenir certains termes théoriques dans les théories s'ils permettaient à la théorie de prédire plus efficacement les phénomènes empiriques auxquels elle s'intéresse. Carnap maintenait tout de même une distinction marquée entre les termes empiriques et les termes théoriques.

La critique par Quine de la dichotomie analytique/synthétique a toutefois affaibli cette distinction. Les positivistes assimilaient analytique à conventionnel et synthétique à factuel. La critique de Quine consiste à remarquer que de nombreux énoncés ne sont pas nettement classables dans l'une ou l'autre de ces catégories. Par exemple, il est difficile de déterminer si le principe de conservation de l'énergie est factuel ou conventionnel. En fait, selon Quine, le factuel et le conventionnel ne sont pas nettement distincts dans les

théories, ils se confondent<sup>8</sup>. Les jugements de fait d'une théorie dépendent des conventions propres à cette théorie et vice versa. Il n'y a donc pas de fait brut purement empirique. Tout jugement de fait présuppose les concepts propres à la perspective dans laquelle la théorie s'inscrit. Les conventions contenues dans une théorie sont confirmées par le succès empirique de la théorie, mais ce succès empirique est lui-même mesuré sur la base de ces mêmes conventions. Il n'y a donc pas de validation empirique ultime et décisive.

Après l'assouplissement du critère de vérifiabilité empirique par Carnap, l'empirique avait encore le dernier mot. Une théorie était valide si les énoncés empiriques que l'on pouvait en déduire étaient conformes à la « réalité empirique ». Toutefois, avec la critique de la dichotomie analytique/synthétique par Quine, une telle validation n'est plus possible. Les énoncés empiriques formulés par les théories présupposent les concepts propres à cette théorie. L'empirique ne peut donc pas servir à valider ces concepts. Pour pouvoir par exemple affirmer qu'il y a des chaises dans la salle où je me trouve, je dois déjà maîtriser les concepts de « salle » et de « chaise ». Mon expérience empirique me confirmant qu'il y a des chaises dans la salle présuppose déjà ces concepts. Elle ne peut donc pas servir à justifier ces concepts comme un découpage adéquat du donné empirique.

Les amendements de Quine et Carnap montrent donc qu'il n'y a pas de fait brut et que les jugements de fait présupposent toujours des concepts et des théories. Selon Putnam qui s'inspire ici du philosophe-économiste Vivian Walsh, en amendant leur épistémologie de la sorte, les positivistes logiques ouvrent la porte à ce que la science présuppose des valeurs<sup>9</sup>. Si les jugements de fait présupposent des concepts, pourquoi ne pourraient-ils pas aussi présupposer des valeurs ? Putnam attire alors l'attention sur les valeurs de *cohérence*, de *plausibilité*, de *raisonnabilité* et de *simplicité*, qui selon lui sont au fondement de nos théories scientifiques. Selon Putnam, une fois abandonnée l'idée de fait brut validant nos théories, nous devons, pour expliquer ce qui motive en science le choix d'une théorie plutôt qu'une autre, nous en remettre

à ces valeurs qu'il appelle « épistémiques ». Une théorie est jugée meilleure qu'une autre non pas parce qu'elle est plus conforme à l'empirique, mais parce qu'elle nous semble plus *cohérente*, plus *plausible*, plus *raisonnable*, plus *simple*, etc. Évidemment, les positivistes logiques ont voulu éviter cette conclusion. Toutefois, aucune de leurs tentatives pour l'éviter n'a été fructueuse selon Putnam. Ni la « straight rule of induction » de Reichenbach, ni l'approche par algorithme de Carnap, ni le falsificationnisme de Popper ne résolvent adéquatement le problème<sup>10</sup>. Pour Putnam, nos théories scientifiques présupposent des valeurs. Il confirme cette idée en rappelant que la communauté scientifique a favorisé la théorie d'Einstein à celle de Whitehead cinquante ans avant que ne soit imaginée une expérience pouvant les vérifier. Les raisons pour lesquelles la théorie d'Einstein a été jugée meilleure que sa rivale à l'époque étaient qu'Einstein proposait une théorie plus simple et plus conservatrice. Sa théorie ne remettait pas en cause la conception admise de la conservation du mouvement<sup>11</sup>. Les valeurs de simplicité et de conservatisme sont donc à l'origine du choix de la communauté scientifique.

La prise en compte des valeurs épistémiques a pour Putnam un impact important sur la dichotomie fait/valeur. Elle atténue le fossé qui les sépare en montrant que l'un est fondé sur l'autre. Elle a aussi pour conséquence que tous les arguments habituellement employés pour défendre le subjectivisme moral s'appliquent aussi aux faits et à la science.

#### *b) Analyse de l'argument*

##### *Impact de l'argument sur la dichotomie fait/valeur*

Ce que l'argument des valeurs épistémiques montre, c'est que les faits présupposent des valeurs. Le type d'imbrication auquel il conduit est donc d'ordre *logique* : l'un est fondé sur l'autre. Cet argument maintient toutefois une distinction entre faits et valeurs. Pour qu'il soit sensé d'affirmer que les faits sont fondés sur des valeurs, il faut de façon évidente que faits et valeurs soient distincts. Ainsi, pour que son argument fonctionne, Putnam doit maintenir une certaine distinction entre les deux. Cela ne pose pas vraiment

problème puisque comme nous l'avons noté, il n'en a pas contre une distinction entre faits et valeurs, mais seulement contre une dichotomie. Ce que nous devons donc identifier dans cet argument, c'est quelle(s) limite(s) il impose à l'application de la distinction fait/valeur pour qu'elle ne devienne pas dichotomique. L'argument n'impose qu'une seule limite. Habituellement, la principale conséquence tirée de la dichotomie fait/valeur est le subjectivisme des valeurs. Comme les faits sont validés empiriquement et les valeurs ne peuvent pas l'être, alors les faits sont considérés objectifs et les valeurs subjectives. L'argument des valeurs épistémiques annule cette conséquence. Puisque les faits sont fondés sur des valeurs, si les valeurs sont subjectives, alors les faits le sont aussi. Putnam nous demande donc de cesser d'associer *objectif* à *descriptif*. L'argument place ainsi faits et valeurs sur un pied d'égalité quant à leur rapport à l'objectivité. La limite qu'impose l'argument à l'application de la distinction fait/valeur est donc qu'il ne faut pas tirer de cette distinction la conséquence que faits et valeurs ont un rapport différent à l'objectivité.

### *Efficacité de l'argument à montrer l'objectivité de l'éthique*

Strictement parlant, l'argument ne conduit pas à montrer l'objectivité des valeurs. Au contraire, il élargit plutôt aux faits le subjectivisme des valeurs. À la lumière de cet argument, descriptifs et prescriptifs se révèlent donc tous deux subjectifs. Nous verrons plus loin que Putnam renverse cette situation avec son troisième argument qui propose une conception pragmatiste de l'objectivité.

## *2. L'argument des concepts éthiques épais*

### *a) Exposé de l'argument*

L'argument des concepts éthiques épais consiste à montrer que de nombreux concepts employés dans les discussions éthiques réelles défient la dichotomie fait/valeur.

Selon Putnam, il y a dans le langage de nombreux concepts qui sont à la fois descriptifs et prescriptifs. Ils jouent donc à la fois le rôle habituellement associé aux faits et celui habituellement associé

aux valeurs. Putnam donne l'exemple d'un concept comme « cruel ». Ce concept éthique sert selon lui à la fois à évaluer et à décrire. Lorsque par exemple un historien qualifie un empereur romain de cruel, cela nous donne une certaine idée du type de comportement de l'empereur. Le concept « cruel » véhicule donc un certain contenu descriptif. Toutefois, si un parent qualifie le professeur de son enfant de cruel, cela constitue de façon évidente une *critique* du comportement du professeur. Il n'a pas besoin de préciser ensuite qu'il désapprouve ce comportement. « Cruel » véhicule donc aussi une certaine *force évaluative*. Un concept comme « cruel » ne peut donc pas être classé dans une dichotomie étanche entre faits et valeurs puisqu'il joue ces deux rôles. Selon Putnam, de nombreux concepts défient de cette manière la dichotomie fait/valeur. Il appelle ces concepts « concepts éthiques épais » (*thick ethical concepts*), empruntant l'expression de Bernard Williams<sup>12</sup>.

Ces concepts remettent en cause la forme que donnent les non-cognitivistes au syllogisme pratique. Selon ces derniers, le syllogisme pratique comporte une majeure prescriptive et une mineure descriptive. C'est seulement parce que la composante prescriptive est présente dans l'une des deux prémisses que la conclusion peut légitimement être prescriptive<sup>13</sup>. Le syllogisme pratique doit donc avoir la forme suivante :

M : « Il ne faut pas tuer d'être humain » (*prémisse prescriptive*)

m : « La peine de mort tue des être humains » (*prémisse descriptive*)

C : « Il ne faut donc pas pratiquer la peine de mort » (*conclusion prescriptive*)

Les concepts éthiques épais contredisent ce modèle. Comme certains prédicats sont à la fois prescriptifs et descriptifs, il semble possible pour Putnam de tirer une conclusion prescriptive à partir d'une seule prémisse. Dans l'exemple du professeur cruel, la forme de l'argument serait donc :

m : « Le professeur est cruel » (*prémisse prescriptive-descriptive*)

C : « Il est donc un mauvais professeur » (*conclusion prescriptive*)

Un prédicat comme « cruel », bien qu'il comporte un contenu descriptif, contient donc déjà tout ce qu'il faut pour conduire à une conclusion prescriptive.

Cela contredit aussi un des principaux arguments des non-cognitivistes en faveur de la dichotomie fait/valeur. Une formulation contemporaine de cet argument est celle de John Mackie selon laquelle les jugements de valeurs n'ont pas de contenu cognitif, puisque, comme ils ne décrivent rien qui puisse être connu empiriquement, s'ils en avaient un, ils seraient alors ontologiquement bizarres (*ontologically queer*)<sup>14</sup>. Les concepts éthiques épais répondent à cet argument en montrant comment un certain contenu cognitif peut être attribué aux énoncés éthiques sans que ces derniers soient ontologiquement bizarres. La cruauté d'une action peut être décrite. Un énoncé à propos de la cruauté d'une action n'est donc pas ontologiquement bizarre, puisqu'il porte sur quelque chose qui peut être décrit<sup>15</sup>.

Les non-cognitivistes ont bien sûr tenté de nier l'existence des concepts éthiques épais. Putnam rapporte et critique trois types de tentatives. D'abord, celle d'en faire de purs jugements de valeur, qu'il retrouve chez Hume. Ensuite, celle d'en faire de purs jugements de fait, qu'il retrace chez Hare pour certains concepts. Puis, celle de les séparer en deux composantes (descriptive et prescriptive), qu'il retrouve aussi chez Hare, mais pour d'autres concepts. Il serait malheureusement trop fastidieux de présenter ici ces trois tentatives et leurs critiques. Je discuterai donc seulement de la troisième, car cela sera pertinent pour l'analyse que je ferai ensuite de l'argument.

Selon Hare, « cruel » peut être factorisé en une composante descriptive : « faire souffrir profondément », et une composante évaluative : « action qui est mauvaise ». Cette factorisation ne fonctionne pas selon Putnam, car elle suscite des relations de

synonymie tordues. Si l'on retranche de « cruel » sa force évaluative, son sens descriptif ne reste pas intact. Faire souffrir profondément n'est pas nécessairement cruel. Par exemple amputer à froid la jambe d'un patient atteint de gangrène n'était pas quelque chose de cruel avant la découverte de l'anesthésie<sup>16</sup>. L'idée de cruauté sous-entend que l'action est commise dans un contexte où elle est injustifiée. Elle contient donc intrinsèquement une évaluation. Il est impossible de lui extraire sa force évaluative sans altérer son sens.

Les aspects descriptifs et prescriptifs des concepts éthiques épais sont indissociables selon Putnam. Les concepts éthiques épais sont donc inclassables dans une dichotomie stricte entre faits et valeurs.

#### *b) Analyse de l'argument*

##### *Impact de l'argument sur la dichotomie fait/valeur*

L'idée générale de l'argument des concepts éthiques épais est d'observer que la majorité des jugements de valeur prononcés dans nos discussions éthiques sont soudés à des descriptions. Ainsi, contrairement à l'argument précédent, qui supposait une assez forte distinction entre fait et valeur pour que l'un puisse être fondé sur l'autre, ce dernier argument semble, pour sa part, rendre plus floue la ligne qui sépare faits et valeurs. En effet, l'idée d'une distinction fait/valeur est d'affirmer que les faits constituent des *descriptions* du monde tel qu'il *est*, alors que les valeurs sont des *évaluations* ou des *prescriptions* quant à comment le monde *devrait être*. Or, l'argument des concepts éthiques épais montre qu'un grand nombre de concepts servent en même temps à décrire et à prescrire. Cela implique donc qu'il y a un grand nombre de concepts pour lesquels la dichotomie fait/valeur ne s'applique pas.

Cependant, il ne faut pas conclure de l'argument davantage qu'il ne le permet. Strictement parlant, l'argument montre bien que la distinction fait/valeur n'est pas étanche. Toutefois, il le fait en préservant en arrière scène une distinction entre descriptif et prescriptif. Ce que l'argument montre en effet, c'est que plusieurs concepts jouent à la fois le rôle de décrire et celui de prescrire. De

façon évidente, il a donc besoin pour ce faire de maintenir une distinction entre les deux rôles que sont décrire et prescrire. Ce qu'il montre, c'est qu'entre les faits qui sont purement descriptifs et les valeurs qui sont purement prescriptives, il existe des concepts hybrides qui sont à la fois descriptifs et prescriptifs. La distinction entre décrire et prescrire comme deux rôles que peuvent jouer les concepts reste donc intacte. L'argument maintient donc implicitement une distinction parente de la distinction fait/valeur : la distinction descriptif/prescriptif. Pour bien saisir la portée de l'argument, il est par conséquent indispensable de différencier d'un côté la distinction fait/valeur qui tente d'opposer deux *types* de concepts, et la distinction descriptif/prescriptif qui oppose deux *rôles* que peuvent jouer les concepts. Il est possible de distinguer ces deux rôles sans prétendre qu'ils donnent lieu à deux types exclusifs de concepts. Dans cette perspective, il n'est pas nécessaire de pouvoir isoler les composantes descriptives et prescriptives des concepts éthiques épais, comme le tentent (en vain selon Putnam) les non-cognitivistes avec la théorie des deux composantes, pour maintenir une distinction entre descriptif et prescriptif. Ces deux rôles peuvent être distingués même s'ils sont soudés dans certains concepts. Ce que l'argument montre, ce n'est pas que la distinction descriptif/prescriptif est illégitime, mais simplement que ce n'est pas parce qu'un concept a pour rôle de décrire qu'il ne peut pas avoir en même temps pour rôle de prescrire.

Cette idée de distinction entre deux rôles que peuvent jouer les concepts peut être précisée à l'aide de la distinction établie par John R. Searle entre deux *directions de l'ajustement*<sup>17</sup>. Pour développer cette distinction, Searle s'inspire d'un exemple d'abord présenté par Elizabeth Anscombe dans *L'Intention*<sup>18</sup>. L'exemple nous demande d'imaginer une situation où un homme se rend au supermarché avec en main une liste d'emplettes remise par sa femme. L'homme, à son insu, est suivi par un détective qui l'observe et note tout ce qu'il achète. Évidemment, quand l'homme aura terminé ses emplettes, s'il a bien observé les consignes de sa femme et si le détective a été assez minutieux, l'homme et le détective auront tous deux la même liste. Searle remarque toutefois que leurs listes ne jouent pas le



même rôle. La liste de l'homme a pour rôle de faire en sorte que le monde s'ajuste à la liste (c'est-à-dire, que les articles dans le panier soient conformes à ceux qui sont listés), alors que la liste du détective a la fonction inverse de faire en sorte que la liste s'ajuste au monde (c'est-à-dire, que les articles listés soient conformes à ceux qui sont mis dans le panier). Il devient manifeste que la distinction entre ces deux rôles est incontournable lorsque l'on observe ce qui constitue une « erreur » dans chacun des deux cas. Dans le cas de la liste de l'homme, il y a erreur si l'homme n'achète pas les bons articles, c'est-à-dire, s'il ne parvient pas à faire en sorte que le monde s'ajuste correctement à la liste. Inversement, dans le cas de la liste du détective, il y a erreur si le détective ne note pas les bons articles, c'est-à-dire, s'il ne parvient pas à faire en sorte que la liste s'ajuste correctement au monde.

Searle tire de cet exemple sa célèbre distinction entre deux directions de l'ajustement. La liste du détective a la direction de l'ajustement langage-monde, alors que la liste de l'homme a la direction de l'ajustement monde-langage. Searle classe dans la direction langage-monde les déclarations, les descriptions, les assertions et les explications ; et dans la direction monde-langage les requêtes, les commandes, les souhaits et les promesses<sup>19</sup>. Ce classement que fait Searle recoupe presque exactement la distinction classique entre descriptif et prescriptif. Searle arrive toutefois à cette distinction par une analyse des actes de langages et non pas par une théorie de la vérifiabilité empirique des énoncés (comme les positivistes). De plus, Searle ne se prononce pas quant au rapport à l'objectivité de chacune des deux directions, ni sur la possibilité que certains concepts aient les deux directions en même temps. Cette formulation de la distinction descriptif/prescriptif en termes de direction de l'ajustement est donc compatible avec l'analyse que nous avons faite jusqu'à présent des arguments de Putnam<sup>20</sup>.

En somme, l'argument des concepts éthiques épais montre que les concepts employés dans nos énoncés peuvent jouer les deux rôles que sont décrire et prescrire. L'argument montre par le fait même que l'éthique ne concerne pas seulement le prescriptif, puisqu'il observe qu'un grand nombre de concepts éthiques

possèdent un contenu descriptif. Cela n'a toutefois pas pour conséquence de montrer que décrire et prescrire ne sont pas distincts, puisque l'argument doit distinguer ces deux rôles pour pouvoir montrer que plusieurs concepts les jouent tous les deux. L'argument impose toutefois une limite importante à l'application de la distinction fait/valeur puisqu'il montre que ces deux types ne sont pas exclusifs. Il existe entre les purs faits et les pures valeurs des concepts hybrides qui sont à la fois descriptifs et prescriptifs. L'imbrication à laquelle conduit l'argument est donc d'ordre *sémantique* : certains concepts servent en même temps à signifier une description et une prescription.

### *Efficacité de l'argument à montrer l'objectivité de l'éthique*

À première vue, en montrant que plusieurs jugements de valeur possèdent un contenu descriptif, l'argument des concepts éthiques épais peut apparaître comme un argument efficace en faveur de l'objectivité de l'éthique. Toutefois, rappelons-nous que l'argument précédent (celui des valeurs épistémiques) avait pour principale conséquence de dissocier objectif de descriptif. Ces deux idées ainsi dissociées, l'argument des concepts éthiques épais se trouve donc impuissant à montrer l'objectivité des valeurs. En d'autres termes, si, comme l'argument des valeurs épistémiques le montre, les faits et les descriptions ne sont pas plus objectifs que les valeurs, alors, montrer que certains concepts éthiques sont descriptifs ne montre d'aucune manière leur objectivité. Par conséquent, l'argument des concepts éthiques épais, puisqu'il ne discute que du caractère descriptif de l'éthique, n'a aucune prise sur la question de l'objectivité des valeurs. Nous verrons toutefois plus loin que le propos de Putnam présente une certaine ambivalence sur ce point, qui crée une certaine tension dans son argumentation.

### *3. L'argument de la conception pragmatiste de l'objectivité*

#### *a) Exposé de l'argument*

Nous avons remarqué qu'au terme du premier argument de Putnam (celui des valeurs épistémiques), son argumentation

semblait davantage conduire au subjectivisme de la science qu'à l'objectivité de l'éthique. C'est ce troisième argument, celui de la conception pragmatiste de l'objectivité, qui renverse cette situation. La manœuvre générale de l'argument est de tracer une voie médiane entre le relativisme et la conception habituelle que nous avons de l'objectivité. Il trace cette voie médiane en s'inspirant des pragmatistes américains classiques.

### *L'objectivité non-métaphysique*

Sur la question de l'objectivité, Putnam est en vif débat avec Richard Rorty. Toutefois, contrairement à ce que suggèrent les choix terminologiques de l'un et de l'autre, Putnam et Rorty défendent des positions très semblables sur cette question. Il est donc judicieux de présenter la position de Putnam en contraste avec celle de Rorty. Le point sur lequel Putnam et Rorty sont d'accord, c'est le rejet de l'objectivité au sens classique du terme. Nous ne pouvons jamais, ni pour Rorty, ni pour Putnam, nous abstraire complètement de l'influence de notre culture pour envisager le monde tel qu'il est indépendamment de toute perspective. Pour Putnam, comme nous l'avons vu, étant donné que toute perception présuppose des concepts et des valeurs, notre appréhension du monde n'est jamais brute. Putnam, autant que Rorty, rejette donc comme chimérique la notion classique d'objectivité qui prétend que notre connaissance peut atteindre quelque chose comme le « point de vue de Dieu ». Ce sur quoi les positions de Putnam et de Rorty diffèrent, c'est sur *ce qui reste* une fois que l'on rejette cette notion classique d'objectivité. Pour Rorty, il ne reste que la « solidarité »<sup>21</sup>. Selon lui, la fixation de la croyance<sup>22</sup> ne peut jamais résulter d'autre chose que d'un ethnocentrisme délibéré. Nous partageons avec les membres de notre communauté d'appartenance un certain nombre de croyances et de valeurs. Nous sommes donc solidaires avec nos pairs culturels dans notre foi en ces croyances et dans notre engagement à défendre ces valeurs. Rorty abandonne donc complètement l'idée d'objectivité. Nous croyons que la science occidentale est meilleure que les croyances magiques des tribus aborigènes simplement parce que notre culture nous y incite.

Putnam ne partage pas cette conclusion. Selon lui, l'échec de la notion classique d'objectivité ne conduit pas au relativisme. Ce que cet échec montre, c'est simplement que la *notion classique* d'objectivité ne fonctionne pas. Cette notion classique, trop exigeante parce qu'elle demande qu'une connaissance puisse être en conformité parfaite avec la chose en soi, peut toutefois être remplacée par une notion plus souple. Putnam oppose donc la notion classique d'objectivité qu'il qualifie péjorativement de métaphysique à une notion non-métaphysique d'objectivité. La conception classique définit l'objectivité comme la correspondance de la pensée à un objet extérieur à elle.

Cette exigence est trop forte. Pour croire que les objets auxquels réfère sa pensée existent réellement dans le monde, le sujet humain ordinaire, qui n'est pas troublé par des interrogations métaphysiques, n'a pas besoin de croire que sa pensée décrit le monde tel qu'il est réellement au sens métaphysique<sup>23</sup>. Il nous faut donc, selon Putnam, renouer avec un « réalisme du sens commun » et nous défaire des fantasmes métaphysiques véhiculés par la tradition philosophique. Nous pouvons très bien croire que, pour ce que cela implique dans notre vie concrète, nos idées décrivent (bien que partiellement) les objets tels qu'ils existent dans le monde. Valider un énoncé comme « il y a des chaises dans la salle » n'engage à rien au plan métaphysique. Si nous nous trouvons dans la salle en question et que nous voyons qu'il y a bien des chaises, nous sommes dans des conditions suffisamment bonnes pour valider l'énoncé. Évidemment nous pouvons, à un niveau métaphysique de réflexion, nous demander si la salle et les chaises existent réellement en tant que salle et chaises. Il est probable qu'elles ne soient qu'une construction de notre pensée. Cependant, au niveau non-métaphysique où nous employons les concepts de salle et de chaise, cette existence métaphysique n'est pas en cause. Ce que l'énoncé « il y a des chaises dans la salle » affirme, c'est que dans un univers conceptuel où la réalité est découpée en salles et en chaises, il est vrai d'affirmer qu'il y a des chaises dans la salle. La question de l'existence métaphysique de la salle et des chaises indépendamment de ces concepts n'a donc aucune pertinence.

Putnam fait remarquer que même le relativisme, par exemple celui de Rorty, doit adhérer à ce réalisme du sens commun. Pour affirmer que la vérité dépend du point de vue de chacun, le relativisme doit inévitablement croire que nous pouvons connaître et comprendre ce qu'autrui pense<sup>24</sup>. Un relativisme qui nie ce réalisme du sens commun est donc auto-réfutant. C'est par conséquent la notion métaphysique classique d'objectivité qui doit être abandonnée. L'idée d'objectivité elle-même doit être maintenue.

L'impossibilité d'abandonner la notion d'objectivité renverse donc la conclusion de l'argument des valeurs épistémiques. Puisqu'une notion minimale d'objectivité est indispensable, le constat que les faits présupposent des valeurs ne peut pas conduire à la conclusion que tout est subjectif, comme le suggérait l'argument des valeurs épistémiques. Selon Putnam, ce à quoi ce constat conduit est plutôt que l'objectivité doit exister hors de la science. Le savoir scientifique doit présupposer un savoir non-scientifique<sup>25</sup>. Putnam préfère toutefois appeler ce savoir « a-scientifique » pour insister sur le fait qu'il n'est pas opposé à la science, mais plutôt complémentaire. Nous devons donc reconnaître l'objectivité de ce savoir a-scientifique pour fonder l'objectivité de la science. Même le positivisme logique présuppose cette objectivité a-scientifique puisque ses tenants n'ont jamais réussi à démontrer scientifiquement la validité de leur principe de vérifiabilité empirique. Le constat que la science présuppose des valeurs n'est donc pas un argument en faveur du subjectivisme de la science. Il nous oblige plutôt à reconnaître que le champ de l'objectivité dépasse la science.

### *L'objectivité pragmatiste*

Pour comprendre la conception de l'objectivité présentée par Putnam, il est nécessaire de rappeler quelques particularités du pragmatisme américain. Dans le pragmatisme américain, toute démarche cognitive passe par l'enquête. Nous apprenons par expérience. Il ne s'agit toutefois pas d'un empirisme de l'objet postulant des objets fixes et une pensée-réceptacle qui en reçoit les images. Les pragmatistes ont une conception héraclitéenne du cosmos. Le monde est selon eux en perpétuel changement, et c'est

ce qui menace la stabilité de notre savoir. Il est toujours possible qu'une connaissance admise même depuis des siècles soit contredite par une situation nouvelle. Il n'y a donc pas de vérité définitive, mais seulement des croyances suffisamment justifiées. C'est pourquoi certains pragmatistes refusent d'employer le terme « vérité », et préfèrent plutôt parler d'« assertabilité garantie ». Les pragmatistes ont donc une conception faillibiliste du savoir (notre savoir est faillible et voué à être remplacé par un meilleur éventuellement). C'est lorsqu'un problème imprévu vient perturber la stabilité de nos croyances que le processus de l'enquête se met en marche.

Il n'y a toutefois pas de méthode précise et unique selon laquelle mener l'enquête. Par l'enquête, nous cherchons, par les moyens que nous jugeons appropriés dans la situation où nous nous trouvons, à rétablir la stabilité de nos croyances. Nous le faisons en remplaçant certaines de nos croyances par des nouvelles. Ces nouvelles croyances rétablissent la stabilité en solutionnant le problème qui était venu la perturber. Nos croyances sont donc pour les pragmatistes des « solutions appropriées à des situations problématiques ». Nous ne les adoptons que dans la mesure où notre désir de rétablir la stabilité nous y oblige. Il n'est donc jamais question pour les pragmatistes de remettre en cause une croyance qui ne pose aucun problème.

Les pragmatistes évitent de cette manière le scepticisme. Le sceptique est celui qui prétend douter de tout. Pour un pragmatiste, douter de tout est impossible puisque nous ne doutons sincèrement de nos croyances que lorsque la situation dans laquelle nous nous trouvons nous y oblige. Il n'y a pas de doute méthodique. Pour les pragmatistes, le doute doit autant être justifié que la croyance.

Les pragmatistes défendent donc une position médiane entre l'objectivisme classique, qui prétend que nous pouvons connaître les objets indépendamment de toute perspective, et le scepticisme (ou subjectivisme) qui nie complètement notre pouvoir de connaître. Pour un pragmatiste, nous ne pouvons pas nous abstraire de notre perspective, mais cela ne nous empêche pas de construire un savoir et de le justifier. Même si la justification ne transcende jamais la

perspective dans laquelle nous nous trouvons, cela ne pose pas problème puisque, comme le doute doit autant être justifié que la croyance, l'idée de douter intégralement de notre perspective n'a pas de sens. En réalité, à moins d'une situation extrême qui entrerait en contradiction avec la totalité de nos croyances, lorsque nous cherchons à savoir si une croyance est justifiée, ce que nous voulons savoir c'est si elle est justifiée *dans notre perspective*. Nous soutenons jusqu'à preuve du contraire qu'elle est la bonne. Pour les pragmatistes, l'objectif et le subjectif ne sont donc pas opposés. Le fait que la justification que nous donnons à nos croyances dépende irrémédiablement de notre perspective (subjective ou intersubjective) n'empêche pas que cette justification soit objective.

#### *Dans le domaine des valeurs*

Putnam s'inspire de Dewey pour expliquer comment nous atteignons l'objectivité dans le domaine des valeurs. Selon Dewey, l'objectivité des valeurs s'atteint par la critique de nos évaluations. Par cette critique, nous passons du simplement valorisé à l'objectivement valable<sup>26</sup>. Toutefois, comme Putnam l'anticipe, se pose alors le problème du *critère* à appliquer pour que la critique soit fondée. Pour Putnam, le jugement rationnel ne peut être formalisé. Il n'a donc pas l'intention de donner un critère précis et définitif sur lequel la critique de nos évaluations doit être fondée. Il donne tout de même quelques pistes de réponses, toujours en s'inspirant de Dewey. Pour Dewey, il faut conduire l'enquête sur les valeurs de la même manière que n'importe quelle enquête. Putnam précise trois caractéristiques principales de la conception pragmatiste de l'enquête. D'abord, il rappelle que l'idée cartésienne de table rase, ou de point de départ vierge en matière de pensée, est irréaliste. Lorsque nous raisonnons afin de solutionner une situation problématique, nous faisons toujours appel à un stock de faits et de valeurs que nous ne remettons pas en question. Nous les tenons pour acquis dans notre raisonnement. C'est dans ce stock que nous puisons les critères nécessaires à notre critique. Ensuite, Putnam note qu'il n'y a pas de critère fixe et universel selon lequel mener notre critique que la philosophie puisse nous prescrire. Le critère à

appliquer dépend de la situation dans laquelle nous nous trouvons et des intérêts qui motivent notre démarche. Finalement, il remarque que s'il n'y a pas de critère fixe prescrivant comment mener l'enquête, nous pouvons tout de même nous laisser guider par ce que nous avons appris dans nos enquêtes passées. Ainsi, nous n'avons pas besoin, selon Putnam, de critère fixe orientant notre critique pour que cette critique mène à l'objectivité.

### *Une objectivité sans objet ?*

Définie ainsi par la *critique*, l'objectivité dont nous parle Putnam n'a à la limite pas besoin d'avoir d'objet. Rappelons-nous, Putnam dissocie objectif et descriptif. Par conséquent, ce n'est pas parce que l'éthique ne réfère à aucun objet empirique, comme le remarquent les positivistes logiques (après G.E. Moore), qu'elle ne peut pas être objective. Toutefois, lorsque Putnam critique les deux approches objectivistes en morale dont il veut se dissocier, il semble accorder un rôle capital aux concepts éthiques épais, et donc à la référence à l'objet qu'ils permettent grâce à leur contenu descriptif.

D'abord, lorsqu'il critique l'intuitionnisme de Moore, il montre comment nous n'avons pas besoin de postuler comme ce dernier une propriété non-naturelle du bien que nous appréhenderions par une faculté spéciale. Il considère cette propriété non-naturelle du bien comme objet métaphysique platonicien ontologiquement inutile. Nous n'avons pas besoin d'en postuler l'existence pour que nos énoncés moraux aient une référence à l'objet, puisque selon lui les concepts éthiques épais suffisent à le permettre<sup>27</sup>. Lorsque j'affirme « X est cruel », mon énoncé a, comme nous l'avons vu, un contenu descriptif. Le prédicat « cruel » suffit par conséquent à donner à mon énoncé une référence à l'objet. Putnam se dissocie donc de l'intuitionnisme en montrant comment une objectivité *avec objet* de l'éthique est possible sans les « inflations métaphysiques »<sup>28</sup> caractéristiques de l'intuitionnisme.

Ensuite, lorsqu'il critique l'approche intersubjective d'Habermas, il insiste sur le fait que le respect des normes de l'éthique de la discussion ne suffit pas à conduire les interlocuteurs à un consensus en faveur de ce qui est véritablement moralement



justifié. Il se peut que les interlocuteurs de la discussion soient tous *obtus*, c'est-à-dire que des nuances indispensables pour bien juger la situation leur échappent irrémédiablement. Or, être obtus selon Putnam, c'est justement ne pas maîtriser les concepts éthiques épais<sup>29</sup>. Aiguiser notre jugement moral équivaut pour lui à parfaire notre maîtrise des concepts éthiques épais. Ainsi, lorsque Putnam insiste sur le fait que les normes procédurales de l'éthique de la discussion ne suffisent pas à fonder l'objectivité morale, il le fait en soulignant que, en plus de ces normes, les descriptions contenues dans les concepts éthiques épais doivent aussi guider notre jugement. Il s'oppose donc aussi à la conception d'Habermas en proposant une objectivité morale *avec objet*.

Putnam rappelle toutefois que l'éthique ne concerne pas seulement les concepts éthiques épais, mais aussi les concepts éthiques minces, c'est-à-dire les concepts traditionnels de l'éthique (le bien, le devoir, le devoir-être, la vertu, etc.). Ces concepts sont de pures évaluations et n'ont pas de contenu descriptif comme les concepts éthiques épais. Par conséquent, les énoncés qui en sont composés n'ont pas de référence à l'objet<sup>30</sup>. Putnam admet tout de même la possibilité qu'ils soient objectifs<sup>31</sup>. Il défend cette possibilité sur la base du rejet pragmatiste du doute méthodique. Selon lui, nous ne sommes jamais dans la situation hypothétique décrite par les non-cognitivistes où notre système d'évaluations est intégralement remis en cause. Nous avons toujours un stock d'évaluations tenues pour acquises dont nous pouvons nous servir pour justifier celles que nous remettons en question. Nous n'avons donc jamais besoin de remonter à une prémisse évaluative fondamentale et indubitable qui justifierait l'intégralité de notre système d'évaluations de manière absolue<sup>32</sup>. Nous n'avons besoin que de pouvoir justifier nos évaluations nouvelles sur la base d'évaluations que nous tenons pour acquises. Putnam évite de cette manière le relativisme dans le cas des concepts éthiques minces non pas en rejetant l'idée des non-cognitivistes que toute conclusion évaluative requiert une prémisse évaluative, mais plutôt en rejetant leur idée que l'objectivité exige l'atteinte d'une prémisse fondamentale indubitable. Il y a donc pour Putnam une objectivité

possible dans le domaine des pures évaluations. Il défend donc aussi une certaine objectivité *sans objet* de l'éthique<sup>33</sup>.

*b) Analyse de l'argument*

*Impact de l'argument sur la dichotomie fait/valeur*

L'argument de la conception pragmatiste de l'objectivité n'ajoute rien aux conclusions des deux arguments précédents quant au type de distinction fait/valeur non-dichotomique qui est admis par Putnam. Après l'argument des concepts éthiques épais, nous pouvions toujours distinguer descriptif et prescriptif comme deux rôles que peuvent jouer les concepts, mais nous ne pouvions plus tirer de ces deux rôles deux types exclusifs de concepts. L'argument de la conception pragmatiste de l'objectivité maintient cette situation. Il n'ajoute aucune nouvelle limite à l'application de la distinction fait/valeur, et n'aborde que la question de l'objectivité de l'éthique.

*Efficacité de l'argument à montrer l'objectivité de l'éthique*

La conception de l'objectivité défendue par Putnam peut sembler insatisfaisante. En concédant que notre savoir est irrémédiablement teinté par la perspective dans laquelle nous nous trouvons, Putnam peut sembler concéder aux subjectivistes l'essentiel de leur position. Putnam prétend toutefois, comme nous l'avons vu, que ce n'est pas le cas puisque selon sa conception, contrairement à celle des subjectivistes, les croyances peuvent être justifiées (même s'il ne s'agit pas d'une justification absolue). Je laisserai en suspens la question de savoir si la conception de l'objectivité que propose Putnam est satisfaisante. Je rappelle que l'objet de cet article n'est pas de juger de la valeur des arguments de Putnam, mais plutôt de répondre à certaines ambiguïtés quant aux conclusions auxquelles ils conduisent. L'argument de la conception pragmatiste de l'objectivité conduit à la conclusion que Putnam cherchait à établir. Il renverse la conclusion de l'argument des valeurs épistémiques en montrant que l'objectivité n'équivaut pas à la vérifiabilité empirique (une conception restreinte de la référence à l'objet) et qu'elle dépasse le champ de la science. Dans la

conception pragmatiste de l'objectivité que propose Putnam, les faits et les valeurs peuvent être objectifs.

### *Conclusion*

Les analyses que nous avons faites nous permettent de préciser quel type de distinction fait/valeur reste légitime après les arguments de Putnam, et comment ces arguments ont prise sur la dichotomie fait/valeur et le subjectivisme moral.

Nous avons identifié deux limites que l'argumentation de Putnam impose à l'application de la distinction fait/valeur. D'abord, il ne faut pas chercher à distinguer faits et valeurs quant à leur rapport à l'objectivité. Dans la conception pragmatiste de l'objectivité proposée par Putnam, autant les jugements de valeur que les jugements de fait peuvent prétendre à l'objectivité. Ensuite, il ne faut pas envisager faits et valeurs comme deux types exclusifs de concepts. Il peut y avoir des concepts (les concepts éthiques épais) qui servent à la fois à décrire et à prescrire. Ces deux rôles que peuvent jouer les concepts n'engendrent donc pas deux types exclusifs de concepts.

Nous avons aussi précisé comment les arguments de Putnam avaient prise sur la dichotomie fait/valeur et le subjectivisme moral. L'argument des concepts éthiques épais critique la dichotomie fait/valeur en montrant que faits et valeurs ne sont pas deux types exclusifs dans lesquels peuvent être classés tous les concepts. Les arguments des valeurs épistémiques et de la conception pragmatiste de l'objectivité rétablissent l'objectivité de l'éthique et montrent que faits et valeurs sont égaux quant à leur rapport à l'objectivité, et que cela nous oblige à reconnaître que l'objectivité dépasse le champ de la science.

Reste maintenant à clarifier en quoi la critique que fait Putnam de la dichotomie fait/valeur constitue dans son argumentation, comme il l'annonce en introduction, une prémisse à sa critique du subjectivisme moral. Avec la conception pragmatiste de l'objectivité qu'il développe, et son idée que l'objectivité dans le domaine des valeurs est atteinte par la critique, Putnam n'aurait en réalité pas besoin de critiquer la dichotomie fait/valeur pour montrer

l'objectivité de l'éthique. Si l'objectivité dans le domaine des valeurs se définit par la critique, qu'il y ait ou non des concepts éthiques épais qui donnent à l'éthique un contenu descriptif et une référence à l'objet, cela ne change rien. Même si l'éthique n'avait aucune part descriptive, rien ne nous empêcherait de critiquer nos valeurs, comme Putnam le suggère, pour passer du *valorisé* à l'*objectivement valable*. Nous pourrions alors quand même atteindre l'objectivité en éthique. L'argument des concepts éthiques épais par lequel Putnam établit que l'opposition fait/valeur n'est pas étanche semble donc inutile.

En d'autres termes, pour que l'argument des concepts éthiques épais constitue, comme l'annonce Putnam en introduction, une prémisse à sa critique du subjectivisme moral, il faudrait que ce dernier maintienne l'idée des positivistes qu'il rejette, selon laquelle l'objectivité est impossible sans rapport descriptif à l'objet. Il semble donc y avoir une tension dans l'argumentation de Putnam. En même temps qu'il cherche à dissocier objectif et descriptif, Putnam présente sa démonstration que l'éthique a un contenu descriptif comme une prémisse à sa défense de l'objectivité de l'éthique. Or, cette démonstration du contenu descriptif de l'éthique ne peut constituer une telle prémisse que dans la mesure où l'objectivité est impossible sans description, ce que Putnam conteste. Putnam est donc en contradiction avec lui-même lorsqu'il voit un lien de dépendance entre sa critique de la dichotomie fait/valeur et sa critique du subjectivisme moral. La seule manière d'expliquer cette tension dans l'argumentation de Putnam me semble être qu'il reste malgré lui captif de la manière positiviste de poser le problème de l'objectivité de l'éthique, même si pourtant il cherche à rompre avec elle.

---

1. Hume, considéré par plusieurs comme le premier défenseur explicite de l'opposition fait/valeur, défend cette opposition sur la base d'arguments similaires, bien que les termes kantien « analytique » et « synthétique » soient absents de son texte. L'épistémologie des positivistes, de laquelle

dépend leur défense d'une opposition marquée entre faits et valeurs, est d'ailleurs inspirée de Hume, sous l'influence du philosophe-physicien Mach qui adhérerait à une conception résolument humienne de la connaissance. Cf. A. Janik et S. Toulmin, *Wittgenstein, Vienne et la Modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, chapitre 5.

2. Pour les positivistes, il n'y a pas, comme pour Kant, de jugements synthétiques *a priori*.

3. Cf. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publication, 1952, chapitre 6.

4. John R. Searle, « How to derive 'ought' from 'is' » dans W.D. Hudson (dir.), *The Is/Ought Question*, Londres, The Macmillan Press, 1979, pp. 120-133.

5. Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

6. *Ibid.*, p. 1.

7. *Ibid.*, p. 23.

8. *Ibid.*, pp. 12-13.

9. *Ibid.*, p. 30.

10. *Ibid.*, chap. 8.

11. *Ibid.*, p. 152.

12. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985. Selon *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cette expression viendrait d'abord du sociologue Clifford Geertz (*The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973), qui l'emprunterait lui-même à Gilbert Ryle (« The Thinker of Thoughts : What is 'Le Penseur' Doing ? », dans *Collected Papers*, vol. II, Londres, Hutchinson, 1971, pp. 480-496.

13 R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952, p. 28.

14. J.L. Mackie, *Inventing Right and Wrong*, chap. 9.

15. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, p. 109.

16. *Ibid.*, p. 38.

17. Searle, *Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, chapitre 1.

18. G.E.M. Anscombe, *L'Intention*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 106-108.

19. Searle, *Op. cit.*, p. 4.

20. De plus, Putnam évoque lui-même l'idée d'une distinction descriptif/prescriptif comme deux types d'actes de langage. Cf. Putnam, *Raison, Vérité et Histoire*, p. 156 et p. 232, et *Id.*, *Ethics Without Ontology*, pp. 73-74.

21. Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, chapitre 1.
22. Dans le pragmatisme américain, l'expression « fixation de la croyance » désigne le moment où une croyance est justifiée de manière suffisante pour être admise comme valide.
23. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, p. 100.
24. *Ibid.*, p. 143.
25. *Id.*, « Pragmatism and nonscientific knowledge » dans *Pragmatism and Realism*, Londres, Routledge, 2002, chapitre 2.
26. *Id.*, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, p. 103 et suivantes.
27. *Ibid.*, p. 128.
28. Putnam qualifie l'intuitionisme de Moore de « métaphysique inflationniste » (*inflationnary metaphysics*) dans *Ethics Without Ontology*, p. 17.
29. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, pp. 127-128.
30. *Id.*, *Ethics Without Ontology*, p. 67.
31. *Ibid.*, p. 73.
32. *Ibid.*, pp. 77-78.
33. Dans *Ethics Without Ontology*, Putnam défend la possibilité d'une telle objectivité en montrant que la logique et les mathématiques sont objectifs sans référer à des objets. Cf. Putnam, *Ethics Without Ontology*, Part 1, Lecture 3.

# La signification morale du projet de sincérité de Rousseau

Caroline L. Mineau, *Université Laval*

Après une carrière d'auteur d'à peine une décennie, Rousseau entreprend d'écrire ses mémoires, un projet qui l'occupe pendant près de quinze ans et se traduit finalement par trois ouvrages majeurs. Il n'en fallait pas tant pour que cette persévérance à écrire sur lui-même soit expliquée par des tendances égocentriques et paranoïaques, de sorte que certains critiques<sup>1</sup> ont été portés à effectuer une séparation claire entre les écrits théoriques de Rousseau et ses textes autobiographiques. Cette division de l'œuvre est certes justifiable du point de vue d'une théorie des genres littéraires<sup>2</sup> ; peut-être l'est-elle aussi sur le plan psychologique<sup>3</sup>. Néanmoins, une séparation visant à discriminer les ouvrages autobiographiques du projet théorique et moral de Rousseau ne va pas de soi du point de vue philosophique, car Rousseau, dès les premières lignes des *Confessions*, annonce avoir produit un « ouvrage utile et unique, lequel peut servir de première pièce de comparaison pour l'étude des hommes<sup>4</sup> ». Parce que Rousseau estimait que son ambition philosophique de montrer aux hommes la véritable nature humaine devait *être complétée* par un projet de sincérité, c'est à la philosophie qu'il revient de déterminer s'il a eu raison.

L'objectif de mon mémoire était de situer la signification morale du projet de sincérité de Rousseau, d'abord en identifiant ses justifications théoriques dans l'anthropologie rousseauiste, puis en analysant les passages clés des *Confessions* et des *Rêveries du promeneur solitaire* permettant de déterminer s'il y a congruence entre sa théorie morale, qui indique les visées de la sincérité comme idéal, et sa pratique littéraire, qui en révèle les modalités effectives. Je rappellerai ici les éléments importants pour cerner le sens spécifique de la notion de sincérité chez Rousseau, mais je m'appliquerai surtout à situer l'apport de son projet de sincérité dans l'horizon moral de notre époque, plus particulièrement en ce qui a

trait au débat autour de ce que Charles Taylor nomme l'*idéal moral d'authenticité*. Suivant l'approche de cet auteur, je poserai que la sincérité rousseauiste constitue l'une des sources historiques de cet idéal et permet, de ce fait, d'en saisir les véritables exigences. Je reprendrai ensuite deux critiques qui sont souvent adressées à la culture contemporaine de l'authenticité, celle de mener au relativisme et celle d'inciter à la déresponsabilisation, afin de suggérer dans quelle mesure la sincérité de Rousseau est responsable de tels écueils et comment, bien comprise, elle permet de les surmonter.

## *1. La sincérité dans l'œuvre de Rousseau*

### *1.1 Sources anthropologiques de la sincérité*

L'homme social, estime Rousseau, est un être malheureux. D'une part, il se trouve divisé de ses semblables parce qu'il vit dans un contexte où ses intérêts entrent en conflit avec les leurs, ce qui le contraint à afficher publiquement des sentiments différents de ceux qu'il ressent en réalité. D'autre part, il est divisé intérieurement, car ses besoins dépassent sa capacité de les satisfaire, ce qui l'incite à se dissiper dans les plaisirs plutôt que de s'interroger sur ce qui le rendrait heureux de manière durable. Rousseau résume donc ainsi la situation de l'homme social : dans le rapport à soi comme dans le rapport à l'autre, « être et paraître [sont devenus] deux choses tout à fait différentes [...]. [De] libre et [d']indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà, par une multitude de nouveaux besoins, assujéti pour ainsi dire à toute la nature, et surtout à ses semblables, dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître<sup>5</sup> ». Puisqu'il considère que la division est la principale cause du malheur de ses contemporains, Rousseau voit dans son contraire, l'unité, un idéal moral, c'est-à-dire un critère permettant de déterminer ce qu'il convient de rechercher pour être heureux.

La sincérité s'inscrit dans la philosophie de Rousseau en tant que moyen de reconquérir l'idéal d'unité. Dans les rapports aux autres, elle se traduit par une concordance exacte entre le sentiment vécu et le sentiment affiché. Elle agit, de ce fait, comme un remède contre l'hypocrisie qui mine les relations entre les hommes sociaux.



En tant que rapport à soi-même, il s'agit d'un type d'introspection permettant à chacun de découvrir en lui-même les exigences de sa nature. Cette double fonction morale explique la présence du thème de la sincérité, sous différentes formes, dans plusieurs ouvrages importants de Rousseau. Il apparaît implicitement dans le *Discours sur les sciences et les arts*, où Rousseau évoque la nostalgie d'un temps où « les hommes trouvaient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement<sup>6</sup> » ; on le retrouve aussi, par la négative, dans le *Discours sur l'inégalité*, qui dénonce l'hypocrisie rendue nécessaire par l'état de société ; il est mis en scène dans *La Nouvelle Héloïse*, comme ce qui rend possible et intéressante la relation privilégiée des personnages entre eux ; il revient, enfin, dans *Émile ou de l'éducation* sous le nom de *conscience*, un amour de la justice que chacun ressent en lui-même, indépendamment de toute autorité extérieure, lorsqu'il fait taire ses passions. L'intérêt philosophique de Rousseau pour la sincérité a donc déjà une longue histoire lorsqu'il entreprend d'écrire sur lui-même. Il importe, par conséquent, d'expliquer pourquoi c'est finalement par le biais d'une mise en pratique de la sincérité qu'il a choisi de poursuivre le but de son projet moral : convaincre le public de l'importance, pour être heureux, d'un rapport à soi et à l'autre où sont unis l'être et le paraître.

Critiquant les auteurs qui bercent leurs lecteurs de belles paroles n'ayant aucun effet tangible sur leurs actions, Rousseau cherche au contraire à donner à ses idées morales une effectivité pratique. En vertu de son anthropologie, celle-ci ne peut résider que dans la force de l'adhésion sentimentale suscitée chez ses lecteurs. Christopher Kelly, dans son article, « Taking Readers as They Are : Rousseau's Turn from Discourses to Novels », remarque que cette préoccupation est déjà présente dans une lettre écrite pour défendre le *Discours sur les sciences et les arts*. Rousseau admet ne pas espérer que ses exhortations entraînent une réformation des hommes, puisqu'il a beau leur dire la vérité, « c'est à une voix plus puissante qu'il appartient de la leur faire *aimer*<sup>7</sup> ». Kelly estime que la décision de Rousseau de passer des discours aux romans viendrait de sa conviction que les gens sont menés par leurs passions plutôt

que par leur raison et qu'en conséquence, sa défense de la moralité doit s'appuyer sur le remplacement d'une passion malsaine et des illusions qui l'accompagnent, par un autre ensemble de passions, accompagnées, de même, de leurs illusions<sup>8</sup>.

Peut-on pousser plus loin l'hypothèse de Kelly et supposer que c'est ce même désir de persuader, c'est-à-dire de susciter une adhésion effective, donc sentimentale, aux vérités morales que promeut sa théorie, qui aurait ensuite encouragé Rousseau à passer des romans aux écrits personnels ? En ce sens, on note, dans les *Confessions*, que bien qu'il accorde une grande importance à la lecture de romans dans le développement initial de sa sensibilité, Rousseau dit avoir été incité à la philosophie et aux réflexions morales par son affection pour des personnes réelles avec qui il partageait ces intérêts naissants. Il avoue, par exemple, que c'est en conversant avec Mlle du Châtelet, sa gracieuse et spirituelle amie, qu'il découvre ce « goût de morale observatrice qui porte à étudier les hommes<sup>9</sup> », qui guidera plus tard sa vie et ses travaux. De même, c'est en lisant les malheurs de Voltaire avec son ami M. de Conzié qu'il développe son penchant pour la philosophie, du fait que « l'intérêt [qu'ils prenaient] l'un à l'autre s'étendait à tout ce qui s'y rapportait<sup>10</sup> ». Aussi peut-on croire que lorsque Rousseau affirme que « jamais toute la morale d'un pédagogue ne vaudra le bavardage affectueux et tendre d'une femme sensée pour qui l'on a de l'attachement<sup>11</sup> », c'est qu'il estime que ce ne sont ni les discours, ni même les romans en tant que tels<sup>12</sup> qui se font le mieux entendre des hommes, mais bien les autres personnes, celles pour qui on a de l'affection ou que l'on prend en pitié.

Cette hypothèse viendrait appuyer une lecture unifiée de l'œuvre de Rousseau en fournissant une raison pour laquelle l'écriture de soi est une entreprise des plus adaptées au projet moral promu dans ses écrits théoriques. Puisque l'effectivité morale nécessite l'adhésion affective aux principes et parce que l'on est davantage touché par une personne de chair et d'os que par une fiction, il est fort utile qu'une fois ses principes exposés, puis développés et problématisés par un roman, Rousseau se présente finalement comme un être réel, à aimer ou à plaindre, ayant tenté de

mettre cet idéal en pratique. De même, cette hypothèse expliquerait que l'autobiographie doive se traduire par un projet de sincérité, car si l'on s'aperçoit que l'auteur trompe ou se trompe dans sa peinture de lui-même, ou encore s'il utilise trop d'ornements, le personnage devient fictif et l'impact sur le lecteur diminue. Déjà s'esquissent les difficultés liées à l'exigence de véracité, lorsqu'il s'agit d'un projet littéraire.

### *1.2 La sincérité dans les écrits personnels*

Plusieurs de ces difficultés sont d'emblée prises en charge par Rousseau dans le préambule des *Confessions*, où l'auteur présente son projet en ces termes :

Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme, ce sera moi. Moi seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus ; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. [...]. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu<sup>13</sup>.

Il s'agit d'un projet ambitieux : Rousseau veut montrer à ses semblables un homme unique, mais qui est en même temps un modèle de la nature humaine. Il y a donc une dimension individuelle et une dimension universelle (ou morale) à la vérité qu'il veut transmettre. En effet, à la lecture des *Confessions*, on note que Rousseau est constamment en train de nous avertir qu'il est différent des autres hommes, mais il fonde sa singularité sur le fait que seul, il a conservé quelque chose de la simplicité de la nature originaire. Il se présente comme un homme faible, peu propre à la vertu et aux grands exploits, mais bon, c'est-à-dire aimant le bien, et libre. Les lecteurs des écrits théoriques de Rousseau reconnaîtront dans les traits qu'il se donne certains de ceux qu'il attribue à l'homme à l'état de nature. En ce sens, les *Confessions* sont un nouveau portrait de l'homme naturel et acquièrent, de ce fait, une valeur d'exemple, indépendamment de la question de la conformité de ce modèle à l'individu Rousseau. Toutefois, puisqu'il s'agit d'une

autobiographie, Rousseau doit convaincre son lectorat qu'il a raison de croire qu'il incarne lui-même cette vérité de la nature et pour ce faire, il affirme simplement qu'il *sent son cœur*. Bien que formulée de manière présomptueuse, cette affirmation renvoie à un argument important de son anthropologie. De fait, dans la « Profession de foi du vicaire savoyard », au quatrième livre de l'*Émile*, Rousseau soutient que si la raison peut tromper parce qu'elle est une faculté active, le sentiment, pour sa part, ne trompe jamais, car il s'agit d'une simple réception passive d'information. Toutefois, la certitude du sentiment porte non sur l'objet lui-même, mais sur ce qu'il est *pour nous*<sup>14</sup>. Autrement dit, le sentiment nous apprend avec certitude les rapports de convenance des objets avec notre nature. Dire qu'il sent son cœur, pour Rousseau, c'est donc affirmer qu'il sait avec certitude à quel point son *moi* individuel est conforme aux exigences de la nature universelle.

Pour prouver qu'il ne cherche à tromper personne, Rousseau demande au lecteur de lire l'ouvrage en entier, puis de juger s'il a eu raison de se sentir bon, en dépit de ses fautes. Or, afin de s'assurer que le lecteur l'évalue sur les bases voulues, il avoue avoir quelquefois prêté à la vérité des charmes étrangers pour suppléer à ce qu'il avait oublié sur le plan des événements, mais il soutient qu'il a rapporté avec précision la vérité de sa vie intérieure. Le lecteur se voit donc attribué un rôle actif, mais il est soigneusement guidé par l'auteur : Rousseau ne veut pas être jugé pour ses actions, mais pour ses sentiments. Il ne veut pas non plus être évalué quant à sa capacité de rapporter les événements de sa vie sans faire d'erreur, mais pour son aptitude à peindre son intérieur tel qu'il est, ni meilleur, ni pire. Il nous annonce, autrement dit, que sa sincérité, en tant que rapport à l'autre, vise un autre type de vérité que l'exactitude factuelle.

Dans la Quatrième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, Rousseau est plus explicite quant au type de vérité qui l'intéresse. Reprenant une définition qu'il dit avoir lue dans un livre de philosophie, il pose que « mentir, c'est cacher une vérité que l'on doit<sup>15</sup> ». Un bien dû, estime Rousseau, est un bien qui appartient à quelqu'un et puisque, selon lui, « la propriété n'est fondée que sur

l'utilité<sup>16</sup> », il faut, pour qu'une vérité soit due, qu'elle soit ou puisse être utile. À cet égard, la vérité morale, c'est-à-dire la connaissance de la nature humaine, constitue le premier de tous les biens, car d'elle dépend le bonheur des hommes. Elle s'avère, de ce fait, rigoureusement due en toute situation. Toutefois, poursuit Rousseau, la vérité individuelle, ou factuelle, « n'est pas toujours un bien, elle est quelquefois un mal, très souvent une chose indifférente<sup>17</sup> », en quel cas, selon la définition donnée, elle n'est pas due. La vérité individuelle, en fait, ne comporte une utilité que lorsqu'elle concerne la justice.

Revenant sur les *Confessions*, Rousseau affirme être parvenu à pousser « la bonne foi, la véracité, la franchise aussi loin, plus loin même [...] que ne le fit jamais aucun autre homme<sup>18</sup> ». Il avoue s'être parfois montré de profil, pour cacher un côté difforme de son caractère, ce qui semble aller contre sa promesse d'être vrai en ce qui concerne la justice. Il estime cependant que ses réticences ont été compensées par le fait qu'il a encore plus souvent caché le bien plus soigneusement que le mal. En conséquence, si, comme Rousseau le demande, le lecteur suspend son jugement pour apprécier l'ensemble des *Confessions*, il aura assez d'éléments pour obtenir un portrait ressemblant, non pas tant en ce qui a trait aux faits et aux circonstances, mais en ce qui concerne la morale (c'est-à-dire la nature humaine) et la justice (c'est-à-dire le degré de conformité de Rousseau à la nature humaine). Autrement dit, de l'aveu de Rousseau, les *Confessions* contiennent bien quelques mensonges, même selon sa définition restreinte, mais elles n'en *sont* pas un. Sa sincérité, de ce fait, consiste moins à dire la vérité qu'à la laisser voir, quitte à utiliser la fiction pour ce faire.

## *2. La sincérité rousseauiste et la culture de l'authenticité*

On peut résumer le projet de sincérité de Rousseau comme suit : il présuppose un rapport à soi permettant de retrouver, par le sentiment, une vérité individuelle et universelle, et consiste en un rapport à l'autre par lequel sont transmises à autrui ces deux dimensions de la vision de soi. Cette description de la sincérité rousseauiste comporte, pour le moins, des affinités avec ce que

Charles Taylor nomme l'*idéal moral d'authenticité* de la culture contemporaine, qu'il définit par une exigence de véracité à soi-même dans ses rapports à soi, aux autres et à la société. Taylor voit dans la pensée de Rousseau l'une des sources historiques de l'idéal d'authenticité et se base sur une lecture de ses principaux écrits théoriques pour établir ce rapport. Selon lui, Rousseau est à l'origine de deux idées dont dépend étroitement cet idéal : l'autonomie du sujet moral, qui stipule que chacun trouve la vérité en lui-même, et ce qu'il appelle la « liberté autodéterminée », selon laquelle il faut résister aux pressions des influences extérieures<sup>19</sup>.

Tel est l'idéal moral si puissant dont nous avons hérité. Il accorde une importance capitale à un type de rapport avec moi-même, avec ma nature intime, que je risque de perdre en partie à cause des pressions du conformisme, en partie aussi parce qu'en adoptant un point de vue instrumental envers moi-même, j'ai peut-être perdu la capacité d'écouter cette voix intérieure<sup>20</sup>.

Certains passages du *Contrat social* et de l'*Émile*, desquels Taylor dégage l'idée de « liberté autodéterminée », engagent certes les hommes à renoncer à toute autorité et à chercher en eux-mêmes la vérité. C'est ce qui apparaît, entre autres, lorsqu'on compare sa conception autonomiste de la conscience avec celle, généralement admise à son époque, qui rend essentielle l'intervention d'un casuiste dans les choix moraux d'un individu<sup>21</sup>. Les écrits personnels font cependant un pas de plus, car ils proposent une alternative au recours à l'autorité consistant en une exploration et en une exploitation des puissances du *moi*. En ce sens, la sincérité mise en pratique par l'écriture de soi, bien plus que les notions de liberté ou d'autonomie du sujet moral, rejoint les exigences de la valeur d'authenticité telle que nous la comprenons aujourd'hui. En raison de ces ressemblances et du fait que l'influence des écrits personnels de Rousseau sur la littérature subséquente rend probable un rapport de filiation entre sa notion de sincérité et la nôtre, il convient de considérer la sincérité rousseauiste comme l'une des sources

historiques de l'idéal contemporain d'authenticité.

Que l'authenticité soit une valeur présente dans notre culture ne signifie pas qu'elle fasse l'unanimité. Au contraire, elle semble être au centre d'un débat entre ceux qui y voient un progrès vers la liberté et d'autres qui la rendent responsable d'un certain appauvrissement de l'expérience morale à notre époque<sup>22</sup>. Charles Taylor, dans *Grandeur et misère de la modernité*, avoue partager plusieurs des réserves envers la culture contemporaine formulées par ses détracteurs<sup>23</sup>, mais il estime que les caractéristiques de notre époque qui sont en cause dans ce débat procèdent d'un idéal moral puissant et valable que nous ne pouvons pas, en tant que modernes, répudier. Des attitudes intellectuelles néfastes peuvent certes naître de l'authenticité, mais loin d'en être des conséquences nécessaires, elles esquivent ses exigences véritables. Ainsi, selon Taylor, plutôt que de rejeter l'idéal moral d'authenticité à cause des formes triviales qu'il peut prendre, il faudrait au contraire proscrire celles-ci en son nom<sup>24</sup>. Si la sincérité rousseauiste est l'une des sources de l'idéal d'authenticité, elle peut servir à en saisir les véritables implications.

### *2.1 Le projet de sincérité et le relativisme doux*

L'un des principaux reproches faits à l'authenticité est celui de mener à ce que Charles Taylor appelle le *relativisme doux*, selon lequel les choses prennent de la valeur du simple fait qu'elles sont l'objet d'une préférence subjective. Reprenant à son compte les reproches qu'adressent les critiques de la modernité à cette forme de l'authenticité, il souligne le caractère autoréfutant de cette position en soutenant que nos sentiments « ne sont jamais un principe suffisant pour faire respecter notre position, parce qu'ils ne peuvent pas *déterminer* ce qui est significatif<sup>25</sup> ». Il rappelle l'exemple des revendications des groupes homosexuels pour montrer que le relativisme doux est détruit par la pratique même de ceux qui s'en réclament : si le seul fait de choisir suffisait à donner de la valeur aux choses, l'orientation sexuelle d'une personne serait aussi significative que le fait de préférer les partenaires blonds ou bruns, petits ou grands. Taylor explique :

Dès qu'on assimile l'orientation sexuelle à une préférence, ce qui se produit lorsque le seul fait de *choisir* constitue sa justification, l'objectif initial – la revendication d'une *valeur égale* pour toute orientation quelle qu'elle soit – se trouve subtilement manquée. La différence ainsi promue devient insignifiante<sup>26</sup>.

Il ne s'agit pas là d'une conséquence inévitable de l'idéal moral d'authenticité, précise Taylor, mais au contraire d'une déformation qu'il faut combattre au nom de cet idéal. La pensée de Rousseau, semble-t-il, représente à la fois un danger de dérapage et une voie de solution.

On sait que Rousseau, dans ses écrits théoriques, juge du bien et du mal en se référant à l'ordre de la nature. En raison de l'aspect normatif de cette référence, on ne peut classer d'emblée sa philosophie parmi les diverses formes de relativisme. Toutefois, certains éléments de son universalisme peuvent être interprétés de manière à mener au relativisme. J'en mentionnerai deux pour montrer ensuite de quelle manière il faudrait les interpréter pour éviter à la fois les contresens et les conséquences appauvrissantes sur le plan moral.

Le premier élément relève de sa philosophie morale en général. Rousseau, en bon philosophe moderne, accorde au sujet humain une place centrale dans la détermination de la vérité et du bien moral. Cela ne suffit pas à en faire un relativiste, car jusqu'ici, il se contente de suivre le chemin ouvert par Descartes, à qui l'on ne songerait pas à apposer une telle étiquette. Le cas de Rousseau est un peu différent de celui de son prédécesseur rationaliste, car il soutient que l'être humain est d'abord un individu et, de surcroît, un individu qui doit découvrir la vérité en lui-même par le sentiment. Or, si l'on marginalise le caractère universel de la référence rousseauiste à la nature pour se concentrer sur le caractère subjectif du sentiment qui le découvre, cette position théorique peut mener au relativisme doux tel que le définit Taylor.

L'autre élément concerne ses écrits personnels en particulier. Rousseau fait reposer sa prétention à la connaissance de soi sur sa



capacité de sentir son cœur. À ceux qui en doutent, l'auteur des *Confessions* répond qu'ils ne peuvent le juger par les critères habituels, car sa proximité à la nature fait de lui un être singulier, différent en tous points de ses contemporains. Rousseau encourage donc aussi le dérapage relativiste de l'authenticité en appuyant sur ses privilèges en tant qu'être unique : quand la valeur du caractère singulier d'un individu est ainsi affirmée, il ne reste qu'à généraliser cette prétention pour que le sentiment individuel en tant que tel soit élevé au rang de valeur.

Ces deux éléments de la pensée de Rousseau, soit sa revendication de la valeur de son individualité et l'importance qu'il donne au sentiment, ont inspiré plusieurs écrivains du siècle suivant. La période romantique est caractérisée par une fascination pour le sentiment et un empressement peu commun à répondre à l'appel que Rousseau, devant Dieu, adresse à ses semblables dans le préambule des *Confessions*, lorsqu'il leur dit : « Que chacun [...] découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité ; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : *je fus meilleur que cet homme-là*<sup>27</sup>. » Les cœurs, de fait, se sont découverts et l'ampleur de la transformation littéraire qui s'est opérée avec le courant romantique est le signe d'un certain écho du projet de sincérité de Rousseau dans les préoccupations d'un vaste public. Mais une question s'impose : Rousseau nous demandait-il vraiment de *faire* comme lui ou plutôt d'*être* comme lui ? La première alternative incite à l'exaltation de l'individualité et du sentiment pour eux-mêmes ; l'autre indiquerait chez Rousseau une attitude normée et puisqu'il se présente comme un homme naturel, la nature constituerait la norme promue par les écrits personnels.

J'ai déjà relevé divers indices appuyant cette seconde interprétation. D'une part, j'ai mentionné que le sentiment, en vertu du rôle que lui confère l'anthropologie rousseauiste, indique à chacun non ses préférences subjectives, mais les exigences de sa nature universelle. D'autre part, j'ai souligné que Rousseau fait en sorte d'ajouter une dimension d'exemplarité à son récit individuel, car il se représente comme un homme naturel se heurtant sans protection à la société. Sa singularité ne serait pas une revendication

du droit d'être unique, mais l'expression douloureuse de sa situation : il est unique parce que tous les autres hommes sont corrompus. Il ne s'agirait donc pas d'une apologie de l'originalité en vue d'encourager chacun à trouver sa propre manière d'être humain, mais bien d'une invitation à retrouver en soi-même *la* nature humaine. En cela, les écrits personnels s'inscriraient dans la même visée que les ouvrages théoriques, comme un exemple plus parlant d'une même nécessité morale. Si l'on comprend Rousseau de la sorte, il faut interpréter de manière non relativiste l'invitation qu'il lance à la fin du préambule des *Confessions*, lorsqu'il demande à ses semblables d'imiter son projet de sincérité : il les engage à connaître, par un processus subjectif d'introspection, leur place dans l'ordre de la nature, afin que se découvrant imparfaits, ils puissent faire l'effort de s'approcher davantage du modèle universel.

## 2.2 Le projet de sincérité et le problème de la déresponsabilisation morale

Ce caractère normatif du projet de sincérité n'empêche pas qu'au niveau du rapport à l'autre, Rousseau soit possiblement à l'origine d'une certaine forme de laxisme moral. De fait, l'auteur des *Confessions* et des *Rêveries* a souvent évité d'assumer la responsabilité de ses fautes, comme si le fait de révéler ses faiblesses au public venait le laver de ses torts. En se disant, malgré ses faiblesses, le meilleur des hommes par l'acte de se confesser, Rousseau fait de la sincérité un supplément à la vertu ou, pour le dire en des termes plus proches des nôtres, il évite par la sincérité d'avoir à réparer ses fautes. En 1816, Benjamin Constant exprimait déjà cette réserve à l'égard de la fascination souvent complaisante des auteurs romantiques pour les mécanismes de la vie intérieure : « Je hais [...] cette fatuité d'un esprit qui croit excuser ce qu'il explique, [qui] s'analyse au lieu de se repentir<sup>28</sup> », écrivait-il en postface de son roman *Adolphe*.

La valeur rousseauiste de sincérité, en tant qu'elle vise l'union de l'être et du paraître dans les rapports à soi et à l'autre, ne justifie pas la déresponsabilisation, mais elle ne possède pas non plus les ressources pour *surmonter* ce risque. Faire preuve de sincérité, c'est

dire la faute là où on la trouve, mais là où on ne la trouve pas, en dépit d'efforts d'introspection, on ne peut pas non plus la dire. Cette limite ne vient toutefois pas de la sincérité elle-même, mais du fait qu'étant, dans le cas des *Confessions* et des *Rêveries du promeneur solitaire*, un acte littéraire dont la publication devait être posthume, l'écriture de soi ne permettait pas à Rousseau de sortir de l'illusion consolatrice de son innocence. Au contraire, s'il avait institué un véritable dialogue avec autrui, il aurait été forcé à poursuivre un auto-examen plus serré lorsque sa vision de lui-même et le jugement d'autrui ne correspondaient pas.

Pour qu'un tel dialogue soit possible, il faut que celui qui avoue ses sentiments croit en la capacité de son interlocuteur de bien le juger. Ce climat idéal de confiance est peint dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, un roman dans lequel la sincérité est non une modalité de l'écriture, mais la base de la relation entre les divers personnages. La situation de Julie, l'héroïne du roman, fait en sorte que son bonheur dépend de l'approbation de gens capables, par leur amour de la vertu et par leur affection pour elle, de bien la juger. Les rapports sincères avec ses proches constituent donc, pour Julie, une incitation à devenir ce qu'elle doit être. La différence entre cette sincérité et celle des écrits personnels est grande. L'aveu de leurs sentiments n'est pas une alternative à la vertu pour les personnages de *La Nouvelle Héloïse*, mais ce qui leur donne la force de s'en approcher. Ils sont motivés, autrement dit, par le plaisir de plaire à leurs proches par la bonté de leurs sentiments. Pour sa part, l'auteur des *Confessions*, arrivé à la fin de sa vie, ne s'examine pas en vue de changer ce qu'il peut y avoir de coupable dans son âme. Il n'agit pas tant sur lui-même que sur sa vision de lui-même et sur l'image qu'il laisse. Il peut avoir intérêt à ce que l'image soit vraie, mais il n'a plus la liberté de travailler à l'améliorer par une vie meilleure.

Plus exigeant sur le plan moral, le modèle que représente la sincérité de Julie comporte cependant des problèmes d'efficacité pratique. Puisqu'elle nécessite une société intime entre gens qui aiment la vertu, il est peu probable qu'elle soit possible dans la réalité sociale, si l'on en croit le diagnostic de Rousseau. Ainsi, il faut considérer que l'écriture de soi représente pour lui le *fait*, la

sincérité telle qu'elle peut se produire dans un monde où personne n'est parfait ; *La Nouvelle Héloïse* représente au contraire le *droit*, la sincérité idéale, à laquelle il faut aspirer, même dans les écrits personnels. La solution pour éviter la déresponsabilisation que favorisent les ouvrages autobiographiques, dans cet esprit, se trouverait donc également chez Rousseau. Elle serait, pour qui souhaite avoir un rapport vrai à lui-même et aux autres, de tendre à reproduire une situation semblable à celle de Julie. Dans la mesure où les interlocuteurs idéaux n'existent pas dans la réalité, il ne peut, en aucun cas, s'agir d'une garantie de succès, mais on offre, par cette manière de pratiquer la sincérité, une alternative au laxisme moral appauvrissant l'idéal d'authenticité.

### 3. Conclusion : Perspectives morales de la sincérité

La possibilité d'envisager des remèdes pour guérir l'authenticité de ses propres formes triviales n'empêche pas qu'il serait naïf d'espérer laver complètement la sincérité du soupçon de tromperie ou d'erreur qui lui a toujours fait un peu d'ombre. Les reproches changent de teneur, selon les époques, mais ils réapparaissent de manière constante. Dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire juste avant Rousseau, on craignait surtout que la sincérité ne soit simulée pour manipuler les autres dans les rapports sociaux. Au XX<sup>e</sup> siècle, on lui a reproché, entre autres, d'entraîner le relativisme doux ou d'inciter à la déresponsabilisation. Rousseau a répliqué aux critiques de son temps en faisant lumière sur les exigences d'introspection liées à la sincérité ; j'ai tenté de répondre en son nom à celles du mien en montrant que le relativisme et la déresponsabilisation ne sont pas des conséquences nécessaires de sa notion de sincérité ou de sa philosophie morale.

Rousseau était conscient de nombreuses difficultés soulevées par l'exercice de la sincérité, mais il l'a défendue en soutenant l'importance de l'idéal d'unité vers lequel elle tend. Ce genre d'approche semble peu prisé de nos jours, comme si l'on craignait que la peinture d'un idéal nous incite à nous perdre dans un monde d'espairs chimériques. Il faut louer notre méfiance si elle nous

préserve d'un tel excès. En revanche, il importe d'éviter de sombrer dans l'abus inverse et de perdre de vue que l'idéal d'un rapport immédiat à soi et à l'autre constitue une ressource permettant d'affermir la sincérité dans sa forme la plus élevée et la plus bénéfique.

---

1. En plus des exemples fondateurs de l'approche psychologisante de l'œuvre de Rousseau que donne Catherine A. Beaudry (*The Role of the Reader in Rousseau's Confessions*, New York, Peter Lang Publishing, 1991, p. 5), il faut mentionner les ouvrages de Louis Proal, *La psychologie de Jean-Jacques Rousseau* (Paris, Librairie Félix Alcan, 1923) et de D. Bensoussan, *L'unité chez Jean-Jacques Rousseau. Une quête de l'impossible* (Paris, A.G. Nizet, 1977), qui abordent directement la question de sa sincérité.

2. Il faudrait toutefois faire une division plus fine qu'une polarisation en deux genres, car Rousseau s'est adonné à de nombreuses formes littéraires, tant dans ses écrits théoriques (discours, traité, roman, lettre ouverte) que dans ses écrits personnels (autobiographie, dialogue, essai).

3. L'évaluation psychologique de Rousseau pose cependant un problème de méthode : on ne pourra jamais vérifier si la personne réelle de Rousseau était identique à sa personne littéraire, condition nécessaire pour poser un diagnostic sur son état mental.

4. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 volumes, 1959-1990, p. 3. Les références subséquentes à l'édition des *Œuvres complètes* apparaîtront sous la forme suivante : *O.C.*, I, p. 3.

5. *O.C.*, III, pp. 174-175. (Nous soulignons.)

6. *O.C.*, III, p. 4.

7. *O.C.*, III, p. 104. (Nous soulignons.)

8. Christopher Kelly, « Taking Readers as They Are : Rousseau's Turn from Discourses to Novels », *Eighteenth-Century Studies*, 33.1 (1999), pp. 96-97.

9. *O.C.*, I, p. 171.

10. *O.C.*, I, p. 214.

11. *O.C.*, I, p. 199.

12. Nous disons bien « en tant que tels », car la pensée de Rousseau sur les rapports entre le réel et la fiction est complexe. Il lui arrive, en effet, de

donner plus de réalité aux êtres de son imagination qu'à ses contemporains de chair et d'os. Il faut souligner, par exemple, le cas d'Émile, l'homme naturel de son ouvrage sur l'éducation, qu'il fait évoluer, dit-il, en avançant « attiré par l'ordre des choses », ce qui signifie que quoi qu'en disent les lecteurs sceptiques, Émile n'est pas une chimère, car en l'imaginant, Rousseau ne tire que des conséquences des principes découverts dans la nature (*O.C.*, IV, p. 548). Il ajoute également, à propos de ce même livre : « Ce devait être l'histoire de mon espèce : vous qui la dépravez, c'est vous qui faites un roman de mon livre. » (*O.C.*, IV, p. 777.) Or, dans ces cas, le terme *fiction* s'oppose à la réalité philosophique des principes de l'ordre de la nature, ce qui diffère quelque peu de l'opposition entre un personnage inventé (même selon les principes de la nature) et une personne réelle. D'ailleurs, malgré ce que dit Rousseau de la *réalité* d'Émile, on note que son histoire a laissé les Parisiennes plus froides que la correspondance de Saint-Preux et de Julie, dans laquelle elles ont cru lire le récit de la propre histoire de Rousseau. (*O.C.*, I, p. 547.) Rousseau n'a certes pas fait de grands efforts pour faire croire à cette supercherie, qu'il n'a pas non plus démentie, mais les lettres envoyées par ses lecteurs montrent qu'ils ont préféré y croire et que leur enthousiasme résulte en grande partie de cette croyance. Pour un compte rendu des réactions à *La Nouvelle Héloïse* telles qu'elles apparaissent dans la correspondance de Rousseau avec ses lecteurs suite à la parution de cet ouvrage, voir Beaudry, *Op. cit.*, pp. 23-26.

13. *O.C.*, I, p. 5.

14. *O.C.*, IV, p. 573 et p. 599.

15. *O.C.*, I, p. 1026. Jean Deprun explique qu'Helvétius, dans *De l'Esprit*, attribue cette phrase à Fontenelle, bien qu'on ne l'ait retrouvée dans aucun des écrits de cet auteur. Rousseau en a donc probablement pris connaissance dans l'ouvrage d'Helvétius, qu'il critique dans *Notes sur « De l'Esprit » d'Helvétius* (*O.C.*, IV, p. 1126). Voir, à ce sujet, l'article de Deprun, « Fontenelle, Helvétius, Rousseau et la casuistique du mensonge », *Actes du colloque Fontenelle*, Rouen, Presses Universitaires de France, 1989, pp. 423-424.

16. *O.C.*, I, p. 1026.

17. *O.C.*, I, p. 1026.

18. *O.C.*, I, p. 1035.

19. Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, trad. Charlotte Melançon, Montréal, Bellarmin, 1992, pp. 39-43.

20. *Ibid.*, p. 44.

21. Selon Pufendorf et Burlamaqui, dont les réflexions, d'ailleurs abondamment citées dans l'article « Conscience » du *Dictionnaire de Trévoux* (Antoine Furetière et Abbé Brillant, *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, tome II, Paris, Compagnie des libraires associés, 1771, p. 819), sont une référence majeure en la matière dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, la conscience n'est autre que la raison elle-même, en tant qu'elle est instruite de la loi naturelle. Cette nécessité d'informer la raison de la règle qu'il convient de suivre avant de pouvoir l'utiliser comme guide fait en sorte que l'homme est tenu d'écouter la voix de sa conscience avec méfiance, quitte à remettre son jugement dans les mains d'un casuiste. Pour un développement sur l'opposition de Rousseau aux théories des juristes sur le sujet de la conscience, voir Robert Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, pp. 75-106.

22. Taylor, *Op. cit.*, pp. 26-27. Parmi ceux qu'il appelle les « détracteurs » (ou critiques) de la modernité, Taylor identifie Allan Bloom, Daniel Bell, Christopher Lash et Gilles Lipovetsky (pp. 24-25). Taylor ne donne pas d'exemple de défenseurs de cette position sur le plan moral, car le caractère autoréfutant de cette attitude morale incite ses défenseurs à éviter d'explicitement les bases théoriques de leur position, de sorte que « l'idéal sombre au niveau d'un axiome, qu'on ne conteste pas mais qu'on ne formule jamais non plus de façon explicite ». Taylor mentionne toutefois que les adeptes de la culture de l'épanouissement défendent en général un certain « libéralisme de la neutralité » sur le plan politique, dont l'un des principaux postulats est « qu'une société libérale reste neutre sur les questions qui concernent la nature de la bonne vie ». Il nomme ainsi John Rawls, Ronald Dworkin et Will Kymlicka au nombre de ceux qui soutiennent le libéralisme de la neutralité en philosophie politique. (*Ibid.*, pp. 30-31.)

23. *Ibid.*, p. 27.

24. *Ibid.*, p. 36.

25. *Ibid.*, p. 53.

26. *Ibid.*, p. 55.

27. *O.C.*, I, p. 5.

28. Benjamin Constant, *Adolphe*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 182. Critique de la déresponsabilisation qui découle de l'examen complaisant de soi dans la littérature, Constant n'en est pas moins l'auteur de l'*Adolphe*,

un roman à la première personne visant non pas à dénoncer les dangers sociaux ou moraux (au sens traditionnel) des liaisons extra-maritales, mais à en décrire les dangers pour le cœur (pp. 38-39). Il se trouve donc à la fois tributaire, par la forme de son écrit, et critique, par son retour réflexif sur son ouvrage, du mouvement littéraire et moral dont Rousseau fut l'un des plus importants initiateurs.



# La pauvreté mondiale, une injustice ?

François Boucher, *Université Laval*

## *Introduction*

À l'heure actuelle<sup>1</sup>, plus de 20 % de la population mondiale vit avec moins d'un dollar par jour et aux alentours de 50 % avec moins de deux dollars par jour, seuil de la pauvreté sévère établi par la Banque Mondiale. Le rapport entre le revenu du cinquième de la population mondiale le plus riche et celui du cinquième le plus pauvre était de 74 : 1 en 1997, de 30 : 1 en 1960 et de 3 : 1 en 1820. En 2002, la Banque Mondiale estimait que sur les 6,2 milliards d'êtres humains qui peuplent la Terre, 799 millions souffrent de malnutrition, 880 millions n'ont pas d'accès à des soins de santé de base, 1 milliard sont sans logement adéquat et n'ont pas accès à de l'eau potable, 874 millions d'adultes sont illettrés et 200 millions d'enfants âgés de 5 à 14 ans travaillent hors de leur maison, bien souvent dans des conditions cruelles et inhumaines. Chaque jour, 50 000 êtres humains meurent en raison de causes (évitables) attribuables à la pauvreté.

Ces faits alarmants nous poussent à nous questionner sur notre rapport à la pauvreté mondiale. L'ordre global (mondial) actuel est-il juste ? Les gouvernements des pays riches et leurs habitants, ainsi que les entreprises, ont-ils des responsabilités et des obligations<sup>2</sup> face aux pays en développement et aux personnes qui y vivent ? Si oui, comment formuler précisément ces obligations ? La pauvreté mondiale constitue-t-elle une injustice ? N'est-elle simplement qu'une situation malheureuse qui appelle à la charité et à la bienveillance des plus riches mais qui tombe hors du domaine de la justice ? Doit-on considérer que la pauvreté est l'expression du non-respect d'une obligation de justice ou qu'elle donne simplement lieu à une obligation d'assistance moins contraignante ?

Le but de ce texte est d'éclaircir ce questionnement à l'aide d'une approche déontologique et institutionnelle, c'est-à-dire une approche qui se concentre sur les règles qui encadrent les relations entre les différents acteurs de l'ordre mondial. Ainsi, à la suite de Douglass North, j'entends par « institutions » « the rules of game in

a society or, more formally, (...) the humanly devised constraints that shape human interaction<sup>3</sup> ». Mon argument central consistera à établir la causalité d'un schème institutionnel global dans la perpétuation de la pauvreté mondiale. Je soutiendrai que l'ordre institutionnel global imposé par les pays développés est impliqué dans le maintien de la pauvreté mondiale et que pour cette raison, une obligation de justice est violée. Corrélativement à cela, nous avons le devoir de réformer cet ordre global. J'adopterai la perspective du cosmopolitisme institutionnel de Thomas Pogge et suivrai la ligne d'argumentation qui est la sienne dans plusieurs textes. Je confronterai également cette position à certaines difficultés en m'inspirant d'une critique formulée par Mathias Risse<sup>4</sup>.

*1. Deux distinctions préliminaires : acte/omission, devoir négatif/devoir positif*

Le jugement normatif que nous rendons en considérant l'ordre mondial et la pauvreté mondiale dépend de ce que nous tenons pour une obligation de justice ayant un caractère contraignant. Par obligation de justice, je désigne une obligation dont le manquement constitue une injustice et peut être légitimement sanctionné. À la suite de Kant<sup>5</sup>, je distingue les obligations de justice et les obligations de charité (i.e. les devoirs de droit et les devoirs de vertu) : ces dernières sont des obligations surérogatoires moins contraignantes que les premières ; il est certes louable de les remplir, mais y manquer ne saurait produire une injustice ni entraîner de sanctions.

Les obligations de justice sont les obligations minimales qui doivent être respectées pour qu'une vie en société organisée soit possible, et pour cette raison, leur non-respect est légitimement passible d'une sanction. On considère les obligations de justice comme parfaites car elles reposent sur une relation symétrique de réciprocité entre des droits (négatifs) à la liberté et à l'autonomie et leurs devoirs (négatifs) corrélatifs de respect et de non-interférence dans la vie d'autrui. C'est en vertu du caractère négatif de cette symétrie que l'on estime qu'il est légitime que ces devoirs soient

soumis à des contraintes institutionnelles (un pouvoir de sanction).

Les obligations surrogatoires, quant à elles, dépendent de la capacité des agents à les satisfaire et ne sont ainsi pas soumises à des contraintes institutionnelles. Les devoirs de charité et de bienveillance ne sont pas simplement des devoirs de non-interférence (des obligations négatives), ils appellent à une intervention positive (comme l'assistance aux personnes dans le besoin). De plus, dans ce cas, il est difficile d'identifier « qui doit quoi à qui » de sorte qu'on ne peut identifier une relation symétrique entre droits et devoirs. Les devoirs de charité dépendent donc de la capacité qu'ont les agents à les remplir et pour cela ils sont « surrogatoires » et ne sauraient être sujets à des contraintes institutionnelles<sup>6</sup>. Les distinctions entre acte et omission et entre devoir négatif et devoir positif, que je vais maintenant exposer, aident à saisir la distinction entre obligation de justice et obligation surrogatoire.

Y a-t-il une différence entre rester sans rien faire devant quelqu'un qui se noie et prendre un fusil et tirer sur une personne en vue de la tuer ? D'un point de vue moral, est-il pertinent de faire une distinction entre tuer et laisser mourir ? D'abord, remarquons qu'une différence entre les deux situations saute aux yeux : si A tue B, une personne est causalement et directement impliquée dans la mort d'une autre. L'action de A est une condition nécessaire et suffisante de la mort de B. Si A ne pose pas un tel geste, B ne meurt pas et il suffit que A pose ce geste pour que B meure. Dans l'autre situation, si A laisse mourir B en omettant de lui porter secours, il est difficile de tenir le comportement de A pour une cause de la mort de B, puisque même si A n'avait pas été présent, B serait tout de même mort. Dans le premier cas, A pose un *acte*, dans le second il *omet* de poser un certain acte<sup>7</sup>. Dans l'une et l'autre de ces deux situations, A n'est pas dans la même relation par rapport à B. Dans la première, il pose un acte et il y a une causalité de l'action de A sur la situation de B ; dans la seconde, A reste passif et ne change pas la situation de B, il n'y a pas de lien causal de A à B.

Pour les conséquentialistes, cette distinction n'a aucune pertinence puisque ces derniers soutiennent que les omissions, tout

autant que les actes, ont des conséquences et que les conséquences des omissions peuvent être tout aussi importantes que celles des actes<sup>8</sup>. Cependant, la possibilité de retracer l'agent qui, posant un acte précis, est la condition nécessaire et suffisante d'une certaine conséquence me semble importante puisqu'elle permet d'imputer directement une faute morale à un agent bien précis d'une façon largement admissible. Dans le cas des omissions, l'imputabilité est plus difficile à établir puisque l'absence ou même l'inexistence de l'agent qui omet de passer à l'action n'effacerait pas pour autant la conséquence à éviter<sup>9</sup>. Par exemple, des gens qui n'aident pas les victimes d'un tremblement de terre dans un pays lointain ne sont pas les causes de ce qui arrive aux victimes.

De plus, d'un point de vue déontologique, la distinction entre actes et omissions permet de distinguer deux types de devoirs : les devoirs négatifs et les devoirs positifs. Les devoirs négatifs sont compris comme des devoirs de ne pas nuire à autrui ; ils incluent par exemple le devoir de ne pas tuer une personne. Les devoirs positifs sont des devoirs de protéger et d'aider autrui, tel le devoir de porter assistance à une personne en danger<sup>10</sup>. Ainsi, seul un acte peut violer un devoir négatif, alors qu'une omission ne peut constituer qu'un manquement à un devoir positif. Cette distinction permet donc aussi de clarifier et de préciser en quel sens nous disons que le monde est juste ou injuste<sup>11</sup>.

J'adopterai une conception minimaliste des obligations de justice selon laquelle seules les obligations (devoirs) négatives sont des obligations de justice<sup>12</sup>. Cette conception ne vient pas nier l'existence de devoirs positifs d'assistance ni la force de ces derniers et l'importance de les rappeler aux citoyens et gouvernements des pays développés. Cela signifie simplement que les devoirs d'assistance ne sont pas des obligations de justice soutenues par des contraintes institutionnelles. J'adopte cette position, à l'instar de Pogge<sup>13</sup>, en vue de mettre de l'avant des prémisses normatives minimales (moins radicales que celles de Singer par exemple, lequel fournit maints arguments conséquentialistes pour nous convaincre du caractère immoral de l'omission de porter assistance aux pauvres) qui sont très largement acceptées – ce qui, par exemple,

forcerait même des libertariens à accepter mes conclusions. Mon but n'est donc pas de convaincre les habitants des pays riches de l'importance de porter assistance aux pauvres du monde, mais plutôt de mettre en lumière qu'un devoir négatif de justice est violé par l'ordre institutionnel global et que par conséquent, cet ordre doit être réformé.

## *2. La thèse purement domestique des causes de la pauvreté*

Prenant pour acquise la conception minimaliste des obligations de justice, nous ne pourrions établir que la pauvreté est une injustice que si la pauvreté mondiale est, au moins en partie, causée par l'ordre global actuel. Or, bien des idées très répandues à propos des causes de la richesse et de la pauvreté affirment le contraire. Celles-ci consistent en général à dire que la pauvreté est uniquement due à des facteurs locaux tels la culture politique, l'histoire, l'abondance des ressources naturelles, la situation géographique, etc.<sup>14</sup>. Une bonne illustration de cette thèse est la position de Rawls à propos des causes de la richesse et de la pauvreté des nations. Ce dernier avance que la prospérité d'un peuple repose sur la qualité de sa culture politique :

The causes of the wealth of a people and the forms it takes lie in their political culture and in the religious, philosophical, and moral traditions that support the basic structure of their political and social institutions, as well as in the industriousness and cooperative talents of its members, all supported by their political virtues. [...] The crucial elements that make the difference are the political culture, the political virtues and civic society of the country, its members' probity and industriousness, their capacity for innovation, and much else. Crucial also is the country's population policy<sup>15</sup>.

Dans la même lignée, on peut noter la position de Risse pour lequel le facteur primordial est la qualité des institutions d'un pays :

[...] the economic prosperity of states depends on the quality of institutions, such as stable property rights, the rule of

law, bureaucratic capacity, appropriate regulatory structures to curtail at least the worst forms of fraud, anti-competitive behavior, and graft, the quality and independence of courts, but also the cohesiveness of society, existence of trust and social cooperation, and thus the overall quality of civil society<sup>16</sup>.

Cette thèse a des conséquences importantes pour ce qui est de la détermination des obligations que nous avons par rapport à la pauvreté mondiale. Premièrement, elle implique que des transferts de richesse, aussi massifs soient-ils, ne peuvent régler le problème. À la source, le problème de la pauvreté est engendré par la culture politique et les institutions d'un pays. La meilleure aide extérieure que puisse recevoir un pays pauvre est donc un support à l'amélioration de sa culture politique et à l'établissement d'institutions saines. Par exemple, Risse avance que les obligations des pays riches envers les pays pauvres sont des « duties to support institution-building<sup>17</sup> ».

Cette thèse aide donc à spécifier le type d'obligation positive d'assistance que les pays riches ont par rapport aux pays en développement. Mais la conséquence majeure de cette thèse est que les pays en développement sont les seuls responsables de leur situation. Donc, en même temps qu'elle spécifie le type d'obligations positives qu'ont les sociétés riches, elle implique que ces dernières n'ont pas d'obligations négatives par rapport aux sociétés les plus pauvres car elles ne sont pas impliquées causalement dans la richesse et la pauvreté des autres sociétés. Les pays riches sont simplement susceptibles d'être coupables d'omissions par rapport à la pauvreté mondiale. Ainsi, le problème éthico-politique posé par la pauvreté n'est abordé que sous l'angle de l'assistance par les défenseurs de la thèse purement domestique des causes de la pauvreté. L'implication normative d'une telle thèse est qu'il n'y a pas, au niveau global, de devoirs négatifs de ne pas engendrer de pauvreté chez les autres sociétés<sup>18</sup>.

### *3. Facteurs institutionnels globaux et pauvreté mondiale*

Je développe dans cette section l'argument central avancé par Pogge pour soutenir que les règles de l'ordre institutionnel global causent la pauvreté mondiale et violent un devoir négatif de justice. Pour montrer comment l'ordre institutionnel global viole une obligation de justice, Pogge s'affaire à montrer comment cet ordre, imposé par les sociétés développées, est causalement impliqué dans la persistance de la pauvreté sévère et impose de manière coercitive un fardeau inéquitable aux plus pauvres. J'exposerai une réfutation des conséquences normatives de la thèse purement domestique des causes de la pauvreté qui consiste à dire que les facteurs domestiques responsables de la pauvreté sont, au moins en partie, dus à des facteurs globaux. On peut comprendre cette démarche comme une application de la distinction actes/omissions au cas de la pauvreté mondiale qui vise à établir que l'ordre global est causalement (acte) lié à la pauvreté, et qu'il y a donc manquement à un devoir négatif, de sorte qu'une approche centrée uniquement sur l'assistance manque le fond du problème.

Pogge endosse la thèse institutionnelle domestique des causes de la pauvreté selon laquelle la qualité des institutions et la culture politique d'un peuple sont les principaux responsables de la richesse ou de la pauvreté d'un pays. Toutefois, il montre par une approche empirique que l'expression de ces facteurs locaux dépend elle-même du contexte global dans lequel les sociétés se trouvent. J'exposerai ainsi dans les lignes qui suivent certaines caractéristiques de l'ordre institutionnel global qui désavantagent les plus pauvres et favorisent l'émergence de gouvernements despotiques et corrompus qui ne poursuivent pas les intérêts des peuples qu'ils gouvernent en contribuant à leur appauvrissement.

#### *3.1 Asymétrie dans les négociations économiques*

Sur le plan des échanges économiques, beaucoup perçoivent l'ordre mondial actuel comme étant désavantageux pour les plus pauvres. Ils avancent que cela est dû au fait que les négociations de traités économiques sont asymétriques car elles incluent une vulnérabilité des parties constituées par les pays en développement.

Cette vulnérabilité fait en sorte que lors de négociations entre pays développés et pays en développement, des rapports de force s'installent et rendent les accords qui en sont issus inévitables. Les économies naissantes ou faibles ont souvent un marché d'exportation peu diversifié et sont ainsi plus dépendantes de leurs clients que les gouvernements des pays développés. Les pays pauvres sont donc vulnérables dans le sens où il leur coûte plus cher que les pays développés avec qui ils négocient de briser une relation ou de ne pas atteindre certains objectifs dans les négociations<sup>19</sup>. Cette vulnérabilité s'exprime aussi dans l'asymétrie de l'ouverture des marchés. Cette dernière est bien souvent due à la dépendance des pays pauvres envers certaines institutions internationales. Par exemple, le Fonds monétaire international (FMI), avec son programme d'ajustements structurels, impose des conditions aux pays qui demandent un prêt ; ces conditions incluent par exemple une ouverture quasi-totale des marchés aux investissements et produits étrangers. On remarque à côté de cela que les pays riches maintiennent une certaine fermeture de leurs marchés en imposant des tarifs douaniers élevés sur certains produits et en subventionnant certains secteurs de leur industrie afin de faire face à la concurrence étrangère<sup>20</sup>. Bien que l'inéquité des relations économiques entre pays riches et pays pauvres me semble être un facteur déterminant dans la persistance de la pauvreté mondiale, je crois que les facteurs qui entraînent l'émergence de régimes despotiques sont aussi cruciaux.

### *3.2 Le problème de la corruption et de l'imputabilité des élites dirigeantes*

Pogge souligne qu'un des facteurs qui contribue à maintenir dans un grand état de pauvreté les habitants de plusieurs pays en développement est la corruption des élites dirigeantes qui, cherchant à satisfaire les intérêts des particuliers qui offrent les meilleurs pots-de-vin, cessent alors de poursuivre l'intérêt public. Mais il rappelle que cette corruption est elle-même due à des caractéristiques de l'ordre institutionnel global imposé par les pays riches. Il note qu'avant la *Convention de l'Organisation de*



*coopération et de développement économiques (OCDE) sur la lutte contre la corruption d'agents publics étrangers dans les transactions commerciales internationales* de 1999, « la plupart des pays développés ne se contentaient pas d'autoriser leurs entreprises à soudoyer des agents publics étrangers, puisqu'ils allaient jusqu'à leur permettre de déduire de telles dépenses de leurs revenus imposables, mettant non seulement ainsi en place une incitation financière à la corruption d'agents publics et de responsables politiques, mais en outre une sorte de validation morale<sup>21</sup> ». Il souligne par ailleurs que cette convention s'avère inefficace : la pratique de la corruption d'agents publics étrangers est toujours bien ancrée dans les grandes multinationales et une culture de la corruption est déjà bien enracinée dans les pays en développement. L'ordre global actuel engendre ainsi un déficit d'imputabilité et de loyauté de la part des responsables politiques des pays en développement, lesquels trouvent de plus grandes récompenses à servir des intérêts étrangers, souvent dommageables pour le public local, plutôt qu'à poursuivre le bien-être de la population qu'ils gouvernent<sup>22</sup>.

### *3.3 Le double privilège international des ressources et de l'emprunt*

La principale caractéristique de l'ordre global sur laquelle Pogge appuie sa critique repose sur la conception de la souveraineté des États qui est reconnue et légalement appliquée au sein de l'ordre mondial actuel. Cette conception consiste à reconnaître tout groupe contrôlant les moyens de coercition sur un territoire donné comme le gouvernement légitime de ce territoire et de la population qui y habite. Cela a de grandes implications :

It is a very central feature of this order that any group controlling a preponderance of the means of coercion within a country is internationally recognized as the legitimate government of this country's territory and people – regardless of how this group came to power, of how it exercises power and of extent to which it is supported or opposed by the population it rules. That such a group exercising effective power receives international recognition means not merely that we

engaged it in negotiations. It means also that we accept this group's right to act for the people it rules, that we, most significantly, confer upon it the privileges freely to dispose of the country's natural resources (international resource privilege) and freely to borrow in the country's name (international borrowing privilege)<sup>23</sup>.

Le point que souligne Pogge est donc que toute autorité *souveraine* sur un territoire peut *inconditionnellement* agir au nom du peuple qu'elle gouverne même si cela se fait au détriment du peuple gouverné.

Le privilège des ressources est le droit de disposer librement des ressources d'un pays, c'est-à-dire le droit d'effectuer des transferts de droits de propriété relatifs à ces ressources. Ces droits et libertés sont protégés par les cours de justice et peuvent être acquis par n'importe quel groupe (entreprise ou gouvernement) sans qu'aucune des deux parties n'ait à se soucier de savoir si la population approuve ou bénéficie de ces transactions. Ainsi, les pays où il n'existe pas de culture politique démocratique bien établie ni de mécanismes institutionnels de contrôle démocratique du pouvoir sont grandement exposés à l'émergence de gouvernements despotiques qui peuvent vendre les ressources d'un pays sans en faire profiter sa population. Ce privilège motive des groupes à s'emparer du pouvoir par la force et les aide à s'y maintenir. En ayant en tête la thèse institutionnelle des causes de la pauvreté, nous pouvons donc dire qu'avec ce privilège, l'ordre institutionnel global favorise, dans plusieurs régions du monde, l'appauvrissement dû à la gouvernance par des régimes despotiques.

Le privilège de l'emprunt permet à tout groupe détenant le pouvoir sur un territoire et une population donnée d'emprunter des fonds au nom du pays. Ce privilège a des effets similaires à ceux du privilège des ressources. Il inclut « le pouvoir d'imposer des obligations légales internationalement valides à un pays dans son ensemble. Tout gouvernement qui refuse d'honorer les dettes du gouvernement précédent au motif que celui-ci était corrompu,

brutal, non démocratique, inconstitutionnel, répressif et dépourvu de soutien populaire, sera sévèrement puni par les banques et les gouvernements des autres pays<sup>24</sup> ». Ainsi, des régimes oppresseurs non soutenus par la population imposent un lourd fardeau économique à la population en empruntant malgré tout en son nom. Même lorsque ces régimes tombent, la population reste prise avec le fardeau de la dette que ces anciens régimes avaient accumulée. Le droit à emprunter favorise l'émergence de régimes non démocratiques d'au moins trois manières différentes. D'abord, il facilite le financement des régimes dictatoriaux et destructeurs pour la population et les aide à se maintenir au pouvoir. Deuxièmement, il impose aux nouveaux régimes démocratiques dont les prédécesseurs étaient despotiques et corrompus le fardeau de rembourser, à même les fonds publics, les dépenses de ces régimes non démocratiques. Cela rend par ailleurs plus difficile l'établissement d'une culture et d'institutions démocratiques en raison des mauvaises performances des nouvelles démocraties accablées par les dettes de leurs prédécesseurs. Troisièmement, le privilège de l'emprunt encourage les coups d'État, car quiconque parvient à contrôler les moyens de coercition d'un pays acquiert le privilège d'emprunter au nom du pays dans son ensemble, même si ces dépenses ne servent aucunement les intérêts de ce pays.

Ce double privilège (celui des ressources et celui de l'emprunt), comme on l'a vu, est légalement reconnu et est appliqué avec une certaine coercition tenue pour légitime au sein de l'ordre institutionnel international. Cet ordre, fondé sur la conception étatiste de la souveraineté décrite plus haut, est le résultat de l'expansion du modèle de l'État moderne européen à toute la planète, notamment suite à la colonisation qui a commencé au XVI<sup>ième</sup> siècle. On peut donc dire que cet ordre institutionnel est *imposé* aux plus pauvres<sup>25</sup>. Comme on vient de le voir, en raison du double privilège de l'emprunt et des ressources, l'ordre institutionnel global favorise l'émergence de régimes despotiques. La thèse institutionnelle des causes de la pauvreté avance que la richesse est due aux institutions démocratiques d'un pays soutenues par la culture politique de son peuple. Combinées ensemble, la

thèse institutionnelle et l'analyse de Pogge du double privilège international des ressources et de l'emprunt permettent de conclure que l'ordre institutionnel global actuel contribue à la pauvreté mondiale en motivant l'émergence de régimes brutaux non démocratiques. Selon notre conception minimaliste des obligations de justice, cela implique que cet ordre institutionnel viole une obligation (négative) de justice. Nous devons conclure que l'ordre mondial actuel est injuste même si l'on ne conçoit pas que la non-assistance aux pauvres viole un devoir de justice.

#### 4. Une causalité institutionnelle ?

La conclusion à laquelle nous sommes parvenus dans la dernière section dépend de ce que nous concevons le rapport entre l'ordre institutionnel global et la pauvreté mondiale plus comme un *acte* que comme une *omission*. Dans cette section, je confronte la conclusion selon laquelle l'ordre global violerait une obligation négative de justice à une objection conceptuelle consistant à mettre en doute l'idée d'attribuer à un ordre institutionnel une causalité pensée sous le mode d'un acte. Si des obligations négatives ne peuvent être violées que par un acte et non par une omission, n'est-il pas nécessaire d'identifier clairement un agent posant intentionnellement un certain acte afin de dire qu'un droit négatif (et corrélativement un devoir négatif) a été violé ? Par « ordre institutionnel global », j'entends les règles qui encadrent et informent les interactions humaines débordant les frontières des États. Or, d'un point de vue conceptuel, comment peut-on dire qu'un système de règles peut « agir » de sorte à causer de la pauvreté ou à contribuer à la pauvreté ?

Dans la première partie de cette section (4.1), j'exposerai une objection formulée par Risse pour montrer en quoi l'argumentation de Pogge est incomplète. Enfin (4.2), je tenterai de répondre à cette objection en montrant comment il est possible de concevoir rigoureusement que l'ordre institutionnel global viole un devoir négatif de justice à partir d'une conception plus riche de la causalité qui permet de mieux appliquer la distinction acte/omission au cas de la pauvreté mondiale de la manière souhaitée par Pogge.

#### *4.1 Un critère d'imputabilité institutionnelle incomplet*

Quel critère d'imputabilité permet à Pogge de dire que l'ordre institutionnel global *nuît* aux plus pauvres ? Dans plusieurs textes, Pogge rejette trois critères d'imputabilité institutionnelle basés sur différents types de comparaison. Ceux-ci consistent à dire qu'un ordre institutionnel pourrait être tenu responsable de l'excès de pauvreté dans le monde actuel établi en comparaison 1) avec ce qu'il était dans le passé (comparaison diachronique) ; 2) avec ce qu'il pourrait être si certains événements n'avaient pas eu lieu (comparaison subjonctive sur une base historique) ; 3) avec un État de nature imaginé (comparaison subjonctive hypothétique)<sup>26</sup>. Pogge soutient plutôt qu'il faut juger l'ordre global avec un critère de justice indépendant non relatif à ces types de comparaison. Il faut selon lui montrer que le monde est inéquitable non pas en nous demandant s'il est mieux que ce qu'il a été auparavant, que ce qu'il aurait été ou qu'un quelconque État de nature, mais plutôt en vérifiant sa cohérence avec notre conception de la justice. Il donne l'exemple de la condition des femmes dans le régime américain naissant. Dans ce nouveau régime, les femmes avaient une meilleure situation que dans le régime britannique. Mais nous tenons tout de même la situation de ces dernières comme étant inéquitable. Cela n'est pas dû à une quelconque comparaison de cet ordre institutionnel avec l'ordre antécédent (diachronique), avec l'ordre qu'il y aurait eu sans l'Indépendance (subjonctive historique) ou avec un État de nature (subjonctive hypothétique). Que nous jugions que cet ordre est injuste et préjudiciable pour les femmes est dû au fait « que cet ordre assigne aux femmes un statut d'infériorité par rapport aux hommes<sup>27</sup> », allant ainsi à l'encontre de notre conception de l'égalité.

Toutefois, Pogge n'abandonne pas l'idée que la causalité de l'ordre institutionnel global puisse être débusquée à l'aide d'une forme de comparaison. Il précise en effet qu'il faut comparer l'ordre actuel à un idéal réaliste, ou comme il le dit, à une alternative faisable. On pourrait donc penser que le critère d'imputabilité de l'ordre institutionnel global pourrait prendre la forme suivante : « when more premature deaths [due to poverty] occur under some

system of rules than would occur under a feasible alternative, we might say that there are excess death [due to poverty] under the existing system<sup>28</sup> ». Cependant, ce critère est incomplet car, comme le souligne Pogge, il ne permet pas de dire si ces règles causent ces morts et cette pauvreté (acte) ou si elles les laissent simplement survenir (omission).

C'est ici que se pose notre problème : pour montrer que l'ordre global viole un devoir de justice, nous devons poser sa relation à la pauvreté mondiale en termes d'acte, nous devons montrer comment il est causalement relié à la pauvreté. Mais comment dire qu'un système de règles, un ordre institutionnel, *cause* du tort ? Ne faudrait-il pas plutôt dire, suite à la lecture des analyses de Pogge, que les règles qui encadrent les interactions humaines au niveau global laissent advenir toute cette pauvreté ? Un ordre institutionnel compris comme un système de règles n'est pas un agent qui pose certains actes. Or, l'idée de « causer du tort » n'implique-t-elle pas qu'un agent identifiable cause un préjudice à un autre ?

C'est cette idée qui est derrière l'objection que Risse formule à l'encontre de la conclusion que Pogge tire de ses analyses. Risse endosse l'idée qu'on peut juger si un ordre institutionnel viole un devoir négatif ou non à partir d'un critère de justice indépendant. Il reprend d'ailleurs un exemple tout à fait similaire à celui qu'utilise Pogge (la situation des femmes dans le nouveau régime américain). Examinant la situation des noirs aux Etats-Unis après la guerre de sécession, il avance que l'on peut condamner l'ordre institutionnel de l'époque parce qu'il conférait aux noirs un statut inférieur et qu'il était accompagné de violence<sup>29</sup>. Toutefois, Risse souligne que dans ce cas, et cela vaut également pour l'exemple de Pogge, il y a une injustice en raison du fait qu'on peut identifier un groupe d'auteurs pouvant être tenus pour responsables de cette injustice. Autrement dit, on peut identifier un agent précis (ou un groupe) qui commet un acte. Cela est toutefois impossible dans le cas de l'ordre global et de son lien à la pauvreté mondiale : « we have not yet been able to identify an evil for which the global order is responsible in the same way in which whites in the South were responsible for the plight of African Americans long after the abolition of slavery<sup>30</sup> ».

Nous sommes donc tentés de conclure, avec Risse, que l'ordre global ne cause pas de tort et ne viole aucun devoir de justice. Il n'y a pas, au niveau global, de symétrie entre droits négatifs et devoirs caractérisant la sphère de la justice. Tout au plus, il est possible d'identifier des devoirs négatifs bilatéraux ou multilatéraux entre les pays lorsque des sociétés particulières sont impliquées dans l'histoire d'une autre société, comme c'est le cas, par exemple, pour les relations entre un pays et ses colonies<sup>31</sup>. L'objection de Risse repose donc sur l'impossibilité de comprendre l'ordre institutionnel global comme un agent, c'est-à-dire comme un auteur de certains actes. De ce point de vue, il est impossible de parler rigoureusement d'une causalité de l'ordre global sur la pauvreté dans le même sens qu'un agent peut causer certaines choses en posant des actes.

#### *4.2 La causalité indirecte d'un ordre institutionnel*

L'argument de Pogge est incomplet car il n'explique pas en quoi la relation de l'ordre global à la pauvreté mondiale se rattache à un acte. La conception ordinaire de l'acte qui est sous-jacente à la distinction acte/omission, implique une causalité directe. Elle se situe au plan strictement interactionnel, alors qu'au plan institutionnel, la causalité doit être comprise d'une autre manière. La façon dont Pogge établit son argument implique donc une analogie injustifiée entre le contexte interactionnel de l'action simple d'un individu et le contexte institutionnel encadrant plusieurs agents. D'une certaine façon, Risse a raison lorsqu'il souligne qu'aucun agent, au niveau agrégé, ne peut être identifié comme le responsable pour le préjudice subi par les pauvres. Mais il est possible de concevoir la causalité d'une manière plus complexe et d'admettre que des institutions ont une causalité dans un sens bien précis. Ainsi, dans cette section, je proposerai une conception de la causalité adaptée au niveau institutionnel qui permet de soutenir, avec les arguments de Pogge, que l'ordre institutionnel global viole une obligation de justice.

Il va de soi que des agents (personnes, gouvernements, organisations), peuvent nuire à d'autres : ils le font d'une manière directe. C'est le cas lorsqu'une personne en tue intentionnellement

une autre, ou lorsque les dirigeants d'une compagnie corrompent des responsables politiques étrangers en vue d'obtenir des contrats. Dans tous ces cas, un agent identifiable pose une action et cette dernière a des répercussions. Le type de causalité qui est ici à l'œuvre est une causalité directe ou une causalité interactionnelle.

Ce n'est que dans un autre sens qu'on peut attribuer rigoureusement à un ordre institutionnel une certaine causalité. Pour qualifier le type de causalité qu'ont les institutions – comprises comme des systèmes de règles qui encadrent les relations humaines –, je parlerai d'une causalité indirecte. Pour mettre en lumière le type de causalité propre aux institutions, je reprends une idée de Foucault qui comprend le pouvoir comme une gouvernance consistant à « conduire les conduites des autres<sup>32</sup> », c'est-à-dire à structurer le champ des actions probables des individus. Ainsi, selon moi, la causalité institutionnelle est à envisager comme un type d'action sur les actions des agents assujettis à ces institutions plutôt que comme un acte ayant des répercussions directes. Des institutions ont une causalité indirecte dans le sens qu'elles influencent le champ des actions envisageables pour les agents (actes qui ont une causalité directe). Comme les règles institutionnelles laissent un jeu de possibles au choix des individus et comme ces derniers peuvent ne pas respecter ces règles en agissant, l'effet des institutions est plus perceptible au niveau statistique, au niveau global de l'agrégation des actions individuelles, qu'au niveau de chaque individu. Néanmoins, pour comprendre comment des institutions agissent indirectement, il faut chercher à comprendre comment elles influencent et orientent l'agir des individus.

Un système de règles agit indirectement en agissant sur les comportements des agents d'au moins deux manières. D'abord, en mettant en place un système de répréhension pour les infractions, l'ordre institutionnel fournit aux agents une motivation pour agir (ou ne pas agir) en conformité avec les règles. Par exemple, Pogge note que les gouvernements qui ne remboursent pas les dettes accumulées par leurs prédécesseurs sont sujets à des sanctions économiques pouvant aller jusqu'au refus de se voir octroyer un prêt. Cela constitue une motivation pour que les gouvernements qui



succèdent à des régimes autoritaires et corrompus se conforment aux règles liées au privilège de l'emprunt, lequel fournit également un incitatif à l'émergence future de tels régimes nuisibles à la prospérité du peuple.

Deuxièmement, un système de règles encadrant les activités humaines guide la conduite des agents en leur permettant de coordonner leurs actions en fonction des attentes qu'ils ont les uns envers les autres. Les règles « réduisent l'incertitude en établissant une structure stable pour l'interaction humaine<sup>33</sup> ». En prohibant certains comportements, les règles sociales établies fournissent aux agents l'assurance qu'ils ne seront pas désavantagés par rapport aux autres s'ils évitent d'agir d'une manière interdite qui pourrait leur être profitable. Des agents rationnels (au sens rawlsien du terme) en compétition<sup>34</sup> sont tentés de ne pas être plus altruistes que ce que les règles demandent, car ils peuvent être désavantagés par rapports aux autres agents si ces derniers ne font pas preuve d'un même altruisme. Ainsi, le manque de certitude met de tels agents rationnels sous pression et oriente leur action en les incitant à ne pas faire plus que ce qui est exigé par les règles institutionnalisées. Par exemple, un pays qui refuse d'acheter des ressources naturelles vendues à bas prix par un régime étranger dictatorial qui ne fait pas profiter sa population de cette vente peut voir la compétitivité de son économie nationale baisser car il n'y a aucune certitude que d'autres pays industrialisés ne sauteront pas sur cette aubaine. De la même façon, une entreprise refusant de transférer une partie de sa production dans un pays étranger où les travailleurs sont sous-payés et exploités risque de se voir désavantagée par rapport à ses concurrents qui profitent de telles occasions. Dans ces deux cas, une législation plus sévère, limitant l'autonomie interne des États et appliquant des standards internationaux en matière de travail, donnerait l'assurance aux acteurs qu'ils ne seraient pas désavantagés d'agir selon certaines considérations éthiques, car ils ne feraient alors que respecter les « règles du jeu » qu'ils s'attendent à voir être respectées également par les autres.

Voilà donc au moins deux manières par lesquelles les institutions, sans poser directement des actes au sens où les agents le

font, peuvent causer certaines choses en orientant l'action des agents. Il me semble qu'une telle explication de la causalité institutionnelle doit s'ajouter à la distinction acte/omission (uniquement ancrée dans le contexte interactionnel) pour que l'argument de Pogge soit complet et réponde effectivement au genre d'objection soulevée par Risse. Avec une conception de la causalité indirecte plus adaptée que la conception directe au genre d'effet que produisent les institutions, il s'avère possible de défendre rigoureusement que l'ordre global actuel, contribuant à la pauvreté, *viole* un devoir négatif de justice.

### *Conclusion*

J'ai tenté d'exposer dans ce texte une manière rigoureuse de soutenir que l'ordre institutionnel mondial actuel est injuste au sens où il viole une obligation négative de ne pas nuire aux personnes, et pas uniquement au sens où les plus riches sont coupables d'un manquement à une obligation positive. Je me suis pour cela grandement inspiré des écrits de Pogge, lequel propose une analyse empirique très éclairante pour trancher la question de la justice de l'ordre global actuel. J'ai toutefois repris une objection de Risse pour montrer que l'argument de Pogge est incomplet car il repose sur une analogie injustifiée entre la causalité directe du niveau interactionnel et la causalité indirecte qui opère au niveau institutionnel. J'ai tenté de compléter l'argument de Pogge en présentant une conception de la causalité plus riche et plus adaptée au lien entre l'ordre global et la pauvreté que la conception intuitive et ordinaire de la causalité sous-jacente à l'idée d'acte. Ceci permet de mieux voir en quel sens l'ordre global *nuît* aux pauvres et viole une obligation négative de justice.

Ce faisant, j'ai peu insisté sur certains aspects de la question de la justice de l'ordre global eu égard au problème de la pauvreté mondiale. J'ai dit peu de choses en ce qui concerne la justification de la conception déontologique minimaliste des obligations de justice, laquelle range les obligations d'assistance au rang d'obligations surérogatoires. Or, il existe plusieurs façons d'argumenter en faveur d'une conception plus exigeante des devoirs

de justice. Ainsi, un utilitariste comme Singer soutient qu'il faut laisser tomber la distinction acte/omission et uniquement regarder de façon impartiale les conséquences de l'assistance et de la non-assistance aux pauvres. On peut aussi argumenter en faveur d'une inclusion de certains devoirs positifs dans notre conception de la justice internationale sur une base contractualiste. C'est ce que fait Rawls dans *The Law of Peoples* en incluant dans son Droit des Gens une obligation de porter assistance aux sociétés accablées<sup>35</sup>. Je me contente ici de rappeler qu'à la suite de Pogge, j'ai adopté une conception minimaliste de la justice pour rallier un plus grand nombre de positions. Une telle approche, séparant devoir négatif et devoir positif, a aussi pour effet de mettre en lumière une injustice bien plus fondamentale que celle qui ne consisterait qu'en un manque de générosité et de bienveillance de la part des plus riches. Aussi le choix d'une telle conception peut-il être justifié stratégiquement : il s'agit ici de montrer comment un ordre institutionnel cause activement un préjudice aux plus pauvres. Que nous concluons, avec une telle approche, qu'un devoir négatif est violé signifie que même à partir d'une exigence minimale de justice on peut conclure que l'ordre mondial actuel est injuste.

Finalement, j'ai aussi souligné que le fait qu'un devoir négatif soit violé par l'ordre institutionnel global implique corrélativement le devoir de réformer cet ordre, mais j'ai peu dit sur ce dernier point et je me contenterai de faire une suggestion. Comme la principale caractéristique de l'ordre global qui cause la pauvreté est la conception de la souveraineté qu'il applique, une réforme à envisager consisterait à repenser la souveraineté. La souveraineté de l'État moderne est conçue comme étant homogène et monolithique, c'est-à-dire qu'on tient pour légitimement souverain un État lorsque celui-ci est le seul et unique titulaire du pouvoir politique. Or, les problèmes liés à la corruption et au double privilège des ressources et de l'emprunt nous poussent à limiter l'autonomie interne des États de façon à nous assurer que les gouvernements locaux respectent les droits de l'homme et poursuivent les intérêts de leur population. Cela implique une forme de contrôle qui empiète sur la souveraineté et l'autonomie interne absolue des États ainsi qu'un débordement de

la démocratie hors des limites étatiques de sorte que les acteurs au niveau transnational soient imputables devant tous les individus concernés par leurs décisions. Le devoir de corriger l'ordre global me semble donc impliquer la création d'espaces politiques démocratiques qui transcenderaient l'État et le besoin de penser des formes de gouvernance globale qui impliqueraient une « dispersion verticale de la souveraineté<sup>36</sup> ». Bien d'autres raisons peuvent être amenées pour soutenir qu'il faut maintenant adopter une conception multiscalaire de la souveraineté et de la citoyenneté dans laquelle l'exercice démocratique du pouvoir s'effectuerait à plusieurs niveaux. Le problème actuel de la pauvreté mondiale me semble en être une autre. Ainsi, il serait intéressant de pousser plus loin l'argumentation de Pogge pour voir dans quelle mesure elle pourrait fournir une justification normative à l'idée d'une démocratie cosmopolite semblable à celle proposée par David Held<sup>37</sup>.

---

1. Les informations qui suivent proviennent du *World Development Report* de la Banque Mondiale, 1999/2000, et du *Human Development Report* de l'ONU, 2003, 1999 et 1998.

2. Tout au long du texte, j'emploie les mots « devoir » et « obligation » de manière interchangeable. Il en va de même pour les termes « obligations négatives » et « devoirs négatifs », « devoir de justice » et « obligation de justice », etc.

3. Douglass North, *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, cité dans Mathias Risse, *Do We Live in an Unjust World ?*, Cambridge, Harvard University, Center for Ethics and the Professions, Nov. 2003, p. 15.

4 Risse, *Op. cit.*

5. Voir également Peter Singer, « Famine, Affluence and Morality », *Philosophy and Public Affairs*, 1.1 (1972), pp. 229-243 (édition révisée) ; Geneviève Nootens, *Désenclaver la démocratie. Des huguenots à la paix des Braves*, Montréal, Québec Amérique, 2004, pp. 39-40.

6. Je dois beaucoup à Ryoa Chung pour la clarification de cette distinction. Voir Ryoa Chung, « Domination and Destitution in an Unjust World », *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 31, à venir.

7. Sur la distinction entre actes et omissions, voir Thomas W. Pogge, *Severe Poverty as a Human Rights Violation*, 8 avril 2003, document public disponible sur internet, [http://www.etikk.no/globaljustice/papers/GJ2003\\_Thomas\\_Pogge\\_Severe\\_Poverty\\_as\\_a\\_Human\\_Rights\\_Violation.doc](http://www.etikk.no/globaljustice/papers/GJ2003_Thomas_Pogge_Severe_Poverty_as_a_Human_Rights_Violation.doc), pp. 6-7.

8. Voir par exemple Singer, « Riches et pauvres », *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997, pp. 211-217.

9. De plus, le fait que plusieurs agents soient en relation d'omission par rapport au même agent  $x$  rend impossible de dire que l'un d'eux en particulier est responsable de ce qui arrive à  $x$ . C'est ce que je voulais dire quelques paragraphes plus haut en disant que pour les obligations positives de charité, il est difficile d'identifier « qui doit quoi à qui » de sorte qu'on ne peut identifier une relation symétrique entre droits et devoirs.

10. Voir notamment Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002, p. 64 et « "Porter Assistance" aux pauvres du monde », *Raison Publique*, 1 (octobre 2003), pp. 9-10 (d'après la pagination de la version électronique de ce texte : [http://www.inegalites.fr/IMG/pdf/THOMAS\\_W\\_POGGE.pdf](http://www.inegalites.fr/IMG/pdf/THOMAS_W_POGGE.pdf)).

11. Certains ont remis en question la dichotomie entre la sphère de la justice, composée de devoirs négatifs, et la sphère de la vertu, composée de devoirs positifs. Leur argument est que la protection de droits négatifs exige que soient mis en place certains devoirs positifs. Voir Henry Shue, *Basic Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1980, plus particulièrement chapitre 2, « Correlative duties ». Malheureusement, les dimensions limitées du présent texte ne me permettent pas de traiter de ce point plus en détails.

12. Ainsi, pour le reste du texte, j'emploie indifféremment « devoir négatif », « devoir de justice » et « devoir négatif de justice ».

13. Pogge décrit l'avantage d'une telle position dans *Severe Poverty as a Human Rights Violation*, pp. 7-8.

14. Pogge explique cette thèse dans « "Porter Assistance" aux pauvres du monde », p. 240 et suivantes et dans *Severe Poverty as a Human Rights Violation*, pp. 16-18.

15. John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 108.

16. Risse, *Op. cit.*, p. 11.

17. *Ibid.*, p. 20.

18. Certains opposants au cosmopolitisme institutionnel nuancent leurs propos en admettant qu'il y a des devoirs négatifs, mais que ceux-ci sont

seulement bilatéraux ou multilatéraux et qu'au niveau agrégé, il n'y a pas d'ordre global institutionnel dont on puisse dire qu'il nuit aux plus pauvres. Voir *Ibid.*, p. 20 et p. 32.

19. Voir Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979, pp. 146-147.

20. Voir Joseph E. Stiglitz, *La grande désillusion*, Paris, Fayard, 2002, par exemple p. 83 : « Le FMI, bien sûr, prétend qu'il ne dicte jamais un accord de prêt, qu'il en négocie toujours les termes avec le pays emprunteur. Mais ce sont des négociations unilatérales : il a toutes les cartes en main, pour la raison essentielle que beaucoup de pays qui sollicitent son aide ont désespérément besoin d'argent. »

21. Pogge, « "Porter Assistance" aux pauvres du monde », p. 15.

22. *Id.*, *Severe Poverty as a Human Rights Violation*, p. 28.

23. Passage souvent utilisé tel quel par Pogge, voir *Id.*, « Human Rights and Human Responsibilities », p. 19, dans Andrew Kuper (dir.), *Global Responsibilities, Who Must Deliver on Human Rights ?*, New York et Londres, Routledge, 2005 ; *Id.*, *Severe Poverty as a Human Rights Violation*, p. 28 ; *Id.*, *World Poverty and Human Rights*, p. 112 ; en français dans : *Id.*, « "Porter Assistance" aux pauvres du monde », p. 17.

24. *Id.*, « "Porter Assistance" aux pauvres du monde », p. 19.

25. Voir aussi Beitz, qui soutient que la participation au commerce international est non volontaire pour les pays en développement, *Op. cit.*, pp. 160-161. Voir également Stiglitz, *Op. cit.*, qui décrit la façon dont le FMI dicte les règles du commerce aux pays *nécessitant* un prêt. Pour un argument rejetant cette idée, voir Thomas Nagel, « The Problem of Global Justice », *Philosophy and Public Affairs*, 33.2 (2005), pp. 113-147.

26. Pogge discute de ces trois possibilités et les rejette dans « "Porter Assistance" aux pauvres du monde », pp. 22-23 et *Severe Poverty as a Human Rights Violation*, pp. 23-25.

27. Pogge, « "Porter Assistance" aux pauvres du monde », p. 23.

28. *Id.*, *Severe Poverty as a Human Rights Violation*, p. 23.

29. Risse, *Op. cit.*, p. 33.

30. *Ibid.*, p. 34.

31. Pour l'idée des obligations négatives bilatérales et multilatérales, voir *Ibid.*, p. 20 et p. 32.

32. Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits*, 1982, Paris, Gallimard, 1999, pp. 1041-1062. Voir notamment p. 1056 : « L'exercice du pouvoir consiste à 'conduire des conduites' et à aménager la probabilité. Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de

l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du 'gouvernement'. Il faut laisser à ce mot la signification très large qu'il avait au XVI<sup>e</sup> siècle. Il ne se référait pas seulement à des structures politiques et à la gestion des États ; mais il désignait la manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes : gouvernement des enfants, des âmes, des communautés, des familles, des malades. Il ne recouvrait pas seulement des formes instituées et légitimes d'assujettissement politique ou économique ; mais des modes d'action plus ou moins réfléchis et calculés, tous destinés à agir sur les possibilités d'actions d'autres individus. Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres. »

33. Risse, *Op. cit.*, p. 15.

34. Une telle description peut sembler ne pas s'appliquer aux êtres humains réels puisqu'elle en fait un être exclusivement égoïste. Mais je crois qu'elle s'applique bien à une grande part des agents présentement actifs sur l'échiquier mondial, notamment aux gouvernements, aux entreprises et à certaines organisations.

35. Rawls, *Op. cit.*, p. 37.

36. Expression que j'emprunte à Pogge, *World Poverty and Human Rights*, chap. 4, sect. 3, pp. 181-189.

37. Voir entre autres David Held, *Democracy and the Global Order*, Stanford, Stanford University Press, 1995, 324 p.

# Guillaume d'Ockham est-il précurseur des penseurs de la relation dans sa théorie de la connaissance ? L'*actus* pensé comme relationalité et le langage en tant que liberté de connaître<sup>1</sup>

Gabriel Malenfant, *Université de Montréal*

## *Remarques préliminaires*

Avant de débiter une argumentation visant à rapprocher les théories du langage de Guillaume d'Ockham (1280-1349) et de Martin Buber (1878-1965) – un geste qui peut de prime abord paraître étrange, voire aléatoire –, il importe de les présenter dans leurs courants de pensée respectifs. Guillaume est peut-être le mieux connu des deux, étant le premier représentant du nominalisme et ce, dès le quatorzième siècle. Mais Buber l'est certainement moins, malgré sa plus grande proximité temporelle avec nous. Il fait partie de ce que nous pouvons désigner comme les « penseurs de la relation », c'est-à-dire un ensemble de philosophes pensant les problèmes philosophiques (principalement ceux relevant du langage, de la religion, de l'éthique et des rapports sociaux) non pas à partir des termes qui forment une relation, mais bien à partir de la relationalité elle-même vue comme antérieure à la séparation des termes individuels, de la liaison vue comme primant sur la division logique et/ou existentielle du réel. Ainsi, il m'est d'avis que nous pouvons retrouver chez Guillaume de réelles correspondances avec ces penseurs plus contemporains d'après la manière employée pour raisonner les problèmes de la connaissance et de l'abstraction, soit par le langage.

Je le mentionnerai à nouveau plus loin, mais d'emblée il est clair que le danger de ce travail de pontage est périlleux sur le plan chronologique – l'anachronisme étant inévitable – et aussi sur le plan de l'interprétation des textes ; les oeuvres originales de Guillaume sont souvent difficiles à trouver en français (les



traductions n'étant toujours pas terminées en totalité) et les interprétations de celles-ci ne font pas l'unanimité chez les commentateurs. Néanmoins, il me semble intéressant de faire une lecture comparée entre Guillaume et certains penseurs de la relation.

Mais avec quel penseur sommes-nous légitimes de faire une lecture comparée des textes de Guillaume ? La question n'est pas facile sur le plan méthodologique. Comme je l'ai mentionné, j'ai cru préférable de choisir Martin Buber, soit un philosophe de la relation du début de la tradition. Il s'agit d'un exégète de textes théologiques<sup>2</sup>, comme Guillaume, et d'un penseur qui n'a pas eu à utiliser, ni à subir d'ailleurs, le vocabulaire parfois obscur d'un Derrida ou d'un Lyotard. J'ai vu dans son *Je et Tu* (1923), ainsi que dans les recensions faites à son sujet par Emmanuel Lévinas et Gabriel Marcel, des parallèles importants avec Guillaume qui pouvaient être intéressants dans le cadre d'un approfondissement ou d'un élargissement du thème de l'abstraction chez Guillaume d'Ockham. Nous reviendrons sur ces parallèles et il sera de mon devoir d'en expliquer les limites, tout comme les ouvertures possibles.

Plus spécifiquement, je répondrai à la question du « pourquoi cette comparaison ? » à partir d'un point de vue anthropologique des idées. C'est que, depuis la philosophie dite « moderne », l'héritage conceptuel en philosophie de la connaissance se positionne dans une dualité sujet-objet qui semble indépassable avant l'arrivée de la phénoménologie. Ainsi, depuis Descartes jusqu'à l'idéalisme allemand inclusivement, la problématique de la vérité se pose essentiellement en termes de subjectivation et d'objectivation (sauf peut-être chez Nietzsche et, à la limite, chez Kierkegaard). Pourtant, avant Descartes, la philosophie n'est pas encore prise, formellement du moins, dans ce rapport binaire – d'où l'intérêt de comparer deux penseurs qui, à mon avis, n'étaient pas directement confinés dans cette thématisation en elle-même problématique :

[...] [S]achons bien comprendre que *cette subjectivité-là n'est pas donnée au départ comme l'a cru l'idéalisme, elle est au contraire seconde*, elle est la conséquence d'une

certaine trahison qui se consomme lorsque le sujet procédant à une fausse objectivation introduit dans le domaine du « *Ich-Du* » [« Je-Tu »] un mode de relation qui n'est applicable qu'au « *Ich-Es* » [« Je-Il »]<sup>3</sup>.

Bref, la modernité a fait de tout ce qui entourait un sujet des objets. Pour notre propos, nous remonterons en deçà de cette manière « moderne » (mais déjà en germe chez les Grecs) de poser le problème de la connaissance avec Guillaume, pour qui le concept ne dénote pas toujours un objet dans le monde puisqu'il ne peut être « universel que par signification<sup>4</sup> » et donc uniquement par le biais du langage. Puis nous irons au-delà de l'idéalisme avec Martin Buber, selon qui « nous pourrions nous approcher davantage de la réponse à la question “qu'est-ce que l'Homme ?” si nous apprenions à le comprendre en tant qu'être dans le dialogue<sup>5</sup> ». À ma grande surprise, ce genre de « projet de liaison » a déjà été abordé sans grands développements subséquents – et nous nous lancerons au coeur du débat après cette courte remarque – par le spécialiste de Guillaume d'Ockham Jean Alféri, qui alla beaucoup plus loin que moi, légitimant du coup la démarche que je propose ici :

Plus modeste que les « théories de la connaissance » classiques et déjà médiévales – et peut-être, de ce fait, plus intéressante – [la théorie de la connaissance ockhamiste] ne se présente pas comme une déduction mais comme une description, elle ne traite pas du *pourquoi* mais du *comment* de l'expérience, elle ne tente pas une fondation mais retrace une genèse. Son statut est avant tout celui d'une phénoménologie<sup>6</sup>.

### *L'actus : conceptualisation et ontologie*

La question primordiale, pour comprendre le possible lien entre Guillaume d'Ockham et les penseurs de la relation du début du vingtième siècle, est de savoir si la théorie de l'*actus*, entendu ici comme acte d'appréhension des choses (c'est-à-dire comme *actus apprehensivus*, comme saisie cognitive des choses), peut référer à

autre chose qu'à un simple « être en acte » tel que l'ont mis de l'avant Aristote ainsi qu'une série de philosophes médiévaux (Duns Scott, par exemple).

Comme Guillaume d'Ockham n'acceptait que deux des dix catégories aristotéliennes de l'être – la substance et la qualité – il faut d'abord se demander quel est le mode ontologique sous lequel existerait l'*actus*. Or, d'après Claude Panaccio, l'*actus* serait une qualité de l'intellect, mais aussi *abstraction elle-même* :

[...] [N]'importe quel universel est une intention de l'âme qui [...] ne diffère pas de l'acte d'intellection<sup>7</sup>.

[...] [L]e concept, plutôt que d'en être le corrélat, est directement identifié à l'acte intellectif [...] [et il] est en plusieurs passages [chez Ockham, dans les *Quodlibets*, notamment], identifié à l'acte abstraktif<sup>8</sup>.

L'abstraction, par conséquent, est identifiée par Guillaume comme une qualité intellectuelle, la qualité étant « ce qui fait qu'un être est comme il est », c'est-à-dire « une manière d'être »<sup>9</sup>. Fort bien, mais quelle est cette « manière d'être » de l'*actus* de l'intellect ? C'est ce qu'il faudra explorer plus en détail.

Il est clair que pour Aristote comme pour les Médiévaux, l'être en acte est à distinguer de l'être possible, ou en puissance. L'*actus* est ainsi d'emblée « en acte » puisqu'il a une existence effective et réelle, d'où la mention de Guillaume faisant de l'*actus* une *res absoluta* [une chose absolue]<sup>10</sup>. Mais cela ne signifie en rien que l'*actus* puisse avoir une réalité ontologique séparée hors de l'intellect ou au sein de celui-ci. Au contraire, le principe méthodologique de parcimonie ontologique d'Ockham l'interdit :

Cet acte est un 'accident réel de l'esprit', une qualité de l'âme, un acte cognitif qui n'a pas d'existence « objective » [...], mais seulement une existence subjective *in anima*, c'est-à-dire en tant que « qualité réellement inhérente à un sujet »<sup>11</sup>.

Léon Baudry parle aussi de l'utilisation faite par Guillaume de ce terme, *absolutum*, comme d'une entorse à la manière traditionnelle de l'appliquer dans la période médiévale<sup>12</sup> : ici la *res absoluta* ne désigne pas, comme on avait alors l'habitude de la comprendre, une référence à une réalité ontologique distincte et externe, mais une dénotation que l'on peut circonscrire et utiliser discursivement parce que séparée dans et par le processus abstraktif qu'est l'*actus*. Résumons : l'*actus* est donc abstraction (ou acte intellectif) au sens dynamique d'un procès cognitif par lequel nous appréhendons les choses sous les catégories de substance et de qualité. Cet *actus* n'a donc pas de réalité ontologique hors de l'âme car il n'est que capacité subjective de l'âme qui n'a pas d'existence hors de celle-ci. Mais l'*actus* n'a pas non plus de réalité objective dans l'âme car elle ne peut être désignée que par l'intermédiaire de l'abstraction. Il s'agit donc du degré zéro de la connaissance chez Ockham, car l'*actus* ainsi pensé n'existe que dans la désignation du processus cognitif que ce terme lui-même désigne. L'*actus*, en tant que qualité, ne peut par suite être séparé de sa substance : la qualité de l'âme ne doit donc pas être comprise comme une « entité » ontologiquement existante en tant que telle :

[A] physical body can become straight or curved, dense or thin, without requiring any new entities (Ockham thinks) but simply by rearranging the body's already existing parts. But if a body can become straight without taking on a new entity ("straightness"), then straightness can legitimately be said to be an idle hypothesis and eliminable from the ontology<sup>13</sup>.

Or, si Guillaume a refusé la théorie des *fictums* qu'il avait pourtant défendue une bonne partie de sa vie (c'est uniquement dans les *Questions Quodlibétiques* qu'il la refusera au profit de sa nouvelle conception), c'est parce que celle-ci avait besoin d'entités abstraites intramentales – et donc « fictives » – pour asseoir l'existence de l'intentionnalité nécessaire à la saisie des objets extramentaux par l'intellect. Il s'agit en fait du rejet des « concepts quidditatifs<sup>14</sup> », lequel ouvre la porte au nominalisme, mais la ferme

à tout réalisme des universaux – qu'il soit immanent ou transcendant. Pourtant, Guillaume demeure conceptualiste dans la mesure où il accepte l'existence des termes conceptuels représentationnels prépropositionnels (noms communs). Ces termes langagiers sont conventionnels (et non plus naturels), mais s'appuient sur un langage mental qui, lui, est naturel et dont les concepts mentaux en sont les termes ; mais le concept correspond en tout point à ce que désigne justement l'*actus* dont il est question ici et ce dernier n'est par conséquent pas un « abstracta » – au sens d'un « produit » de l'abstraction distinct en nature et en substance – car il n'est pas hypostasié<sup>15</sup> en une réalité substantifiée.

Ainsi, le rasoir fit son oeuvre et Guillaume dut refuser l'existence d'entités (*fictums*) répondant à une ontologie « fictive » et douteuse. Ce geste est extrêmement nouveau et particulier dans l'histoire des idées ; l'*actus* permet à Guillaume de penser l'universel par le singulier, certes, mais plus précisément par l'*acte singulier* (chaque processus abstraktif est singulier) en même temps que par l'*entité singulière* (l'individu possédant l'intellect dont l'*actus* est la qualité est aussi singulier). De cette manière, Guillaume est d'une cohérence sans faille avec son régime ontologique restreint et avec le corollaire de ce dernier, soit le fait que l'ontologie existante ne puisse être composée *que de* singuliers.

*L'actus : le concept comme processus abstraktif dans le langage – la relation*

Maintenant, puisque chez Guillaume l'*actus* a une signification singulière (dans les deux sens du terme, comme nous l'avons vu) – s'inscrivant à la fois dans la tradition médiévale tout en s'en extirpant par son originalité conceptuelle –, comment penser ce terme primordial de la gnoséologie de Guillaume par rapport au reste de sa théorie du langage ? Nous ne pouvons le faire adéquatement en demeurant attaché à l'*actus* des courants philosophiques de l'époque ; ceux-ci ne pouvaient admettre l'absence de *fictums* car ces produits de l'abstraction constituaient le fondement de la vision réaliste du problème du langage en général et des universaux en particulier :

Le réalisme que critique avant tout Occam n'est donc pas uniquement le réalisme platonicien des Formes séparées, mais aussi, et surtout, les diverses formes de réalisme fondées sur l'hypothèse d'une immanence de l'universel au particulier<sup>16</sup>.

[...] [La] signification n'est médiatisée par « aucun universel extramental, aucune Idée platonicienne ni aucune entité abstraite à la Frege »<sup>17</sup>.

La mention de Frege est étonnante parce que Panaccio et de Libera remarquent ici la proximité d'un réalisme antique avec un autre se situant, au sein de l'histoire des idées, à la frontière de l'idéalisme et de la philosophie analytique – réalismes néanmoins tous deux confrontés par la théorie ockhamiste. Au demeurant, ils indiquent par là que Guillaume peut nous aider à penser le langage non seulement en ce qui a trait à la manière avec laquelle il était conçu durant le Moyen Âge tardif, mais aussi, de façon transhistorique, pour toute l'histoire de l'antiréalisme conceptuel. C'est donc dire que le nominalisme de Guillaume doit aussi être pensé à l'aune des théories du langage contemporaines pour mieux saisir son importance, mais aussi sa parenté avec d'autres philosophies qui tentent de penser non pas le langage en fonction de l'ontologie, mais plutôt *l'ontologie en fonction du langage vu comme fondement relationnel*. Ceci explique la question posée dans ce travail : en quoi est-il possible de lier Guillaume aux penseurs de la relation, et ici, à Buber ? Ce n'est pas, est-il besoin de le rappeler, entreprise facile. L'anachronisme évident de la démarche proposée présuppose un souci capricieux de respecter les différentes pensées en cause. Pas question, donc, de *faire* de Guillaume un penseur de la relation avant la lettre. Précurseur est déjà dire beaucoup, pour le moment du moins. À tout le moins, Guillaume d'Ockham me semble être à l'origine d'idées maîtresses qui seront reprises par nombre d'autres philosophes ; entre autres, la pensée « nominaliste », pour n'en nommer qu'une des plus célèbres (et célébrée). Cette pensée nominaliste doit sa fondation, comme nous

l'avons vu, à la préoccupation de « réduire la taille » de l'ontologie complexe de l'époque au profit de distinctions linguistiques et de l'élaboration d'une théorie du langage tant sur le plan propositionnel que prépropositionnel – tant sur le plan de l'énoncé dans son ensemble que sur celui des termes qui le composent. Or, c'est justement ce qu'ont fait les penseurs de la relation au vingtième siècle. Non que leur geste soit en tout point comparable à celui de Guillaume, loin de là. Mais s'il est pertinent de tisser des liens entre les deux traditions, c'est que la singularité de leurs préoccupations et de leur vision du problème de la connaissance est directement liée au fait de rattacher ce dernier à la signification, au langage et, en bout de ligne, à la relation.

L'esprit, c'est le Verbe. Et de même que le langage devient parole dans le cerveau de l'homme et dans son larynx – parole et son n'étant d'ailleurs que des fragments du phénomène vrai, car en réalité ce n'est pas le langage qui est dans l'homme, mais l'homme qui est dans le langage et qui parle au sein du langage – de même en est-il aussi de toute parole et de tout esprit. L'esprit n'est pas dans le *Je*, il est dans la relation du *Je* au *Tu*. Il n'est pas comparable au sang qui circule en toi, mais à l'air que tu respires<sup>18</sup>.

Cette citation, en exposant clairement une thèse difficile et controversée de Martin Buber qui sera reprise par Derrida, va très loin (beaucoup plus que n'a jamais pu le faire Guillaume d'ailleurs) en disant que « l'homme est dans le langage » plutôt que l'inverse. Arrêtons-nous alors sur la première ligne – pauvre en mots, forte en signification : « L'esprit, c'est le Verbe ». Le geste de Guillaume, s'il constitue effectivement un passage d'un questionnement sur l'ontologie à un autre sur la signification, ne fait pas qu'infirmier l'existence (ontologiquement parlant) des universaux. À l'opposé, il constitue plutôt l'affirmation cohérente d'une théorie de l'abstraction qui tend à *penser l'acte* (*l'actus qu'est le processus abstractif*) en tant que terme du langage mental (puisque le concept et l'acte abstractif ne sont qu'une seule et même chose). Selon cette conception ockhamiste, noms et verbes sont les principaux

constituants de la catégorie logique des « termes catégorématiques », ces derniers étant distincts des syncatégorèmes parce qu'ils ont une signification hors du contexte propositionnel. La signification est par là essentiellement extensionnelle, mais pas exclusivement ; il y a toujours dénotation (d'un objet existant ou d'un terme mental), certes, mais aussi connotation, imposition, supposition, etc. De nombreux modes de signification, dont nous n'expliquerons pas ici les tenants et aboutissants<sup>19</sup>, sont explorés par Guillaume. C'est que, peu importe son mode, la signification est ce qui intéresse Guillaume d'emblée ; surtout parce que ce dernier saisit déjà que l'être n'a pas de sens en lui-même, mais que nous lui en attribuons plutôt un par la signification, par la conceptualisation, par l'*actus* – un *processus* abstraktif propre à l'intériorité humaine. Si, chez Buber, « lorsque l'individu prend position envers le monde, [...] lorsqu'il prononce une parole essentielle, il actualise [une relation]<sup>20</sup> », de même chez Guillaume :

La signification, ce sur quoi tout repose [dans la théorie ockhamiste], est comprise en dernière analyse comme *la relation du nom propre ou commun aux choses singulières dont il est le signe*<sup>21</sup>.

En ce sens, l'esprit est véritablement le Verbe chez Guillaume puisque la pensée porteuse de sens réside dans la relation langagière toujours en acte. « Que le langage devien[ne] parole dans le cerveau de l'homme et dans son larynx<sup>22</sup> », voilà qui correspond aussi à une description de la théorie ockhamiste, reprise de Boèce, selon laquelle les langages conventionnels (écritures, paroles) sont subordonnés au langage mental. Ces langages conventionnels sont les manifestations primordiales de l'esprit de l'homme selon Buber. Or, cette manifestation – l'esprit rendu accessible hors de mon *Je*, échappant par là au solipsisme – ne peut être rencontrée que dans la relation avec le *Tu*. L'esprit – la partie pensante de l'âme, ce qui donne un sens aux choses et à l'homme pour l'homme – se trouve dans la relation à l'autre du *Je* (qu'il soit *Tu* ou *Cela*), mais nécessite la relation avec autrui de par, justement, la nature conventionnelle



des langues humaines, reflet de la relation première précédant la séparation logique des termes. Buber voit cette relation comme primant sur le *Je* constitué égologiquement<sup>23</sup> et c'est justement ce qui constitue l'originalité des penseurs de la relation – et non pas celle de Guillaume. Néanmoins, chez Buber comme chez Guillaume, il faut voir que *c'est la relation pensée comme acte performatif (toujours compris comme saisie intellectuelle, comme processus abstraktif) qui est créatrice de sens* à partir du langage. Voilà déjà un point de rencontre qui n'est pas négligeable.

Trois idées nouvelles, qui peuvent être mises en lien avec Buber vu comme penseur inscrit au sein d'une large tradition philosophique s'intéressant aux relations, sont donc d'une importance capitale chez Guillaume d'Ockham : (1) d'une part, l'importance du langage et surtout de la signification par le biais de celui-ci, sans recours à une entité ontologiquement distincte des « relatas<sup>24</sup> » ; (2) d'autre part, l'idée héritée d'autres penseurs indiquant clairement la conventionalité du langage, et la subordination de ce dernier au langage mental naturel ; (3) et finalement, le fait que l'acte, le dynamisme, le processus abstraktif lui-même *soit* le concept vu comme terme d'un langage, mais non pas comme terme statique – ce qui ouvre la possibilité d'intégrer à l'analyse des systèmes sémantiques ou sémiologiques une polysémie conceptuelle correspondante aux dénnotations et connotations multiples rencontrées dans les langues conventionnelles.

### *L'actus : deux types de connaissance*

L'objet sensible produit d'abord en moi une sensation, puis, à l'aide de celle-ci, une intuition intellectuelle singulière, qui provoque elle-même deux choses à l'intérieur de l'intellect, un jugement singulier d'existence d'une part (ou de façon plus générale, l'adhésion certaine à des propositions contingentes au présent), et un acte abstraktif simple d'autre part, insensible, lui, à l'existence ou à la non-existence de son objet. Et ce dernier acte, à son tour, cause la formation d'un habitus – une disposition, si l'on veut – qui permettra

plus tard, une fois l'objet disparu, la réactivation de l'acte abstraktif et qui est, de cette façon, une forme de mémoire<sup>25</sup>.

Si j'ai reproduit cette description en exergue de cette section, c'est qu'il s'agit d'un résumé clair et succinct de celle-ci. Mais il faut aussi souligner la distinction de nature qui sous-tend les deux actes intellectifs mentionnés :

[...] La connaissance abstractive abstrait de l'existence et de la non-existence, car par elle on ne peut pas savoir avec évidence, d'une chose existante, qu'elle existe, ni d'une chose non-existante, qu'elle n'existe pas, par opposition à la connaissance intuitive<sup>26</sup>.

Les connaissances intuitive et abstractive sont ainsi deux modalités d'un même pouvoir intellectif<sup>27</sup>. La première est, tout comme l'*actus* pris ici au sens de connaissance abstractive, un acte. Cependant, la connaissance issue de cet acte n'est pas abstractive – et ne se fonde conséquemment pas sur la similitude entre les objets appréhendés ni sur un « qua » singulier à partir d'un seul objet – mais est plutôt intuitive, directe et *causale*. Directe ne signifie pas qu'elle soit inscrite dans l'esprit sans passer par les sens, mais plutôt qu'elle n'ait besoin *que de* ces sens pour former une connaissance simple dans l'intellect à partir d'un objet. À l'opposé, la connaissance abstractive a besoin de cette « évidence » sensorielle de base pour forger l'abstraction<sup>28</sup> par le similaire (dans le cas de connaissances génériques) ou par le « qua » aristotélicien (dans le cas de connaissances spécifiques)<sup>29</sup>. Quoi qu'il en soit, sur le plan des contenus cognitifs des différents types de connaissances, acquis d'une part par l'abstraction et d'autre part par l'intuition intellectuelle, la distinction se trouve dans le rapport à l'existence ou à la non-existence du dénoté. Le dénoté est forcément existant s'il y a une connaissance intuitive, mais peut exister ou ne pas exister s'il y a une connaissance abstractive ; l'abstraction « soustrait » donc, comme chez Aristote, une partie de la réalité de l'objet pour parvenir à une connaissance plus générale, ou générique. Cette soustraction est en fait une « extraction » de particularités singulières (dont l'existence

est qualitative et non-substantielle) observées à partir d'un objet singulier (existant ou non) pouvant s'appliquer à une multitude de singuliers (existants ou non) mais pouvant signifier un universel (non-existant en dehors d'un contexte sémantique, mais existant en-dehors d'un contexte syntaxique). De ceci découle la première conclusion, pour le propos qui nous occupe, que je tirerai de la théorie de l'abstraction de Guillaume d'Ockham : l'abstraction, en tant qu'acte relationnel soustractif, *laisse un excédent à penser*. Lévinas dira, suivant Buber d'ailleurs :

Avoir un sens, c'est se situer par rapport à un absolu, c'est-à-dire venir de cette altérité qui ne se résorbe pas dans la perception. [...] Avoir un sens, c'est enseigner ou être enseigné, c'est parler ou pouvoir être dit<sup>30</sup>.

Cet excédent, c'est la mise de côté du caractère existentiel (ou non-existential) de la chose<sup>31</sup>. Dans la connaissance abstractive, quelque chose déborde mon pouvoir de conceptualisation, car le concept ne peut, seul, rendre compte à la fois de la singularité (factuelle) *et* de l'universalité (sémantique) de la chose ; par exemple, si je dis le seul mot « pomme », il n'est pas possible de savoir si je réfère au fruit « pomme » en général ou à la pomme présente devant moi. Le terme a pour cela besoin d'un contexte propositionnel (ou à tout le moins d'un acte mixte comprenant un déictique rigide<sup>32</sup> si on adopte le point de vue de Panaccio sur ce point). Le langage complexe devient ici possibilité de penser l'excédent, de penser ce qui n'entre pas dans la signification incomplète (ou prépropositionnelle) du concept. Mais cet excédent du concept *peut être pensé* et mis en lien par le contexte propositionnel de multiples façons, puisque de manière infinie nous pouvons discourir sur le monde – nous pouvons en abstraire ce que nous *voulons* ; c'est pourquoi nous pouvons tout substantiver dans le langage ; c'est pourquoi nous pouvons donner une existence à un objet non existant par le biais du concept et de la signification.

Des deux types de connaissance, nous pouvons donc dériver ce qui suit. La causalité est nécessité ; l'objet frappe mes sens et produit

une connaissance intuitive en mon intellect. L'abstraction est liberté ; l'objet est appréhendé soit en communauté d'une multitude, soit par le biais du « en tant que » (le « qua » aristotélicien). Ces appréhensions abstractives sont le fruit d'un acte libre de l'intellect, d'une « volition<sup>33</sup> ». De même, l'*habitus*, en tant que forme de mémoire créée à partir d'une abstraction effectuée auparavant, est actualisé librement (dans l'*habitus* de science, notamment) pour amener l'intellect à réutiliser l'*actus* passé. La connaissance est donc ordonnée par Guillaume en actes de « causalité sensorielle *y* à partir d'un objet *x* » et de « liberté d'abstraire *z* à partir d'un objet *x* si et seulement si cet objet *x* est supplémenté de la causalité sensorielle *y* auparavant constituée » :

[...] [U]ne première proposition contingente est formée *au sujet d'une connaissance de l'intellect et d'une volition*, proposition qui est connue avec évidence par l'intellect [...]. Donc, ou bien cette proposition est connue avec évidence par la médiation d'une connaissance intuitive de l'intellection, ou bien elle est connue avec évidence par la médiation d'une connaissance abstraive<sup>34</sup>.

Voyons maintenant Buber :

Le règne absolu de la causalité dans l'empire du *Cela*, bien qu'il soit d'une importance fondamentale pour l'ordonnance scientifique de la nature, ne pèse pas à l'homme qui n'est pas limité au monde du *Cela* et peut s'évader dans le monde de la relation<sup>35</sup>.

Bien sûr, l'évasion dont parle Buber n'est pas celle provenant d'un contenu théorique issu de la relation ; la relation bubérienne est celle qui, fondamentalement éthique, relie l'homme au *Tu* (lequel peut référer à l'autre homme comme au monde, à condition qu'ils – l'un comme l'autre – ne soient pas posés ontologiquement comme un objet pour un sujet). Précisons : si l'entreprise de Martin Buber en est une essentiellement spirituelle et éthique, c'est que pour lui,

avant l'hypostase d'un sujet préexiste une relationalité, soit celle prenant place entre le *Je* et le *Tu*, entre moi et l'autre, d'où l'importance éthique de sa pensée. Mais cette relationalité réciproque de moi avec l'autre n'est pas de l'ordre de la « connaissance » proprement dite, contrairement à celle me reliant aux choses, se situant entre les objets et nous (celle qu'il nomme « l'empire du *Cela* » ou du *Il*). Si je prétends connaître l'autre, au sens épistémique, c'est que je m'y réfère comme à un objet. Or l'autre n'est pas objet, n'est pas substantif – sauf si je le traite comme tel de manière rationaliste – mais l'autre est corrélatif à moi et aux choses, se situant en deçà du schisme purement cognitif du sujet et de l'objet. L'ouverture éthique, la possibilité même de celle-ci, vient pour Buber de cet excédent de l'autre qui ne parvient pas à entrer dans la connaissance objectivale, mais qui est néanmoins pensable par le dialogue, par le langage. Aussi la relation d'un homme envers le monde peut-elle être éthique (envers les animaux, par exemple) pour autant que sa vision subjective de ce monde en soit une qui ne le prenne pas comme d'emblée possédable, maîtrisable ou assimilable à ses connaissances dites « objectives ». Le *Tu* et le *Il* ne désignent donc pas des termes, mais les relations qu'il m'est possible d'avoir avec ceux-ci, qu'ils soient humains, animaux, naturels ou simplement mondains.

Nous sommes loin de Guillaume. Mais moins loin qu'il n'y paraît.

La causalité est nécessité chez les deux penseurs, c'est entendu : la causalité est d'ailleurs ce qui est étudié par les sciences<sup>36</sup>, par la saisie cognitive, par l'appréhension épistémique des choses du monde selon ce fameux angle objectif remis en question par Buber. En revanche, les deux ont aussi une porte de sortie hors de cette nécessité du plan strictement sensible : là où Guillaume verra l'abstraction comme possibilité pour l'homme de sortir de la nécessité causale purement mondaine, créant ainsi un espace ouvert à la *donation de sens* notamment par la connaissance scientifique et l'imagination, Buber verra la relation dialogique avec autrui comme porte de sortie hors du monde fermé de la science (le monde du *Cela*) vers un *Tu* qui *donne un sens* au *Cela*.

Évidemment, comme nous l'apercevons ici, là où les deux philosophes sont à disjoindre, c'est dans leurs conceptions de la science. Pour Guillaume, l'âme intellige le monde par la science « à condition qu'elle veuille intelliger quelque chose qu'elle n'a pas intelligé auparavant<sup>437</sup> », ce qui développe une disposition, un *habitus*. La science, *une fois fait le geste de libre volition permettant l'intellection par elle des choses du monde sous le mode de l'abstraction*, est un *habitus*. Cet « *habitus* de science [qui] est une qualité de l'âme<sup>38</sup> » (comme l'*actus*) est la promesse même de la connaissance complexe, et nous pourrions ajouter, de la sortie hors de soi. *A contrario*, Buber voit la science comme l'imposition par l'homme d'un ordre forcé sur la nature. Certes, il reconnaît l'utilité et la « vérité » de la science « qui fonctionne », mais refuse cette vérité comme liberté. Le dialogue est la seule option possible pour que l'ordre scientifique prenne un sens pour l'homme – dans le cas contraire, l'homme se retrouve seul dans sa rationalité sous l'emprise d'un monde qui ne lui répond pas, qui n'est qu'un objet « possédable ». Mais malgré ces divergences, il faut voir que dans les deux cas la logique sous-jacente est semblable : *la relation simplement sensorielle et causale ne permet pas de rendre compte de la réalité externe à l'intériorité de l'homme et chez les deux philosophes, le langage (qu'il soit scientifique ou dialogique) est ce qui sauve l'homme de cet empire de la nécessité et qui donne à ce dernier sa liberté de connaître, de faire sens.*

*L'actus : l'abstraction comme changement d'attitude face au monde*

Dans ces pages, j'ai tenté d'identifier comment des similitudes ponctuelles pouvaient être découvertes entre Martin Buber et Guillaume d'Ockham selon les aspects théoriques utilisés. Mais si j'ai voulu travailler sur ces points communs, c'est que je prétends que ces aspects ne sont présents que parce qu'ils reposent sur une thématique fondamentale commune aux deux penseurs, soit un changement d'attitude face au monde.

Alors que les Grecs – et ensuite, la plupart des médiévaux – défendaient un réalisme conceptuel, le nominalisme ockhamiste

constitue un moment majeur dans l'histoire de la philosophie. Il s'agit d'un retournement de la manière de penser l'être. Ce n'est pas sans raison que la polémique de la théorie de Guillaume fut si grande dans le monde médiéval : d'un coup, le problème de la connaissance des choses par l'homme n'était plus de nature ontologique, mais langagière. Or, accepter que nos différents systèmes sémiologiques ne fonctionnent que sur le mode de la dénotation directe<sup>39</sup> (et jamais multiple), c'est acquiescer au fait de se retrouver soit avec un nombre infini d'étants tous ontiquement séparés, mais unis par un fondement ontologiquement extérieur au monde (Platon), soit avec un nombre infini d'étants distincts sur le plan ontologique de manière immanente (Aristote). Accepter l'un de ces points de vue, c'est aussi nous couper radicalement du monde, nous mettre encore une fois en opposition primordiale avec les choses ; les choses seraient alors face à nous, ontologiquement séparées, n'étant que des objets représentables – et laissant par là la porte grande ouverte à tous les scepticismes, qu'ils soient humiens (modérés) ou berkeleyens (radicaux). Pourtant, comme il a été souligné au passage dans l'introduction, notre indépendance par rapport aux choses est *secondaire* et présuppose non pas une unité première de tout ce qui est, mais une relationalité présente avant la séparation par l'abstraction du sujet et de l'objet :

Ce qu'il y a de radicalement original dans le fait d'être homme, c'est la façon qui est la sienne de poser en face de lui le monde dans son indépendance. Mais il faut ajouter que : « tre-en-face-du-monde » n'est pas pensable, s'il n'y a déjà un « comportement-envers-lui-en-tant-que-monde », c'est-à-dire l'esquisse d'un comportement relationnel<sup>40</sup>.

Bien sûr, jamais Guillaume n'écrit de telles lignes. Mais sa théorie de l'*actus* démontre une compréhension extrêmement poussée non seulement des différents types de désignation permettant le langage, mais surtout de la puissance qu'apporte la liberté de création conceptuelle et sémantique que permet ce langage humain conventionnel. Le fait qu'il refusait l'ontologie luxuriante

issue du contexte grec ; le fait qu'il considérerait la relation aux choses (l'*actus*, ou le concept) comme garante de la signification et donc, de la connaissance ; le fait qu'il voyait la connaissance par l'abstraction comme l'acte volitif d'un intellect libre ne tenant pas compte de l'existence factuelle de la chose abstraite ; bref, compte tenu de tout cela et de ce qui a été de surcroît précisé au cours des pages précédentes, il me semble clair que Guillaume avait compris que le monde n'était pas formé de sujets et d'objets, mais de relations entre ce que nous avons appelé des sujets et des objets après le processus d'abstraction toujours en activité. Si nous pouvons voir chez lui des germes de ce qui sera plus tard compris comme une nouvelle manière de philosopher, c'est que :

Toute définition logique – *per genesim* ou *per genus et differentiam specificam*<sup>41</sup> – suppose déjà cette thématization, cette entrée dans un monde où résonnent les phrases. L'objectivation même de la vérité renvoie au langage<sup>42</sup>.

Je ne prétends donc pas que Guillaume serait le premier philosophe d'une tradition qui aurait repris ses idées après un trou de cinq ou six siècles (c'eût été absurde), mais plutôt qu'il avait saisi l'importance et l'ouverture créatrice que permettait le langage, ce que Lévinas note ici en parlant de thématization –terme qu'il assimile ailleurs à une forme d'abstraction. Lorsqu'on lit Guillaume, il est, je crois, permis de voir la connaissance, chez lui, comme étant postérieure à une relationalité homme-monde que le langage traduirait en distinguant et en assemblant, en définissant et en hypostasiant, en *substantifiant*. À preuve :

Ce n'est pas sa prise en considération par l'intellect qui fait que quelque chose est ou non une substance, bien que la signification du terme fasse que l'on puisse ou non prédiquer de lui (mais non pour ce qu'il est) le nom « substance »<sup>43</sup>.

Ou comme le dit Joël Biard, traducteur des textes de Guillaume : « “Substance” est prédiqué d'un terme non en raison de ce qu'il est mais de ce qu'il signifie<sup>44</sup> ». Ainsi, Guillaume comprenait



irréfutablement que le monde n'est pas fait de ce que nous appelons « substances » *en lui-même*. Nous prédisons des substances à partir des choses du monde *selon ce que nous voulons en abstraire* et ce, bien que les choses substantielles existent vraiment. Il ne nie pas qu'il y ait des substances, n'étant pas un immatérialiste à la Berkeley. Cependant, il voyait malgré tout le langage comme imposant les divisions ontologiques qui sont faites en science, par exemple, mais qui étaient vues par les réalistes comme faisant partie de la structure même du monde, indépendamment de notre relation à cette structure. Or, la connaissance du monde implique l'*actus*, procédé mental créateur de signification venant après notre relation première au monde, et nécessitant en premier lieu le lien causal propre à la sensibilité. En cela, Guillaume est, il me semble, un important précurseur des penseurs de la relation ; il a posé le geste nécessaire – celui de se tourner vers le langage en se détournant de l'ontologie – permettant ainsi d'ouvrir un nouveau champ d'études pour la philosophie.

- 
1. Je tiens à remercier David Piché (Université de Montréal), pour ses traductions de textes de Guillaume d'Ockham (alors inédits en français) qui ont été essentielles à ce travail, ainsi que Jean-Pierre Marquis (Université de Montréal) pour son ouverture d'esprit et ses commentaires constructifs au sujet du présent article.
  2. Il a publié, en 1925, une importante traduction juive-allemande de la Bible avec Franz Rosenzweig.
  3. Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel et André Lacocque, *Martin Buber : L'homme et le philosophe*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1968, p. 29. Emphase ajoutée.
  4. Guillaume d'Ockham, *Somme de logique, Première partie*, trad. J. Biard., Mauvezin, Éditions T.E.R., 1988, p. 50.
  5. Martin Buber, « *Schriften zur Philosophie* », *Werke*, Heidelberg, Kösel & Lambert Schneider Verlag, 1962, p. 407. Cité dans Lévinas, Marcel et Lacocque, *Op. cit.*, p. 26.
  6. Jean Alféri, *Guillaume d'Ockham et le singulier*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 151. Cette citation constitue les dernières lignes de

l'introduction à la section sur l'abstraction chez Guillaume d'Ockham tirée de son volumineux ouvrage. Il s'agit d'une remarque surprenante et même très audacieuse.

7. Guillaume d'Ockham, *Op. cit.*, p. 54.

8. Claude Panaccio, « Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, No 1, 1992, pp. 68-69.

9. André Comte-Sponville, *Dictionnaire Philosophique*, Paris, PUF / Perspectives Critiques, 2002, p. 483.

10. Panaccio, *Loc. cit.*, p. 81. Nous préciserons l'utilisation ockhamiste particulière de ce terme dans les lignes qui suivent.

11. Alain de Libera, *La querelle des universaux, De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Des Travaux / Du Seuil, 1996, p. 385.

12. Voir Léon Baudry, « *Absolutum* », *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, Paris, Lethielleux, 1958.

13. Paul Vincent Spade, « Ockham's Nominalist Metaphysics », dans Paul Vincent Spade (ed.), *Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 110.

14. Alain de Libera, *Op. cit.*, p. 364.

15. L'« hypostase » correspond à la conjonction du préfixe grec *hypo-* (qui signifie « en dessous » ou « en deçà ») et des racines grecque *stasis* (« action de se tenir ») ou latine *stare* (« station »). L'hypostase est donc le fait de se tenir sous quelque chose, d'en être la « sub-stance ».

16. *Ibid.*, p. 390.

17. Voir Panaccio, « La philosophie du langage de Guillaume d'Occam », dans S. Ebbesen, (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1995, p. 189. Cité dans Alain de Libera, *Op. cit.*, p. 363.

18. Buber ; *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969, c1923, p. 66.

19. Pour plus de détails sur les modes de signification, voir Alain de Libera, *Op. cit.*, pp. 363-383.

20. Lévinas, Marcel et Lacocque, *Op. cit.*, p. 29.

21. Alain de Libera, *Op. cit.*, p. 363. Emphase ajoutée.

22. Buber, *Je et Tu*, p. 66.

23. La constitution dite « égologique » réfère à cette manière résolument moderne (notamment, grâce à Descartes) de voir la subjectivité humaine – manière qui sera reprise par les idéalistes (pensons à la « monade » leibnizienne, par exemple). La subjectivité, selon cet angle, serait essentiellement un « ego », une entité singulière à partir de laquelle le reste

du monde serait conçu. C'est ce « à partir de » qui sera remis en question par les penseurs de la relation, puis par les courants de pensée qui s'y rattacheront (l'existentialisme ainsi que le structuralisme et le post-structuralisme, notamment), mais aussi d'autres philosophes plus 'marginaux' (comme le dernier Hermann Cohen, par exemple).

24. Ce terme se retrouve chez Rupert John Kilcullen, *Ockham on Relation*, 1996 (texte préparé pour le cours *Later Medieval Philosophy*, Macquarie University, Australie). Le « relata » correspond au singulier mis en relation avec un autre singulier : il s'agit en fait de l'individu face à l'objet appréhendé. De ces deux « relatas » naît une relation ou, selon Buber et autres penseurs de sa tradition, de la relation nous tirons rationnellement des « relatas ».

25. Marilyn Adams dans *William Ockham*, cité par Panaccio dans « Intuition, abstraction et langage... ». Sans en traiter beaucoup plus – cela pourrait constituer un prochain travail de pontage – il est tout de même frappant de constater la ressemblance importante entre cette formulation de la théorie gnoséologique d'un penseur chrétien et celle (aussi inspirée d'Aristote d'ailleurs) de Saadia Gaon (882-942), philosophe que l'on dit aux fondements de la philosophie médiévale juive. Chez Saadia, il semble que les structures de la connaissance soient très similaires et que les considérations théologiques concernant les pouvoirs divins (en ce qui a trait aux miracles, par exemple) soient aussi d'une surprenante symétrie (voir la description donnée par Maurice-Ruben Hayoun, *La philosophie médiévale juive*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1991, p. 28.). Le trait d'union « judéo-chrétien » pourra, ailleurs peut-être, être exploré sous cet aspect.

26. Guillaume d'Ockham, « Ordinatio, Prologus, Quaestio 1 » *Commentaire au premier livre des Sentences de Pierre Lombard*, traduction française inédite de David Piché, 2003, paragraphe 32.

27. « [L]a même connaissance, selon sa substance, peut être dite intuitive quand la chose est présente – parce que l'intuitive connote la présence de la chose – et abstractive quand la chose est absente... » (Guillaume d'Ockham, « Quodlibet V, Quaestio 5 », *Questions quodlibétiques*, traduction française inédite de David Piché, 2004, paragraphe 495).

28. « [R]ien n'est connu par l'intellect, sinon ce qui a d'abord été sous le sens... la connaissance abstractive présuppose l'intuitive... rien n'est intelligé s'il n'est d'abord sous le sens » (*Ibid.*, « Quodlibet I, Quaestio 14 », paragraphes 78-82).

29. Cette distinction vient du fait que Guillaume conçoive l'abstraction différemment selon la connaissance universelle des espèces ou des genres,

la première pouvant être tirée d'un seul individu, la seconde ne pouvant être abstraite que de la multiplicité. Cette façon de poser la connaissance à partir du singulier « seul » ne fait pas l'unanimité et semble toujours produire des débats, même chez les commentateurs contemporains. Mais soyons clairs : le « qua » est aussi présent dans la connaissance générique obtenue du similaire à partir d'une multitude d'entités, mais il s'agit d'un « qua » faisant référence aux qualités communes à plusieurs objets, alors que dans le cas de la connaissance spécifique, le « qua » est utilisé sur un seul objet.

30. Il est à noter que l'excédent n'est pas identique chez Buber et chez Lévinas : dans le premier cas, les choses du monde possèdent ce dépassement de la pensée, alors que seul Autrui excède le Moi connaissant pour Lévinas (Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie générale française, 1971, p. 99).

31. Sur ce sujet, Lévinas abondera pour l'essentiel dans le sens de Guillaume, et en accord avec Buber : « Le signifié n'est jamais présence complète ; toujours signe à son tour, il ne vient pas dans une franchise droite » (*Ibid.*, p. 97).

32. Malgré ce que l'on pourrait penser, le déictique rigide n'est pas un syncatégorème. Il est un démonstratif identifiant la présence réelle d'un objet : par exemple, « ceci », qu'il indique quoi que ce soit, constituerait un acte mixte. Il importe, pour que le terme ait un sens pour le locuteur, qu'il ait été en contact avec l'objet indiqué mais demeure toutefois dépendant d'un procédé abstraktif (voir Panaccio, « Intuition, abstraction et langage... », p. 77). Ainsi, le déictique rigide est une forme mitoyenne de signification qui se situerait entre la prépropositionalité des seuls catégorèmes (ex. : le terme « pomme ») et la mise en proposition des catégorèmes (ex. : la phrase « La pomme est rouge. »), constituant plutôt du coup une désignation démonstrative (ex. : « cette pomme »). Cette manière de signifier rappelle quelque peu l'indexicalité notée par Hegel au début de la *Phénoménologie de l'Esprit* (« La certitude sensible, le ceci et l'acte d'opiner », trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, pp. 107-121.), mais il faudrait approfondir cette notion en soi problématique pour mieux en saisir les nuances : c'est qu'outre Panaccio, qui défend bien cette idée de déictique rigide, peu de références sont faites à ce sujet dans le cadre des études ockhamistes.

33. "A rational soul is not capable only of acts of cognition ; it is also capable of acts of willing" (Elizabeth Karger, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», dans Paul Vincent Spade

(ed.), *Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 204).

34. Guillaume d'Ockham, « Quodlibet I, Quaestio 14 », *Questions quodlibétiques.*, paragraphe 79. Emphase ajoutée.

35. Buber, *Je et Tu*, p. 82.

36. Mais soyons clairs : pour Guillaume, la science n'est pas nécessité bien que la nature qu'elle étudie soit, elle, nécessaire. La science serait justement possible, dans la gnoseologie de Guillaume, grâce à l'abstraction qui est un geste libre de l'intellect.

37. Guillaume d'Ockham, « Prologue au commentaire sur les huit livres de la *Physique* d'Aristote », trad. R. Imbach et M.-H. Méléard, dans *Philosophes Médiévaux*, Paris, Union générale d'éditions, 1986, p. 294.

38. *Ibid.*, p. 294.

39. La dénotation directe est le mode de référence selon lequel le dénoté (le référent) est invariablement un objet non-linguistique (sauf dans le cas de métalangages). Mais expliquer le langage uniquement par la dénotation directe ne prévoit pas de place pour l'espacement des signifiés, pour les différences sémantiques qui prennent place dans un discours. Par exemple, le mot « père » peut bien, par dénotation directe, référer à un « père » dans le monde. Mais comment rendre compte de la référence faite aux enfants de ce père ainsi dénoté par ce seul terme de « père » sinon par une deuxième couche référentielle qui serait ici celle de la connotation – référence que l'on pourrait dire « analytique » de par le fait que le terme « enfant(s) » soit contenu dans celui de « père » ? C'est ce que Guillaume avait compris.

40. Lévinas, Marcel et Lacocque, *Op. cit.*, p. 26. Les parties entre guillemets simples sont tirées de Buber, « *Schriften zur Philosophie* », p. 414.

41. Cette locution latine correspond à la caractérisation classique de la définition logique, soit une définition « par le genre et la différence spécifique ». Néanmoins, le *per genesim* fait plutôt référence à une création – à une genèse – qui correspond à une définition logique « par l'origine » (en remerciant à nouveau David Piché pour les précisions quant à la traduction).

42. Lévinas, *Op. cit.*, p. 101.

43. Guillaume d'Ockham, *Somme de logique.*, p. 54.

44. Joël Biard, Note 8 dans Guillaume d'Ockham, *Somme de logique*, p. 54.

# Thérapeutique de la réfutation dans le *Parménide* de Platon

Filippo Palumbo, *Université de Montréal*

## *Introduction*

Le *Parménide* de Platon constitue un lieu privilégié pour entamer une étude des phénomènes de transmission du savoir. Par-delà la structure<sup>1</sup> enchâssée du dialogue – d’ailleurs typique de bien des dialogues platoniciens – ce qui fait l’intérêt de cet écrit, c’est l’ambiguïté du propos de Parménide autour de la question de la vérité d’une part, le philosophe éléate invoque la dialectique en tant que méthode philosophique permettant d’appréhender la vérité immuable des idées. D’autre part, lorsqu’il s’agit de transmettre à l’auditoire cette méthode, Parménide montre, par la forme même de ses raisonnements, que la vérité est un effet de discours et que, de ce fait, elle est liée aux conditions empiriques de sa transmission. Autrement dit, l’obscurité du dialogue tient à ce qu’une conception nominaliste de la méthode coexiste avec une pratique sophistique de la transmission ne s’assurant pas, par avance, du contenu de ce qui est traité, celui-ci étant moins un objet en soi qu’un effet immédiat de présence fabriqué à partir des circonstances matérielles du raisonnement.

Au lieu d’enseigner la méthode dialectique, Parménide semble plutôt intéressé à mettre au point des procédés langagiers ayant pour objectif la manipulation des croyances de l’auditoire. La technique de la réfutation elle-même, censée opérer comme une pratique thérapeutique visant à extirper les mauvaises habitudes mentales, apparaît au contraire sous le jour d’un mécanisme de contrôle psychique fonctionnant dans le dessein de détourner l’homme d’une possession stable de la vérité.

Dans cette étude, nous nous pencherons sur la réfutation (l’*elenchos*) et nous tâcherons de démontrer que celle-ci est une technique ambiguë qui se pare d’un dehors émancipateur, qui se propose de déjouer les mauvais automatismes de pensée, mais qui en réalité soumet *immédiatement* l’individu à un procédé machinique

de libération<sup>2</sup>. Platon s'intéresse aux phénomènes de transmission dans la mesure où ceux-ci lui offrent l'occasion d'étudier d'une part l'irréfléchi aliénant l'individu à lui-même, d'autre part les méthodes de résistance à l'aliénation. Or, le *Parménide* met de l'avant un questionnement, qui s'avère capital pour la pensée contemporaine, entourant la possibilité de voir jouer des forces positives de libération dans les lieux mêmes où s'exercent les contraintes du pouvoir<sup>3</sup>. Dans ce dialogue, en effet, les artifices rhétoriques du pouvoir autoritaire apparaissent sous un jour rédempteur ; la soumission de l'individu à l'irréfléchi, de manière paradoxale, serait la condition de possibilité même du salut.

### *La démonstration par l'absurde*

Céphale de Clazomène relate « le dialogue où s'entretennent jadis Socrate, Parménide et Zénon<sup>4</sup> ». À l'occasion de l'arrivée des Éléates à Athènes, Socrate se dirige au Céramique, par désir d'entendre la lecture de l'œuvre de Zénon. C'est la première fois que l'écrit est lu à Athènes. L'audition finie, Socrate obtient une relecture de la première hypothèse du premier argument, celui par lequel Zénon réfute l'hypothèse du multiple en montrant qu'elle mène à des contradictions. Si le multiple existe, écrit Zénon, les êtres seront nécessairement à la fois semblables et dissemblables ; il s'ensuit qu'il est impossible que le multiple existe<sup>5</sup>.

Cette technique de raisonnement est connue par les modernes sous le nom de *reductio ad absurdum*, ou démonstration par l'absurde ; elle repose sur le principe suivant lequel, si une proposition *p* mène à une contradiction, il s'ensuit que *p* est fausse.

L'exercice de Zénon ne convainc pas Socrate ; l'Éléate ne distingue pas les différents rapports sous lesquels les choses peuvent s'examiner. Or, il n'est pas en mesure de montrer que la thèse du multiple mène à des conséquences paradoxales. En effet, n'ayant pas cerné de manière adéquate la nature de la contradiction logique, Zénon ne produit pas une véritable réfutation (*elenchos*). Socrate condamne la grossièreté de Zénon qui poursuit les oppositions non pas dans les réalités en soi, mais dans les objets visibles, et, par là même, demeure enlisé dans l'ordre du sensible. Travaillant sur les

lieux communs, Zénon s'enferme dans l'univers de la *doxa*. Dire que les objets visibles reçoivent des qualités contraires n'a rien d'insolite. Le discours de Zénon n'étonne pas alors que le but d'une présentation (*epideixis*) est précisément celui d'étonner l'auditoire. En outre, comme le dit l'Étranger du *Sophiste*, lorsqu'on veut produire une réfutation, il ne suffit pas de « montrer n'importe comment que le même est autre et l'autre le même, que le grand est petit et le semblable dissemblable, et prendre plaisir à mettre toujours en avant ces oppositions dans ses raisonnements » car « cela n'est pas de la vraie critique, c'est l'ouvrage d'un novice qui vient seulement de prendre contact avec les réalités ». Il faut plutôt « se montrer capable de suivre et de critiquer pied à pied les assertions de celui qui prétend qu'une chose autre est la même sous quelque rapport et que la même est autre, et de le faire suivant la manière et le point de vue de cet homme quand il explique la nature de l'un et de l'autre<sup>6</sup> ».

Zénon, selon Socrate, n'a pas compris comment construire une bonne *epideixis*. Son raisonnement pêche par la forme : c'est une amphibologie. En termes kantien, Zénon semble confondre l'objet de deux facultés différentes car il juge par l'expérience ce qui est du ressort de la raison<sup>7</sup>. Le multiple dont il est question dans le *Parménide* est un multiple noétique et non pas un multiple sensible, le multiple trivial, ou mauvais multiple (le mauvais infini d'Hegel) dont parle l'Éléate.

Afin de réfuter Zénon, il suffit de montrer qu'une chose que nous concevons comme dissemblable est telle en raison de sa participation à la dissemblance et c'est pourquoi elle ne peut être à la fois semblable (au moins aussi longtemps que nous l'aurons considérée strictement sous le rapport de la dissemblance). Cela présuppose toutefois que les formes existent – sous quelque rapport – et que ces formes mêmes, auxquelles les objets visibles participent, sont réciproquement exclusives<sup>8</sup>. Aussi, n'est-il pas possible qu'une chose soit semblable sous le rapport de la dissemblance, ou bien qu'elle soit dissemblable en tant que semblable. Toutefois, il n'y a pas de quoi s'étonner à ce que quelqu'un nous dise qu'un objet visible soit à la fois semblable et



dissemblable (sans spécifier sous quel rapport il est semblable et sous quel rapport il est dissemblable).

Socrate demande que le raisonnement de Zénon soit reformulé de telle manière que les objets noétiques (*éponymes*) ne reçoivent pas les qualités des choses sensibles (la forme est une et identique en elle-même). Il invoque des lois formelles obligeant le conférencier à observer une conduite logique légale. Le prologue du *Parménide* est une enquête sur la manière de mener à bien une réfutation, enquête dont la visée, comme nous le verrons dans la suite, est éminemment thérapeutique. L'*elenchos* est un « parler à » et non pas un « parler de ». Il est censé produire une modification chez l'auditeur. La pratique de la réfutation déniche les croyances incompatibles chez l'analysé en lui montrant que s'il peut croire une contradiction, c'est qu'il est affecté d'une maladie de l'entendement. La réfutation indique la nécessité d'un traitement qui rétablisse l'équilibre et l'hygiène mentale. (La réfutation est le *pharmakon* utilisé dans le traitement des cas de « croyance »).

Bien que l'objection de Socrate – selon laquelle on ne peut rien démontrer sans avoir préalablement défini les termes du discours – soit tout à fait convaincante, il n'en va pas de même de sa réfutation de Zénon. Le jeune athénien s'appuie sur une pétition de principe ; la prémisse de la pluralité des formes demeure sans démonstration. Elle est imposée à Zénon comme telle. Toutefois, la règle capitale de la maïeutique affirme que lorsqu'on veut réfuter quelqu'un il faut utiliser son langage. Il faut s'installer dans le discours de l'autre et en tirer des conséquences contradictoires<sup>9</sup>. Une réfutation n'aboutit qu'à condition d'exploiter les ressources enfouies dans les soubassements du discours de l'autre. Or, Socrate, néophyte dans la discipline de l'*elenchos*, joue une pétition de principe contre l'argument de Zénon au lieu de le mener à une absurdité logique ; cela ne peut que faire sourire les deux Éléates. Si la tentative de déjouer le discours de Zénon échoue, c'est que le jeune athénien n'est pas capable de critiquer les assertions de son adversaire selon « la manière et le point de vue de cet homme<sup>10</sup> ». De ce fait, il perd la maîtrise de la réfutation et de thérapeute se transforme en analysé. Socrate est trop sérieux, allègue Parménide, ce qui signifie qu'il est

dogmatique, voire qu'il souffre de « précipitation<sup>11</sup> ». Le *logos* ne peut que se retourner contre lui.

Comme l'affirme Plutarque, « on a raison de dire qu'il faut dégonfler les jeunes gens de leur présomption et de leur orgueil plus que les outres de leur air, lorsqu'on veut leur infuser quelque chose d'utile ; sinon plein de leur tumeur et de leur enflure ils ne l'admettent pas volontiers<sup>12</sup> ». Il en va de même dans le *Parménide* où la réfutation possède une vertu thérapeutique permettant de « dégonfler » les jeunes gens. La philosophie est présentée dans le *Parménide* comme une activité thérapeutique opérant une transformation chez l'individu. C'est la même idée que nous retrouvons chez Sextus Empiricus qui conçoit la *skepsis* comme une technique de traitement médical des symptômes de la croyance.

*Contre les sophistes ou avec les sophistes ?*

*Maudit sois-tu, Platon, de tenter les âmes simples  
par des paroles tellement insidieuses !  
Arhétag, Charmide 155d<sup>13</sup>.*

Le *Parménide* demeure ambigu quant au rapport entre l'être (*einai*) et le *logos*<sup>14</sup>. D'une part, Parménide maintient que le postulat de l'existence des formes est nécessaire, à son dire, si l'on ne veut pas détruire la force de la dialectique. D'autre part, il semble accepter la définition sophistique de vérité comme un effet de discours. Que l'objet de l'enquête existe ou non, il faut examiner ce qui résulte de l'hypothèse de son existence et de l'hypothèse de sa non-existence. Le *Parménide* propose non pas une vérité préfabriquée, mais *des* méthodes d'investigation permettant de mettre hors circuit l'attitude de la croyance jusqu'à ce que toutes les hypothèses soient explorées et comparées. « [...] rien n'est nulle part affirmé catégoriquement dans tout ce dialogue, et [...], même si quelque chose s'y trouve affirmé, rien ne permet d'en tirer clairement une doctrine de cette sorte<sup>15</sup>. »

La croyance est une tumeur de l'âme, une bactérie toute-puissante qui flotte en dehors des contraintes formelles du *logos* comme si c'était un principe anhypothétique. Or, le spécialiste du

traitement des cas de *doxa* est le sophiste. Dans le *Parménide*, celui-ci apparaît sous un jour positif, chose très rare chez Platon. Les *logoi* par lesquels il produit ses incantations s'avèrent des remèdes indispensables dans le traitement des symptômes du dogmatisme. Paralogismes, amphibologies, doubles-dits, etc., correctement administrés, délivrent temporairement les jeunes âmes des affres de la croyance. En ce sens, le sophiste dispose d'un arsenal pharmaceutique de la plus grande importance.

En somme, dès qu'il est question d'administrer le *pharmakon* à l'auditoire ou à l'interlocuteur, il faut s'adresser au sophiste ; et, bien entendu, Parménide est le père de tous les sophistes<sup>16</sup>. Ravi par le transport et l'élan de Socrate, Parménide met à l'épreuve la force du jeune athénien en lui imposant une séance d'entraînement logique. Le test de l'Éléate vise à analyser la rigueur formelle des arguments (*logoi*) de Socrate. Contrairement à ce que la grande majorité de la critique a soutenu, l'investigation conduite par Parménide est moins une réfutation de la notion de *metexis* qu'un examen en profondeur des croyances de son interlocuteur.

Parménide formule cinq arguments (*elenchi*) qui frappent mortellement le dogmatisme de Socrate. Nous pouvons *grosso modo* les résumer de la manière suivante :

1) Si la « participation des multiples aux formes » consiste en une « présence » des formes dans les objets visibles, il s'ensuit que la forme est une et identique, mais qu'elle n'en est pas moins présente en des choses multiples et discontinues. Toutefois, cela est un paradoxe : la forme ne peut pas être une et identique, et, à la fois, séparée d'elle-même (131 a-b).

2) Si la forme est une et entière, et qu'à la fois les multiples qui y participent en possèdent une partie, elle s'avère partagée et multiple tout en demeurant une et identique.

3) Si le regard de l'âme, dominant les objets grands, y découvrirait un certain caractère un et identique, et le posait comme unité, une nouvelle grandeur, « éclore par-delà la grandeur en-soi et ses participants » s'imposerait à la vision ; le processus se poursuivrait à l'infini<sup>17</sup> si bien que la forme ne serait plus unité mais infinie multiplicité (132 a-b).

4) D'autres conséquences inacceptables s'ensuivent, si dans le but de sortir de toutes ces difficultés on propose de concevoir la forme comme une pensée se produisant dans les âmes, ou comme un paradigme (que les choses reproduiraient) (132b-133a).

5) Enfin, si chaque forme a une existence subsistante en soi, et séparée de tout ce qui est auprès de nous, il s'ensuit que les réalités de là-haut ont leur être dans des relations mutuelles et que nous ne pouvons pas les connaître (133b-134e). En outre, si nous attribuons à Dieu la science en soi, nous lui enlevons de ce fait la connaissance des choses de chez nous. Similairement, nous nous privons de toute forme de connaissance du divin.

Les critiques de Parménide sont tenues généralement pour des critiques réelles formulées à l'encontre de la théorie des idées. Par « réelles » il faut entendre deux choses : des critiques valides (Platon renonce à la théorie des idées) ; des critiques historiques (Platon exprime des difficultés soulevées contre sa théorie). Néanmoins, comme le remarque Balansard, cette approche ne fait aucun cas du contexte dramatique et de la jeunesse de Socrate. Socrate n'est pas le porte-parole de Platon, mais tout simplement un personnage que Platon saisit à des moments très divers<sup>18</sup>. Platon ne raconte pas sa philosophie, mais il met en scène, à travers des exemples, le discours philosophique. Ce qui définit le personnage de Socrate dans le *Parménide* est la rudesse de ses interventions contre Zénon, son audace, son impétuosité, toutes révélatrices de son dogmatisme. Parménide met à l'épreuve la présomption du néophyte, après l'avoir accueillie avec un sourire. S'il soulève des difficultés que Socrate n'est pas en mesure de résoudre, l'aporie est portée au compte de la jeunesse de l'interlocuteur. Les objections de Parménide tirent leur validité du fait que Socrate les considère acceptables et qu'il les prend au sérieux. Parménide ne vise à liquider ni l'hypothèse des formes ni celle de la participation (*metexis*) ; il exerce une fonction thérapeutique et non pas doctrinaire.

C'est pourquoi à la fin de l'examen Parménide s'exclame : « [i]magine [...] qu'on persiste à dénier l'existence de ces formes des êtres, parce qu'on a regard à toutes les difficultés par nous

exposées ou à d'autres semblables [...]. On n'aura plus alors où tourner sa pensée, [...] ; et ce sera là anéantir la vertu même de la dialectique<sup>19</sup>. »

En somme, ni les formes en tant que telles ni la *metexis* ne font l'objet du contentieux opposant Parménide à Socrate. L'*elenchos* de l'éléate est une analyse *de dicto* qui prend la forme d'une *reductio ad absurdum* dont le schéma fondamental est le suivant : Socrate croit que *p* est vrai, mais en vertu de certaines prémisses *p* entraîne *q*, *q* étant une absurdité. Du fait de croire *p*, Socrate est enfermé dans l'aporie.

La version de l'argument du troisième homme dont Parménide se sert dans le traitement thérapeutique de Socrate, est un exemple magistral de réfutation par l'absurde. Voici le raisonnement réduit à sa structure de base : si la participation des choses aux formes consiste en ce qu'elles en sont des icônes, alors chaque chose est semblable (*omoion*) à la forme dont elle est une icône et la forme elle-même, à son tour, est semblable à ce qui la reproduit. Néanmoins, si le semblable est semblable à son semblable, c'est que tous les deux participent à une même forme en vertu de laquelle ils s'avèrent semblables. Par conséquent, dès que Socrate admet qu'une chose est semblable à la forme ou que celle-ci est semblable à autre chose, il voit surgir, par-delà la forme, une autre forme, et si celle-ci ressemble à quoi que ce soit, « jamais ne cessera cette éclosion infinie de nouvelles formes<sup>20</sup> ». Socrate est renvoyé à l'infini. Essayons de formaliser le raisonnement : soit *p* l'énoncé « les choses participent aux formes » et *q* l'énoncé « la forme est semblable à ce qui en participe » ; *q* est impliquée par *p* en vertu de l'énoncé « la participation des choses aux formes consiste en ce qu'elles en sont des icônes » et de l'énoncé « il n'est aucun artifice (*mekané*) par où le semblable puisse ne pas être semblable au semblable ». Or, *q* implique à son tour l'énoncé selon lequel « jamais ne cessera l'éclosion indéfinie de nouvelles formes<sup>21</sup>. » Soit *r* la proposition « une autre forme toujours surgira par-delà la forme », nous obtenons que *r* est une conséquence de *q* et que *r* est un paradoxe. On voit bien que si l'on croit que *p* est vrai, on est mené à croire, par la nécessité même qui gouverne le *logos*, que *r* est vrai. Néanmoins,

$r$  est un paradoxe, et puisque l'on ne peut pas croire en un paradoxe, il faut admettre que  $p$  est faux.

La croyance est une propriété objective de la chose « discours » qui se transmet d'énoncé en énoncé en vertu de certaines règles logiques. C'est comme si la nécessité logique elle-même, fondement du « savoir », n'était rien d'autre que la capacité qu'une assertion a, en vertu de sa forme, de transmettre la posture de la croyance à une autre assertion, ce qui signifie qu'il n'y a pas une différence générique entre savoir quelque chose et croire que cela est vrai. Faute d'une méthode qui nous montre de manière irréfutable les états mentaux auxquels associer les termes « savoir » et « croire »<sup>22</sup>, nous dirons avec Bergson que l'évidence du savoir tient « à la possibilité de rattacher une perception ou une conception présente à une série de perceptions ou de conceptions antérieures » et que cette liaison s'opère en dernière instance par « une adhésion de la personnalité entière qui déclare que l'objet perçu est désiré et comme appelé par toutes les facultés<sup>23</sup>. » Que la nécessité soit de l'ordre du désir comme chez Bergson, ou de l'habitude, comme chez Hume, il reste qu'elle n'existe pas dans les choses. Le concept de relation nécessaire est psychologique et non pas ontologique, si bien que la différence entre ce qui est de l'ordre du savoir et ce qui est de l'ordre de la croyance semble disparaître. Il s'ensuit que « savoir qu'une chose est telle qu'elle est » signifie « croire à la nécessité qui fait en sorte qu'il en soit ainsi », ou bien « désirer qu'il en soit ainsi ».

Chez Platon, la nécessité est un élément du discours. Or, puisque le discours est une modification de l'âme (*psyche*), la nécessité a une nature *psychique*. En tant qu'affection de la *psyche*, elle est du même registre que la croyance : c'est pourquoi cette dernière est pensée par Platon comme une propriété du *logos*, et, par là même, comme un attribut que les énoncés peuvent se transmettre. De même que la nécessité, la croyance est une sorte d'affection de l'âme. Si la contrainte logique est la manière dont un groupe d'énoncés marque la *psyche* en suscitant en elle l'évidence de la relation, la *doxa* est le *pathos* qui affecte l'âme lorsque celle-ci déduit la relation sans posséder toutes les données nécessaires. La

*doxa* correspond à la précipitation de l'âme, alors que la nécessité correspond à l'évidence de la relation.

Certitude et croyance constituent la même affection à ceci près : que la certitude est la manière dont la croyance s'élève à la contrainte logique ; s'élever à la contrainte logique, à la règle, ne libère pas la certitude de la possibilité de l'erreur. « Peut-on lire dans une règle les circonstances qui excluent logiquement une erreur dans l'utilisation des règles de calcul ? À quoi bon une telle règle ? Ne pourrions-nous pas nous tromper dans son application ?<sup>24</sup> » La réponse du *Parménide* est que la nécessité qui gouverne une réfutation demeure du registre de l'envoûtement. Comme le dit Wittgenstein, il y a certaines circonstances où l'homme ne peut pas se tromper, ce qui ne signifie pas qu'il ne peut rien dire de faux<sup>25</sup>. La question de la certitude ne coïncide pas avec la question de la vérité. L'état de certitude n'est qu'un certain degré du *pathos* de la croyance et la nécessité logique n'est qu'un certain *ton* de l'âme.

La logique apparaît dans *Parménide* comme une technique de manipulation psychique ; la nécessité qui devrait constituer le fondement inébranlable de la réfutation s'avère l'expression des intérêts, des attentes, des désirs, des habitudes des interlocuteurs. La nécessité n'est rien d'autre que la manière par laquelle celui qui mène la réfutation réussit à convaincre son interlocuteur à renoncer aux mauvaises croyances. La contrainte logique apparaît ainsi sous le jour d'un pouvoir de contrôle psychique de l'autre permettant de mener à bien la réfutation. Aussi, le raisonnement de Parménide pêcherait-il par la forme que l'*elenchos* n'en atteindrait pas moins son objectif, à savoir, enfermer l'interlocuteur dans l'aporie.

Prouvons-le en analysant la structure logique de l'argument du « troisième homme » citée plus haut. En 132e, Parménide démontre que si les choses participent aux formes, il s'ensuit que la forme est semblable à ce qui y participe. Or, la forme est semblable à ce qui y participe, par conséquent, « toujours une autre forme surgira par-delà la forme<sup>26</sup> ». Ce raisonnement est un paralogisme connu sous le nom d'*argumentum ad consequentia* : la conclusion découle de la proposition à prouver. La forme générale de cet argument est la suivante : *p* implique *q* ; *q* ; par conséquent, *p*<sup>27</sup>. La conclusion est

logiquement fausse, car les prémisses ne l'impliquent pas de manière nécessaire. Ce qui signifie qu'il se peut que les prémisses se révèlent vraies et la conclusion fausse<sup>28</sup>.

L'argument de Parménide est un sophisme ; pourtant, Socrate le reçoit comme s'il était une réfutation. Cela n'a rien d'étrange. En effet, comme le dit Wittgenstein : « l'enfant apprend en croyant l'adulte. Le doute vient *après* la croyance<sup>29</sup>. » Aussi, semble-t-il que l'*elenchos* de Parménide vise non pas à détruire l'hypothèse de la participation, mais à miner l'autorité dialectique de Socrate. La réfutation tire sa validité des réponses de Socrate. Parménide détruit les croyances de Socrate entourant la *metexis* et non pas l'hypothèse de la *metexis* elle-même.

Selon Parménide, Socrate manque d'entraînement dans l'art de dérouter l'adversaire. Ce qui intéresse l'Éléate est moins la clarté du processus de la signification que l'ambiguïté irréductible des signifiants. Parménide travaille dans l'aporie ; il se maintient dans le quiproquo. Il joue sur l'équivoque pour dérouter Socrate. Ses raisonnements ne s'appliquent pas à la chose elle-même, mais seulement à son nom, ce qui ouvre le chemin à la construction du fatras de sophismes de la « deuxième partie du dialogue ». S'il convainc Socrate que tout ce qui compte est l'hygiène des habitudes mentales, il n'en reste pas moins qu'il l'oblige à avaler toute une procession d'aberrations logiques. La vérité qu'il produit est un effet du discours. Platon semble accepter la définition sophistique de vérité comme persuasion, mais la question ne peut pas être tranchée de manière péremptoire. Les invectives d'Aréthas contre Platon et Socrate ne sont peut-être pas complètement injustifiées : Arhéas trouvait les œuvres de Platon excessivement farcies de paralogismes si bien qu'il accusait le philosophe grec de blesser la raison en écartant les jeunes du droit chemin. Certes, Arhéas avait reconnu les sophismes mais il n'avait pas saisi leur fonction thérapeutique. D'ailleurs, comme le dit Pic de la Mirandole en paraphrasant les mots de Zénon « [s]i peu de gens savent en effet qu'il est nécessaire de progresser par des détours pour atteindre la vérité !<sup>30</sup> ».



La science des méthodes

*En philosophie, il n'y a pas une méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes.*

Ludwig Wittgenstein, *R.P.*, 133

Socrate a tenté trop tôt de définir « le beau, le juste, le bien et toutes les formes une par une<sup>31</sup> ». Au terme de l'examen, il se retrouve en pleine aporie, mais tout de même délivré de croyances absurdes et contradictoires. Parménide a mis en évidence le vide de l'opinion de Socrate. « Il l'a réduite à ce qu'elle ne sait pas ce qu'elle est : l'expression de l'intérêt, de la passion, du caprice<sup>32</sup> » et de la jeunesse (précipitation). Il détruit le système lacunaire et contradictoire des habitudes mentales de Socrate. C'est pourquoi Socrate est invité à s'entraîner dans ces exercices « qui ont l'air de ne servir à rien et que le vulgaire appelle des bavardages », mais qui néanmoins permettent de saisir la vérité<sup>33</sup>. Parménide fait référence à une gymnastique mentale, dont Zénon fournirait le modèle dans son écrit contre les tenants du multiple et dont l'arme la plus puissante est représentée par la *reductio*<sup>34</sup>. La grande majorité des spécialistes de Platon ont cru que le modèle de gymnastique mentale proposé à Socrate par Parménide était la dialectique, alors qu'en réalité, Parménide utilise ce terme seulement une fois et l'associe aux formes, sans spécifier s'il fait référence à une doctrine de la méthode ou tout simplement à une méthode de recherche<sup>35</sup>.

Selon Proclus, dans le *Parménide*, il existe « une science de la fin véritable » qui enseigne le type de discours à utiliser selon l'exigence du sujet. Elle étudie les différentes méthodes de traitement du *logos*<sup>36</sup>. La science indiquée par Proclus arpente le *logos* et non pas l'être. Elle ne coïncide pas avec la dialectique, ni avec l'éristique et pas non plus avec la méthode des doubles-dits de Zénon. Parménide l'appelle *pragmateian*<sup>37</sup>. Cette science étudie le processus déductif généré par une hypothèse. Sa spécificité consiste à mettre la déduction au compte de l'interlocuteur. Dès que celui-ci accorde son consentement à une hypothèse, il devient le responsable de l'inférence et, du coup, le protagoniste du processus dialogique.

La *pragmateian* de Parménide est une science paradigmatique et non pas une théorie de la méthode. Elle montre par des exercices d'emploi des mots ce qu'est apprendre une méthode de raisonnement et ce qu'est faire une faute en l'apprenant<sup>38</sup>. Il s'agit précisément d'une science qui illustre ses objets par l'*exemplum*<sup>39</sup> : elle montre l'usage des mots sans rien dire sur les règles dont elle se sert. En appliquant une règle on peut toujours se tromper. « Ce n'est que dans des circonstances définies qu'on ne le peut pas<sup>40</sup> ». La règle, la méthode est toujours une configuration singulière : elle est faite sur mesure pour la situation à laquelle on l'applique.

L'enseignement de Parménide porte sur l'emploi des mots ; ce qui intéresse l'Éléate c'est la manière dont nous employons les mots et non pas les objets qui leur correspondent éventuellement<sup>41</sup>.

Parménide parle d'une science qui demeure sans nom. Elle ne développe aucun modèle préfabriqué de vérité. Elle s'articule dans des formes dialogiques toujours différentes sans comporter un système de pensée cohérent. Aussi, pour établir la gymnastique que Parménide préconise, les règles ne suffisent pas, « il y faut aussi des exemples. Nos règles laissent des échappatoires ouvertes et la pratique doit parler pour elle-même<sup>42</sup>. » Les hypothèses de Parménide sont des exemples, c'est-à-dire que chacune d'elles construit une figure de la vérité. Néanmoins, derrière cet effet de « vérité » se cache un dessein général. « D'ailleurs qui voudrait douter de tout n'irait pas même jusqu'au doute. Le jeu du doute lui-même présuppose la certitude<sup>43</sup>. » Parménide sait que le changement des conditions matérielles du raisonnement (matérialité des objections éventuelles soulevées par un interlocuteur plus averti qu'Aristote) changerait le résultat du raisonnement lui-même. Donc, le jeu de la vérité est imposé par quelqu'un qui gère l'édifice du *logos* dans l'obscurité.

Le *Parménide* semble indiquer le chemin de la sophistique comme voie royale pour accéder à la dialectique et aux formes (*eidos*). « [...] après avoir été le détracteur acharné de la sophistique, il [Platon] a découvert de mieux en mieux la valeur de la sophistique comme méthode, comme science<sup>44</sup>. »

La *pragmateian* de Parménide rend meilleurs ceux qui la pratiquent ; elle les rend plus proches du vrai. Dans le *Politique*, par exemple, la tentative de définir ce qu'est l'homme politique sert à former dans l'art dialectique plutôt qu'à porter des lumières sur ce qui en l'occurrence est à l'étude. L'objet de l'enquête ne constitue rien d'autre que l'occasion de déployer une forme de raisonnement qui est sa propre fin. En ce sens, l'objet, le contenu de la discussion, ce qui se dit, est beaucoup moins intéressant que la manière dont on le dit. L'intérêt d'un discours repose dans sa forme, dans son apparence, dans son dehors, dans son travestissement ; c'est par sa forme que le discours produit une modification dans la *psyche*. On en tire la conclusion selon laquelle la vérité (en tant que méthode discursive) n'est pas une essence solitaire, mais un phénomène très concret, un effet produit sur le parlant par le discours.

La première partie du *Parménide* appartient au genre *paidétique* (voire initiatique). Elle contient les instructions que Socrate devra suivre pour accéder à la vérité. Cette vérité est moins un acquis stable qu'un *ergon* (activité, voire résultat d'une activité) qui a dans le processus dialogique, et plus particulièrement dans la méthode de ce processus, son moyen de fabrication. Nous ne sommes pas loin de la thèse fondamentale du *Tractatus logico-philosophicus*, selon laquelle la philosophie est une activité ayant pour but l'éclaircissement des énoncés. Le sens d'un énoncé – et non pas sa signification (qui est d'être vrai ou faux) – coïncide avec la méthode utilisée pour le vérifier.

Chez Platon, la marque de la vérité et de la beauté est constituée par l'hygiène des habitudes mentales. La vérité, et par conséquent la beauté (définie comme splendeur du vrai) d'un raisonnement, repose dans la rigueur et dans la cohérence du développement, c'est-à-dire dans l'impossibilité que des absurdités s'ensuivent.

### *Quelques exercices de gymnastique*

Parménide compromet le principe socratique selon lequel il faut expliquer l'acception d'un terme dès qu'on le pose dans le discours. En effet, l'Éléate démontre qu'il est toujours possible de générer des contradictions qui seront acceptées par notre

interlocuteur comme un résultat positif de l'analyse. Faute de voir clairement en combien de sens un terme se prend, il peut se faire que celui qui répond, comme celui qui interroge, ne dirigent pas leur esprit vers la même chose<sup>45</sup>. En ce sens Parménide fabrique une discrète quantité de sophismes qu'Aristote accepte sans susciter de complications. Le jeu de Parménide consiste à faire en sorte que ce soit Aristote le responsable de l'inférence. Il met la déduction sur le dos de son interlocuteur.

Les hypothèses soulevées par Parménide au fil de sa séance de musculation logique concernent son hypothèse de l'Un en soi (*tou enos autos*). Il examine plus précisément s'il est un ou s'il n'est pas un ou bien si l'un est ou s'il n'est pas. Le grec permet de conserver les deux sens côte à côte. Toute la deuxième section est construite sur cette ambiguïté fondamentale. Suivant les circonstances, Parménide emprunte l'une ou l'autre direction, ou les deux à la fois. Il joue sur les deux plans, poussant l'ambiguïté jusqu'au bout.

L'examen de la gymnastique des hypothèses suscite le sentiment que les arguments de Parménide n'établissent rien de péremptoire autour de la nature de l'Un et des autres que l'Un. Il paraît au contraire que par ses arguments Parménide se borne à montrer ce que l'on peut dire de l'objet dont on raisonne lorsque l'interlocuteur ne possède pas une définition préalable des termes de la discussion. Quel qu'il soit, le résultat de l'enquête – peu importe s'il est paradoxal – est mis au compte de l'interlocuteur. C'est la maïeutique dans sa forme négative.

Or, Aristote, en raison de sa jeunesse, ne met jamais en question les résultats de l'enquête. On se retrouve dans la situation du *Protagoras*, où Socrate, ayant menacé d'abandonner la conversation à cause des objections de Protagoras, obtient que son interlocuteur ne l'interrompe plus (ou quasiment plus). Également, dans le *Parménide*, Aristote se laisse tout bonnement étourdir par l'océan de paroles de son interlocuteur, sans rien objecter. Il est surprenant que cet exercice bourré de sophismes ait été jugé par bien des interprètes comme le sommet de la dialectique platonicienne. Est-ce là le ridicule (*geloion*) que la philosophie produit ? Parménide ressemble beaucoup à un sophiste menant le discours dans toutes les directions

faute d'avoir défini au préalable les sens qu'il attribue aux termes ambigus.

La thèse socratique selon laquelle le fait d'expliquer le rapport sous lequel on considère une chose dès qu'on en parle permettrait d'éviter que soient acceptées des contradictions est ébranlée par l'Éléate. Celui-ci démontre, au contraire, qu'il est toujours possible de générer des contradictions qui seront acceptées par notre interlocuteur comme un résultat positif de l'analyse.

- 
1. La construction enchâssée symbolise l'histoire de la transmission du *Parménide*. C'est le *Parménide* lui-même qui par une mise en abîme paradigmatique illustre l'histoire de sa transmission, de sa répétition avant la fixation sur un support matériel. La forme de la tradition est éminemment orale chez Platon, de sorte que, même à l'écrit, les variations de l'oralité l'emportent. De ce fait le commérage apparaît comme la forme par excellence de la transmission. Sur ces questions, voir Éric Méchoulan, « Présentation. Les potins de Protagoras : pour une sophistique de la transmission », *Intermédialités*, No 5, printemps 2005, p. 9-20.
  2. De ce fait, la réfutation pourrait être appréhendée comme une forme ancienne de biopouvoir – s'il nous est permis de rabattre des anciennes problématiques philosophiques sur un concept à la mode dans le débat philosophique contemporain.
  3. Sur ces questions, voir Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Exils, 2000.
  4. Platon, *Parménide*, trad. Auguste Diès, Paris, Belles Lettres, coll. Platon, Œuvres complètes, 1991, 126 b.
  5. *Ibid.*, 127 d-e.
  6. Platon, « Le sophiste », dans *Parménide ; Théétète ; Le sophiste*, trad. Auguste Diès, Paris, Gallimard, 1992, 259 b-d.
  7. Chez Kant, l'amphibologie concerne l'usage transcendantal de l'entendement et non pas l'usage empirique d'une faculté transcendante.
  8. On retrouve ici un antécédent du principe « d'identité des indiscernables » qui permettra à Leibniz de démontrer que toutes les idées simples coexistent en Dieu sans contradiction.
  9. Par exemple il est impossible de réfuter la thèse de la différence ontologique d'Heidegger en s'appuyant sur les dernières propositions du

*Tractatus logico-philosophicus*. Wittgenstein et Heidegger parlent deux langages différents.

10. Platon, « Le sophiste », 259c.

11. La *propeteia* dont parle Sextus dans les *Esquisses Pyrrhoniennes* (I 20, 177, 186, 212) – il s’agit d’un avatar de la présomption. « La présomption est notre maladie originelle et naturelle », Montaigne, *Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 432.

12. Plutarque, *Comment écouter*, trad. Pierre Maréchaux, Paris, Rivage poche, 1995, 39 c-d.

13. Les invectives d’Arhétas contre Platon font partie des scholies au *Charmide* contenues dans les codex Bodleianus. Henry Alline, *Histoire du texte de Platon*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1915, p. 250.

14. Par ailleurs, la question de l’être ne constitue pas l’objet primaire du *Parménide* qui porte plutôt sur les formes, sur la *metexis*, sur la *paideia* du philosophe et sur la méthode philosophique.

15. Jean-Pic de la Mirandole, « De ente et uno », *Œuvres philosophiques*, Paris, P.U.F., p. 79.

16. Il se peut fort bien que Platon construise le personnage de Parménide en se réclamant de Gorgias, qui le considérerait comme le père des sophistes.

17. Ce raisonnement ne mène pas à une conclusion nécessaire. En effet, l’hypothèse de Socrate se fonde sur l’idée selon laquelle si des objets partagent un prédicat, c’est qu’il existe une idée qui les tient ensemble. Or, le prédicat pouvant être affirmé tant des objets que de l’idée elle-même, il existe une deuxième idée « présente » à la fois à la première et aux objets qui y participent, et, pour la même raison, il en existe aussi une troisième, et ainsi de suite. Cet argument joue sur la confusion entre l’énonciation d’un prédicat et l’assertion d’une identité. Par exemple, David et Jonathan sont un couple d’amis, Oreste et Pylade sont un autre couple. Les deux couples partagent le nombre cardinal deux. Néanmoins le nombre « deux » n’est pas lui-même un *couple* ; c’est un nombre et nous ne pouvons pas affirmer de celui-ci qu’il a un nombre.

18. Anne Balansard, *Techné dans les dialogues de Platon. L’empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia, 2001, p. 187.

19. Platon, *Parménide*, 135 b-c.

20. *Ibid.*, 132 e.

21. En vertu du principe selon lequel « le semblable participe avec son semblable à une forme unique, laquelle est, précisément, ce grâce à quoi ils sont semblables. »

22. « Penser qu’aux mots “croire” et “savoir” doivent forcément correspondre des états différents serait équivalent à croire qu’au mot

“Ludwig” et au mot “moi” doivent forcément correspondre des hommes différents parce que les concepts sont différents ». Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1976, proposition no 42.

23. Henri Bergson, « La certitude, la croyance, le doute », *Cours*, Paris, P.U.F., 1990, p. 323.

24. Wittgenstein, *Op. cit.*, proposition 25.

25. *Ibid.*, proposition 155.

La prémisse qui permet l'inférence est : « le semblable participe avec son semblable à une idée unique ».

26. En effet, soit *p* « les choses participent aux formes », *q* « la forme est semblable à ce qui y participe ». Or, Parménide cherche à convaincre Socrate que si le semblable participe avec le semblable à une même forme (*q*) alors en raison de l'implication de *p* à *q*, il s'ensuit qu'« une nouvelle forme surgit » (*p*).

27. S'il pleut, les rues sont mouillées ; les rues sont mouillées, donc il pleut. (Il se peut que les rues soient mouillées pour une autre raison). De même, il se peut que la forme et ce qui y participe soient semblables pour une autre raison que la participation.

28. Wittgenstein, *Op. cit.*, proposition 160.

29. Jean-Pic de la Mirandole, *Loc. cit.*, p. 83.

30. Platon, *Parménide*, 135c.

31. Pierre Aubenque, *La philosophie païenne du VI siècle avant J.C. au III siècle après J.C.* Paris, Hachette, 1972, p. 90.

32. Platon, *Parménide*, 135d.

33. La technique de Zénon consiste à démontrer une thèse par l'absurde. Il prend l'antithèse, la conduit à une contradiction et en tire la validité de la thèse de départ (quelques spécialistes ont dit que le fait de tirer une contradiction de l'antithèse ne constitue pas une preuve de la thèse de départ).

34. Pic de la Mirandole lui-même tombe dans le piège, et appelle dialectique la science des méthodes préconisée par Parménide. En glosant sur le passage 135 d il s'exclame : « Tous admettent – et d'ailleurs la suite le montrera – que ces mots signifient la dialectique » Pic de la Mirandole, *Loc. cit.*, p. 81. La gymnastique de Parménide est une méthode par hypothèses qui ne coïncide pas avec la *diareisis* et de la *synopsis*.

35. Proclus, *Commentaire sur le Parménide* suivi du *Commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses*, Frankfurt, Minerva, Livre 1, 14, p. 69.

36. Platon, *Parménide*, p. 136 c.

37. Wittgenstein, *Op. cit.*, propositions 28 et 29.

38. Dans le *Parménide*, l'exemple, selon Proclus, concerne la plus haute des hypothèses, l'Un – indice que l'on n'a pas affaire à un simple exercice de logique formelle. Si les néo-platoniciens ont consacré leurs efforts à commenter le *Parménide*, c'est que, selon leurs dires, répéter le *Parménide* signifiait accéder à la connaissance exemplaire de l'Un. La vérité n'est pas une question de découverte, mais de répétition. C'est en répétant que l'on fabrique du neuf.

39. Wittgenstein, *Op. cit.*, proposition 25.

40. *Ibid.*, propositions 36 et 38.

41. La méthode s'explique par elle-même. *Ibid.*, proposition 139.

42. *Ibid.*, proposition 115.

43. Jean Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, Vrin, 1951, p. 62.

44. Aristote, *Topiques*, Paris, Belles lettres, 1967, p. 18.



# L'événement de la compréhension et la tâche herméneutique selon Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et méthode*

Mathieu Scraire, *Université de Montréal*

Le projet de Hans-Georg Gadamer, avec *Vérité et méthode* (1960), est de revendiquer pour les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) une expérience de vérité qui ne soit pas tributaire du concept d'objectivité de la méthode, comme l'ont voulu les différentes tentatives de remédier au statut jugé « précaire » des sciences de l'esprit, soit en adoptant les méthodes des sciences exactes (Auguste Comte et le positivisme en général, J. S. Mill, le Cercle de Vienne, K. Popper...), soit en définissant une méthodologie propre aux sciences de l'esprit (thèse de la méthodologie spécifique : Droysen, Dilthey, Weber, etc.) ; l'on verra donc comme un objectif corrélatif de l'auteur celui de contester le monopole qu'exercent les sciences dites « exactes » sur la vérité. Dans ce contexte, la question de Gadamer qui nous occupera dans ces pages consiste à examiner « comment, une fois délivrée des entraves ontologiques du concept d'objectivité propre à la science, l'herméneutique pourrait rendre justice à l'historicité de la compréhension<sup>1</sup> ». Cette question impose une double tâche : 1) le dépassement du concept d'objectivité dans les sciences de l'esprit et 2) le dégagement d'une expérience de vérité qui intègre rigoureusement l'historicité même de la compréhension.

Voici ce que nous aurons à élucider : « le cercle herméneutique est un cercle riche en contenu qui réunit l'interprète et son texte dans une unité intérieure à une totalité en mouvement. La compréhension implique toujours une pré-compréhension qui est à son tour pré-figurée par la tradition déterminée, dans laquelle vit l'interprète et qui modèle ses préjugés<sup>2</sup> ». Pour ce faire, nous procéderons en suivant le déroulement du chapitre de *Vérité et méthode* intitulé « Élévation de l'historicité de la compréhension au rang de principe herméneutique » ; notre analyse portera donc tour à tour sur le cercle herméneutique, la réhabilitation des préjugés, la signification

herméneutique de la distance temporelle et le principe du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*). Ces deux derniers thèmes seront jumelés dans un effort de montrer que l'herméneutique se veut à la fois événement (« ce qui arrive » lorsque quelque chose est compris) et tâche (la méthode, le « comment » d'une compréhension juste) ; c'est en effet l'originalité de la philosophie de Gadamer qu'elle vise à compléter et corriger la caractérisation traditionnelle de l'herméneutique comme méthode d'interprétation juste des textes (principalement philosophiques, juridiques ou religieux) en élucidant ce qui se produit dans l'événement même de la compréhension, laquelle est *toujours* interprétation.

### 1. Le cercle herméneutique

*Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas (Is 7, 9)*

#### a) Le cercle comme structure préalable de la compréhension : Heidegger

Heidegger a été le premier à investiguer le rapport entre compréhension et interprétation à partir de la temporalité du *Dasein*<sup>3</sup>. Sa métaphysique de la finitude, dont l'impulsion lui a été fournie par Kant, notamment, parce qu'elle fait voir le *Dasein* sous l'angle existentiel du *souci*, donc un *Dasein* qui vit au milieu d'interprétations et s'interprète lui-même sans cesse en vue de se découvrir son existence *authentique*, a permis à Gadamer d'élever la temporalité du *Dasein* au rang de principe herméneutique. Au début de l'herméneutique de Heidegger<sup>4</sup> se trouve *le principe du cercle du tout et des parties*, formulé par Schleiermacher et l'herméneutique romantique, mais plongeant ses racines dans la rhétorique ancienne. Selon ce principe, l'interprétation se doit de « saisir le tout de l'acte dans ses parties et, à nouveau, dans chacune des parties le contenu comme ce qui meut et la forme comme la nature mue par le contenu<sup>5</sup> ». Or ce cercle, qualifié de « vicieux » dans une perspective logique, n'est toléré que dans la mesure où il sera dépassé pour faire place à la *compréhension parfaite* de la chose : « car une fois que j'ai pénétré tous les détails, il ne reste plus rien d'autre à comprendre<sup>6</sup> ».

De plus, la visée de l'interprétation parfaite, plus que la chose, est la structure de pensée de l'auteur même, selon le principe de la *mens auctoris* : « la plus grande perfection de l'interprétation consiste à mieux comprendre un auteur qu'il ne pourrait rendre compte de lui-même<sup>7</sup> ». L'originalité de Heidegger consiste à montrer que le cercle rejette tant cette visée psychologisante que la caractérisation négative qui lui est corrélatrice et se découvre plutôt comme une possibilité *positive* de la compréhension, parce qu'enracinée dans la structure existentielle même du *Dasein*. Son argumentaire tient à la distinction, déjà présente chez saint Augustin<sup>8</sup>, entre *comprendre* et *expliciter*, et à la structure de préalables qu'il découvre dans le comprendre : « toute explicitation qui doit contribuer à de la compréhension doit avoir déjà compris ce qui est à expliciter<sup>9</sup> ». C'est une mécompréhension profonde de ce qui se manifeste phénoménalement comme « cercle » dans la compréhension qui serait à la base d'une visée « objectivante » et prétendument épurée de toute intentionnalité préalable de la vérité dans les sciences de l'esprit. Dans l'analyse de Heidegger, l'interprétation, entendue au sens traditionnel de « méthode » ou « technique » de la compréhension, n'est plus la condition de possibilité – pour parler en termes kantien – de la compréhension juste, mais *repose* plutôt sur une compréhension en quelque sorte préalable de ce qui est à élucider : nous avons toujours « une idée » de la chose (*die Sache*) qui se présente à nous, et nous anticipons toujours par conséquent le sens général de ce qu'une interprétation rigoureuse sera susceptible de montrer. Ceci constitue selon lui la véritable description du cercle et lui confère sa dimension positive : le cercle n'est plus considéré comme une « méthode » déficiente, tolérée faute de mieux, mais bien comme un attribut essentiel de l'existentiel « comprendre ». La tâche de l'herméneutique, alors, plutôt que de sortir du cercle, sera de *s'y engager convenablement*, c'est-à-dire « d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes<sup>10</sup> ».

#### *b) Bultmann et le concept de précompréhension*

C'est en puisant à ces considérations et en général à l'analyse existentielle du *Dasein* par Heidegger que Rudolf Bultmann forgera

le concept de *précompréhension* (*Vorverständnis*). Ce concept signifie que « la compréhension prend sa direction d'une situation existentielle préalable qui circonscrit le cadre et la prétention de validité de toute entreprise d'interprétation<sup>11</sup> ». Cette situation existentielle suppose cependant une certaine communauté de vie de l'interprète avec les choses, médiatisées par le texte, dont il est question dans ce texte (en supposant que nous ayons affaire à un texte, puisque c'est l'exégèse qui intéresse ici le théologien Bultmann). C'est dans cette optique qu'il peut affirmer : « une certaine compréhension des choses fondée sur une relation vitale avec elles est donc toujours présupposée par l'exégèse et c'est pourquoi il n'y a pas d'exégèse sans présupposition. Cette compréhension je l'appelle *précompréhension*<sup>12</sup> ». Si nous utilisons ici Bultmann, bien que Gadamer n'en fasse pas mention dans cette section de *Vérité et méthode*, et qu'à vrai dire la notion de *présupposition* incluse implicitement dans cette formulation soit à l'origine du débat entre le philosophe et le théologien<sup>13</sup>, nous croyons que le concept de précompréhension réussit à montrer efficacement et de façon globale la structure d'anticipation « en fonction de ce qu'on a, de ce qu'on voit et de ce qu'on prend, par anticipation (*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*)<sup>14</sup> » de la compréhension, telle qu'interprétée par Heidegger et appliquée par Gadamer à une herméneutique qui se veut universelle<sup>15</sup>.

c) *En amont de l'énoncé*<sup>16</sup>

Heidegger a montré<sup>17</sup> le statut dérivé de l'énoncé par rapport au langage en général (*Rede*), ainsi que la structure antérieure de la compréhension fondée dans la relation entre l'être-découvert de l'étant et l'être-découvrant du *Dasein* ; l'énoncé n'est pas le lieu (premier) de la vérité, mais c'est plutôt la vérité qui est le lieu de l'énoncé. Cela signifie que le *Dasein* est d'abord et constamment *auprès* des choses avec lesquelles il entretient une relation dans la compréhension, et que celle-ci se meut toujours dans le jeu entre l'« avant » et l'« après » : « L'après, dont la précompréhension constitue le « pré », serait ainsi l'énoncé, sinon le langage tout court<sup>18</sup> ». « S'y connaître en quelque chose » signifie en quelque

sorte qu'un certain savoir « pratique », une *praxis*, un savoir-faire précède ontologiquement le savoir proprement dit, et cela vient du fait que le *Dasein* n'est pas *tout à fait* étranger aux choses auprès desquelles il est jeté et vers lesquelles il aurait à se frayer un chemin, tel un « sujet » vers un « objet » qui lui serait d'abord fermé et qu'il aurait alors à conquérir comme à tâtons ; il comprend les choses, et se comprend aussi, à partir d'elles-mêmes. Le *Dasein* est d'abord *au monde* sous le mode du *souci* ; il interprète et s'interprète lui-même sans cesse, en visant toujours l'accord de son interprétation à la chose, c'est-à-dire la *vérité* sur les choses sur lesquelles il a déjà « une idée ». La tâche de l'herméneutique, c'est-à-dire de l'interprétation (*Auslegung*), n'est autre que *l'explicitation de ce qui est ainsi saisi d'avance et préalablement compris*, l'élucidation des anticipations qui gouvernent la compréhension (pré-acquis, pré-visée et pré-conceptualité).

*d) L'anticipation de la cohérence parfaite*

Se dégage ainsi un certain sens de « communauté » dans la compréhension : le discours sur l'être se tient lui-même dans l'être, et c'est parce qu'il renvoie aux choses elles-mêmes qu'il peut être partagé. La compréhension ne peut se résoudre dans la visée psychologisante de Schleiermacher, mais dans la saisie du *sens* qui est transmis ; l'herméneutique de Gadamer a par conséquent en vue « le miracle de la compréhension et non pas la communication mystérieuse des âmes<sup>19</sup> ». Cependant, une certaine communauté de vie avec l'étranger est tout de même présente dans tout ce qui sera authentiquement compris : « une conscience formée par l'attitude herméneutique authentique sera d'avance réceptive aux origines et aux caractères entièrement étrangers de ce qui lui vient du dehors. Toutefois, cette réceptivité ne s'acquiert pas par une « neutralité » objectiviste : il n'est ni possible, ni nécessaire, ni souhaitable que l'on se mette soi-même entre parenthèses<sup>20</sup> ». En effet, la visée de sens, par anticipation, est ce qui détermine authentiquement la compréhension ; loin d'être une méthode circulaire au terme de laquelle seulement est atteinte la compréhension parfaite de ce que l'auteur voulait dire, l'attente, la visée de sens fait déjà *partie* de la

compréhension et la guide vers son accomplissement authentique. C'est ce que Gadamer nomme l'*anticipation de la perfection*, ou *anticipation de la cohérence parfaite* : « rien n'est vraiment compréhensible s'il ne se présente effectivement sous la forme d'une signification cohérente<sup>21</sup> ». Si, pour Schleiermacher, l'apogée de la compréhension est un acte purement « divinatoire » et achevé, pour Gadamer, la chose comprise, le texte, est toujours susceptible d'un accroissement indéfini de sens, pour autant qu'il soit cohérent. En effet, l'anticipation est toujours mesurée à la chose et, par conséquent, sujette à redressement ou rectification à son contact : « ce n'est pas seulement une unité du sens *immanent* que présuppose l'opération concrète de la compréhension : toute compréhension d'un texte présuppose qu'elle soit guidée par des attentes *transcendantes*, dont l'origine doit être cherchée dans le rapport entre la visée du texte et la *vérité*<sup>22</sup> ». Le cercle n'est donc pas purement « formel » ; il est l'expression, comme nous l'avons vu, de la structure même de préalables de la compréhension qui vise déjà la vérité sur les choses qu'elle est amenée à expliciter :

L'anticipation de la cohérence parfaite présuppose donc non seulement que le texte soit l'expression adéquate d'une pensée mais aussi qu'il nous transmette la vérité même. Ce qui confirme que la signification originelle de l'idée de compréhension est que l'on « s'y connaisse en quelque chose », et que ce n'est qu'en un sens dérivé que la compréhension se réduit à saisir la visée de l'autre en tant qu'opinion personnelle. On en revient ainsi à la condition originelle de toute herméneutique : elle doit être une référence commune et compréhensive aux « choses elles-mêmes ». C'est cette condition qui détermine la possibilité qu'une signification unitaire soit visée, et donc aussi que la possibilité que l'anticipation de la cohérence parfaite soit effectivement applicable<sup>23</sup>.

## *2. Les préjugés, condition de la compréhension*

*Tradition means giving votes to the most obscure of all classes,  
our ancestors. It is the democracy of the dead.*

*(G. K. Chesterton, Orthodoxy)*

### *a) Le « facteur tradition »*

Comprendre veut d'abord dire s'entendre sur la chose. La présupposition de sens est présente en toute compréhension, et c'est seulement lorsque le sens fait défaut que l'on en ressort à un appareil critique, en vue de rétablir le sens manquant. Cet accord sur la chose, la participation à un sens commun insérée dans *l'ensemble des anticipations fondamentales communes* est ce qui est appelé le « facteur tradition », ou *l'appartenance à une tradition* dans la compréhension. La tension entre le caractère à la fois familier et étranger des choses supporte le sens et la structure de *l'historicité* herméneutique, ce qui est la façon authentique de caractériser le cercle. La tâche de l'interprétation est par conséquent de s'aviser de ce phénomène de précompréhension toujours présent en toute compréhension, et non de le contourner. C'est seulement lorsque l'anticipation de sens est comprise comme une « action » de la « subjectivité » dans une recherche dite « objective », comme dans l'herméneutique romantique par exemple, que le phénomène pose problème à la recherche historique. *Frapper d'anathème la structure circulaire du comprendre, c'est-à-dire l'ensemble des anticipations de sens comme « préjugés » dont il faudrait se débarrasser, est en soi un préjugé*, le « préjugé contre les préjugés » qui enlève tout pouvoir à la tradition. La précompréhension ne signifie pas être prisonnier de ses préjugés, mais la *possibilité même* de la compréhension : « au vrai, l'historicité de notre existence implique que les préjugés constituent, au sens étymologique du terme, les lignes d'orientation préalables et provisoires rendant possible toute notre expérience<sup>24</sup> ».

### *b) Préjugés et Aufklärung*

Le « préjugé contre les préjugés », c'est-à-dire la caractérisation uniformément négative des préjugés, provient du

siècle des Lumières (l'*Aufklärung* en Allemagne), dont on peut tracer la généalogie jusqu'au doute méthodique cartésien qui a érigé en critère unique de vérité les idées « claires et distinctes » et a voulu trouver dans la conscience de soi un *fundamentum inconcussum*<sup>25</sup>. Toute prétention de vérité est soumise au tribunal de la raison érigée en maîtresse. Le jugement acquiert sa validité lorsque fondé en raison, c'est-à-dire lorsqu'il découle d'une méthode adéquate qui, par le seul fait de son application rigoureuse, ne laisse plus de place au doute en nous plaçant devant l'évidence même. D'où le discrédit jeté sur les préjugés. Or si l'on veut rendre justice à la structure circulaire de la compréhension qui a été conquise comme existentiel fondamental de l'être fini-historique, une réhabilitation du préjugé s'impose. Mais sur quoi pouvons-nous fonder la légitimité des préjugés ?

Un préjugé signifiait à l'origine un « jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants quant au fond<sup>26</sup> ». Le glissement de sens qu'a fait subir l'*Aufklärung* à cette notion est qu'elle lui a attaché la notion de *préjudice*, qui ne tient absolument pas à son essence mais à ses *conséquences* possibles : le préjugé a un caractère *provisoire*, il demande de lui-même à être révisé ; ainsi, on parle en droit d'une « présomption d'innocence » jusqu'au jugement définitif, qui peut décider autrement. Il allait de soi que le préjugé en faveur de l'autorité n'est pas toujours dénué de vérité, ce que n'a pas reconnu Descartes, qui l'a confirmé dans sa connotation négative en affirmant son caractère *permanent*. « Autorité » et « raison » sont dorénavant deux termes mutuellement exclusifs. Or Gadamer conteste cette opposition absolue, d'une part, parce que les préjugés qui proviennent de l'autorité peuvent au moins parfois être aussi source de vérité, mais aussi parce que ces préjugés peuvent aussi être, et sont effectivement, assumés par la raison : la soumission à l'autorité ne signifie pas *abdication* de la raison, mais *reconnaissance* que l'autre est en mesure de porter un jugement plus assuré que je ne pourrais le faire dans tel ou tel domaine. C'est un acte de *liberté* que de se soumettre à l'autorité légitime : me conformer au code de la route qui m'est imposé, par exemple, me donne la liberté de me déplacer avec un risque réduit



d'accident (en supposant que tous s'y conforment aussi) ; de même la formulation des lois et la coordination du vivre-ensemble en général par une autorité réputée compétente et déléguée pour cette tâche est-elle aussi source de liberté : à chacun sa fonction, selon ses compétences, mais une position d'autorité confère aussi un pouvoir certain sur les individus, pouvoir de baliser leur liberté dans une certaine mesure et d'exiger obéissance de leur part. Or l'obéissance n'est qu'une caractéristique secondaire, conséquence de l'autorité nécessairement acquise (et non reçue) et qui est nécessaire pour le service d'une communauté ; le fondement ultime de l'autorité est par conséquent un acte de raison. En définitive, le préjugé d'autorité ne porte (en général) préjudice que pour la raison qui *abdique* ses propres responsabilités pour s'en remettre entièrement et de façon irréfléchie à l'autorité ; c'est contre ce phénomène que s'élève l'exhortation de *Kant*, « aie le courage de te servir de ton *propre* entendement<sup>27</sup> ! » Cela signifie par contre que la raison n'est pas maîtresse d'elle-même, et que si la liberté est source de l'autorité, cette liberté est *limitée* dans ses prétentions parce que toujours conditionnée de maintes façons par les préjugés en général dans la réalité finie de notre être historique :

En vérité ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous qui lui appartenons. Bien avant que nous accédions à la compréhension de nous-mêmes par la réflexion sur le passé, nous nous comprenons de manière spontanée dans la famille, la société et l'État où nous vivons. Le foyer de la subjectivité est un miroir déformant. La prise de conscience de l'individu par lui-même n'est qu'une lumière tremblante dans le cercle fermé du courant de la vie historique. *C'est pourquoi les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être*<sup>28</sup>.

### *c) Tradition et historicité*

Or la détermination de notre être historique par nos préjugés en est une possibilité positive, lorsque comprise à la lumière du concept de tradition : la tradition est un espace de liberté, au sens où *elle s'adresse à notre liberté, hic et nunc*, et attend de nous qu'on y

adhère, qu'on la saisisse et la cultive : « elle est essentiellement conservation, au sens où celle-ci est également à l'œuvre en toute transformation historique. Or la conservation est un acte de raison, un de ceux, il est vrai, qui passent inaperçus<sup>29</sup>. » En effet, si le changement et les bouleversements historiques apparaissent le plus souvent le plus immédiatement sous le regard et donnent l'impression que c'est là que s'accomplit la véritable liberté, le substrat qui demeure, soit ce qui est conservé, est souvent beaucoup plus important que ce qu'on est prêt à admettre d'emblée et reconquiert son autorité en s'alliant à ce qui est nouveau. La tradition est comme une « zone d'ombre » de la compréhension, transmise de façon plus ou moins consciente ; nous ne cessons par conséquent jamais d'être dans la tradition, et d'être conditionnés par elle. Ainsi, Aristote disait déjà : « si Timothée n'avait pas existé, nous aurions perdu beaucoup de mélodies, mais sans Phrynis, Timothée n'eût pas existé. Il en est de même de ceux qui ont traité de la vérité. Nous avons hérité certaines opinions de plusieurs philosophes, mais les autres philosophes ont été la cause de la venue de ceux-là<sup>30</sup>. » Donc, si la possession « objective » de l'histoire est une fiction, ceci ne dit absolument pas que l'appartenance à la tradition soit purement négative, tel que voulait le montrer la critique des préjugés dans l'*Aufklärung*, qui a trouvé un précédent fondateur ( ! ) dans la *tabula rasa* cartésienne ; l'objectivité en tant que telle n'a pas à être sacrifiée, mais Gadamer affirme que celle-ci réside plutôt dans la confirmation de nos propres attentes de sens, qui sont fonction du « facteur tradition » jusque dans la recherche historique. Cette nuance est importante : Gadamer veut montrer qu'une certaine objectivité *est bel et bien possible*, mais seulement *dans* l'appartenance à la tradition, c'est-à-dire à l'inverse du projet de Dilthey et du modèle des sciences exactes. Si l'individu est « consciemment un être conditionné », selon la formule de Dilthey<sup>31</sup>, c'est précisément la tradition qui lui fournit à la fois son être historique *et* la conscience de celui-ci : « en se vouant à la tradition, l'individu s'élève au niveau de l'Esprit objectif (...) mais cela s'effectue précisément grâce aux objectivations de l'esprit, telles que la morale, le droit positif et la religion, qui lient l'être particulier

à l'objectivité de la société<sup>32</sup> ». La tâche constante du comprendre, de cette façon, n'est pas de mettre à distance la tradition, afin de parvenir à notre objet, mais plutôt de *saisir l'opportunité* qui nous est fournie *par la tradition* du contact avec les choses mêmes – tout en y confrontant les anticipations de sens qui nous sont prêtées en grande partie par cette même tradition ; cela ne signifie pas autre chose que de « donner corps aux esquisses justes et appropriées à la chose, qui en tant qu'esquisses sont des anticipations qui n'attendent leur confirmation que des “choses mêmes”<sup>33</sup> ». Voilà pourquoi « toute herméneutique historique doit commencer par *abolir l'opposition abstraite entre tradition et science historique* (Histoire), *entre l'histoire* (Geschichte) *et le savoir de l'histoire*. L'action (*Wirkung*) de la tradition restée vivante et celle de l'investigation historique forment une action unique dans laquelle l'analyse ne saurait jamais trouver qu'un tissu d'actions réciproques<sup>34</sup> ».

### *3. Historicité herméneutique et tâche herméneutique*

*Il y a des choses que l'on ne contrôle pas,  
et l'herméneutique en est la philosophie.*

*(Jean Grondin<sup>35</sup>)*

#### *a) Médiation du sens*

L'abolition de cette opposition entre tradition et science historique ne signifie pas absence de tension pour autant. Or la tension réelle entre familiarité et étrangeté dans la compréhension historique est aussi une possibilité positive de l'être historique : elle appelle à la vigilance – littéralement, à être en état de veille face au *travail de l'histoire* (*Wirkungsgeschichte*), auquel nous appartenons. La distance temporelle, comprise à partir de l'appartenance à la tradition, montre que l'herméneutique trouve son véritable lieu dans une position *intermédiaire* : c'est-à-dire qu'elle agit en tant que « lieu commun », ou encore comme *médium* où se rencontrent l'interprète et le sens qui est à la fois ce qui est visé et ce qui invite : le sens qui est « pris » à la chose dont il est question,

nous « prend » dans son jeu, et qui entre dans le jeu est alors aussi « joué » – le sens n'est pas affaire de « construction » mais de *participation*.

Dans cette optique, si la distance temporelle introduit réellement une différence insurmontable entre l'auteur et son interprète, nous avons vu que le facteur tradition assure, pour sa part, une certaine communauté vitale, un terrain commun sur lequel une entente est en principe possible, c'est-à-dire une entente sur les choses mêmes dont il est question dans le texte. Or une entente sur la chose ne signifie donc pas simplement *reproduction* de l'intention originale de l'auteur, comme le veut la doctrine de la *mens auctoris*. En effet, suivant le principe du « mieux comprendre », interprété cette fois dans la visée herméneutique, il serait plus juste de parler d'une « production » de sens, ce qui n'est qu'une façon de dire que « le sens d'un texte dépasse son auteur, non pas occasionnellement, mais toujours<sup>36</sup> ». Le « mieux comprendre », dépouillé de ses racines dans l'*esthétique du génie*<sup>37</sup> devient alors plus exactement un « autre » comprendre et, plus qu'une simple « expression de la vie », élève alors une prétention à la *vérité*. C'est pourquoi il y a lieu de parler d'une « productivité herméneutique de la distance temporelle », ou encore d'un « travail de l'histoire » : « désormais le temps n'est plus d'abord l'abîme qu'il faut franchir parce qu'il sépare et éloigne ; il est, en réalité, le fondement qui porte l'advenir (*Geschehen*) dans lequel le présent plonge ses racines<sup>38</sup> ». Ce n'est donc pas ce qui nous est étranger dans la chose à connaître qui porte à la compréhension, mais bien *ce que nous avons en commun avec et dans l'étrangèreté*. Toute interprétation se situe dans le travail de l'histoire, elle est soumise à ses effets. Mais comprendre ne signifie pas d'abord surmonter ou maîtriser l'effet du travail de l'histoire ; ce n'est pas, par conséquent, quelque chose comme se transporter dans un horizon lointain en franchissant la barrière du temps. Bien plutôt, cela signifie saisir *au présent* un passé dont l'horizon que l'on y a projeté se fusionne avec le nôtre – l'on comprend toujours au présent, et l'horizon « projeté » demeure toujours une projection, qui rend compte de l'*altérité* saisie dans l'événement de compréhension. Or qui s'ouvre à un autre horizon « y transpire », y est impliqué, s'y

intéresse, il dépasse sa propre sphère de compréhension en vue d'en élargir les frontières ; acquérir un horizon signifie alors une véritable *élévation à une universalité supérieure*<sup>39</sup> :

[...] l'exigence, qui est celle de l'herméneutique, de penser la réalité historique proprement dite nous vient de ce que j'appelle *le principe de la productivité historique* (*Wirkungsgeschichte*). Comprendre, c'est opérer une médiation entre le présent et le passé, c'est développer en soi-même toute la série liée des perspectives dans lesquelles le passé se présente et s'adresse à nous. En ce sens radical et universel, la prise de conscience historique n'est pas l'abandon de la tâche éternelle de la philosophie, mais la voie qui nous a été donnée pour accéder à la vérité toujours recherchée. Et je vois dans le rapport de toute compréhension au langage, la manière dont s'épanouit la conscience de la productivité historique<sup>40</sup>.

*b) Suspension de la validité des préjugés au contact de la chose*

C'est pourquoi notre compréhension historique est susceptible d'un accroissement indéfini de sens – et par conséquent d'*être* : l'horizon du présent est en formation perpétuelle. La distance temporelle est comme un filtre qui permet souvent de distinguer vrais et faux préjugés, la valeur des jugements historiques et la signification de la tradition dans son ensemble<sup>41</sup>. Si la *conscience historique* acquise une fois pour toutes nous met certes au défi, et s'accompagne d'un fardeau réel, elle est maintenant indissociable d'une attitude proprement herméneutique. Celle-ci doit se laisser déterminer par *les choses elles-mêmes* avec lesquelles elle vit dans une certaine communauté, à travers les témoignages et les traces du passé qui en font foi.

Si les préjugés ont été réhabilités comme éléments positifs de la compréhension, cela ne signifie donc pas que la conscience historique n'ait aucune prise sur eux, ou qu'elle doive leur laisser libre cours. Non, en effet, se laisser déterminer par les choses elles-mêmes veut dire quelque chose comme *exposer* les préjugés *comme tels*, ce qui n'est possible que dans la mesure où ils ont une part

active dans la structure de la compréhension en se mesurant aux choses elles-mêmes. Un préjugé exposé au contact de la chose signifie alors qu'on en suspend la validité et qu'une progression dans la compréhension est possible, comme en cercles concentriques et ce, de façon indéfinie. Rappelons que la compréhension juste ne cherche pas à sortir du cercle afin de parvenir à la perfection, mais que la structure circulaire de la compréhension est en soi une possibilité positive qui crée en quelque sorte l'unité entre l'interprète et son texte, soit la situation herméneutique propice à une compréhension juste et en quelque sorte *responsable* : « une compréhension conduite avec conscience méthodique devra donc s'appliquer à ne pas simplement accomplir ses anticipations, mais à les rendre elles-mêmes conscientes afin de les contrôler et de gagner de cette façon une juste compréhension à partir des choses<sup>42</sup> ».

*c) Interrogation sur la chose : la question comme médiateur universel*

Si exposer un préjugé signifie en suspendre la validité, la suspension de la validité a la structure de la *question*, qui est le critère herméneutique découlant immédiatement de ces considérations. C'est la question qui, au contact des choses, permet d'éprouver les préjugés et d'assurer son « thème scientifique » : « l'essence de la question est d'ouvrir et de tenir ouvertes des possibilités<sup>43</sup> ». Nous avons montré la tension entre le familier et l'étranger ; à l'égard des préjugés en général et du facteur tradition, nous voyons maintenant s'installer comme une dialectique entre l'*ancien* et le *nouveau*, dialectique dont la question est le médiateur universel<sup>44</sup>. Or c'est toujours en référence à la chose – non à un pseudo « objet historique », qui est l'illusion de l'historicisme – dont il est question dans le sens porté à travers la distance temporelle que la question s'installe et devient proprement herméneutique : « la tâche herméneutique devient d'elle-même une interrogation qui porte sur la chose et sera toujours déterminée par elle. C'est ainsi que l'entreprise herméneutique acquiert une base solide<sup>45</sup> ». L'herméneutique de Gadamer est ainsi caractérisée par un état de veille constante face au travail de l'histoire ; nous oserions dire le

*vouloir-avoir-conscience* de Heidegger qui affronte résolument sa finitude afin d'y chercher une vérité qui la transcende. C'est donc à une attitude d'*humilité* que nous sommes conviés, parce que la vérité nous dépasse toujours et que l'ignorance socratique est le meilleur antidote à la *volonté de puissance*.

### *Conclusion : la vérité libérée*

La vérité repose-t-elle sur la *distance*, que ce soit à l'égard d'un « objet historique » ou de la tradition ? Le pari phénoménologique de *Vérité et méthode* est justement de mettre en lumière une conception de la vérité à laquelle ne rendrait pas justice la conception dominante de la méthode, une vérité libérée des entraves ontologiques des concepts d'« objectivité » et d'« effacement de soi » propres à la science. L'expérience de vérité, selon Gadamer, est justement cela, une *expérience*, c'est-à-dire *ce qui arrive* dans l'événement de compréhension auquel se fusionne l'interprétation même. La compréhension, éclairée par le phénomène du cercle herméneutique, ne se révèle pas dans la distance, mais plutôt dans l'*unité* entre l'interprète et son texte, « unité intérieure à une totalité en mouvement<sup>46</sup> ». Une vérité qui ne serait pas « objective » au sens de la science serait-elle par conséquent nécessairement « subjective » ? Dans l'interprétation, c'est le fond qui est d'abord visé, la subjectivité n'est que secondaire ; un certain accord sur le fond est à la base de toute compréhension et porte l'événement même de la compréhension : « *Le comprendre lui-même doit être pensé moins comme une action de la subjectivité que comme insertion dans le procès de la transmission* où se médiatisent constamment le passé et le présent. Voilà ce qu'il faut faire reconnaître dans la théorie herméneutique, qui est beaucoup trop dominée par les idées de procédure et de méthode<sup>47</sup> ».

En définitive, une théorie de la compréhension « radicalement historique » succombe-t-elle au *relativisme* ? Il y a, chez Gadamer, place pour une vérité supra-historique *normative*<sup>48</sup> – c'est d'ailleurs tout le projet de *Vérité et méthode* que de le montrer, notamment en réponse à l'historicisme – mais dont on doit affirmer qu'elle n'en est pas moins tributaire du travail de l'histoire et de l'historicité de la

compréhension. Le pari de Gadamer est d'affirmer une vérité soumise aux conditions humaines de la connaissance sans tomber dans le piège du relativisme (dont il fait d'ailleurs lui-même peu de cas), mais aussi sans recourir à une *norme absolue* de vérité, ou encore à des « vérités éternelles ». A-t-il réussi ? Pour Habermas, Apel, Rorty ou Vattimo, Gadamer est bel et bien relativiste. En ce qui nous concerne, s'il veut simplement rappeler que l'absolu ne se dit que de façon radicalement historique, donc ne peut être compris que dans une certaine perspective non totalisante (nous sommes des hommes, après tout, non des dieux), comment ne pas acquiescer ? Or s'il s'agit de montrer une « vérité historique » qui ne soit « absolument pas » tributaire d'une norme absolue ou de vérités éternelles (le Bien, le Vrai, le Beau), donc une « vérité relative » de part en part, nous ne sommes pas convaincus. Mais le Bien, le Vrai, le Beau, n'est-ce pas là tout le propos de *Vérité et méthode*<sup>49</sup> ?

---

1. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996 [1960], p. 286.

2. *Idem*, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1996, p. 18. Le choix de cette formule pour lancer notre étude a été déterminé par le fait que l'introduction à ce recueil, écrite pour l'édition anglaise de 1975, ait été pour Gadamer l'occasion d'un retour sur les conférences qui y sont contenues et qui ont été prononcées juste avant la parution de *Vérité et méthode*, conférences qui nous semblent bien synthétiser le projet de l'ouvrage.

3. L'homme, en tant qu'il s'interroge sur le sens de son existence, c'est-à-dire en tant qu'il s'interprète lui-même (de façon existentielle) et qu'il est aussi susceptible d'une interprétation *philosophique* (existentielle), ce qui est le thème de l'« analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* » dans *Être et temps*. Nous laissons, avec E. Martineau, le terme allemand « *Dasein* » pour ne pas imposer une interprétation trop restrictive de ce maître-concept heideggerien.

4. Qui ne vise « que » l'interprétation existentielle du *Dasein*, et que Gadamer appliquera dans le contexte d'une herméneutique philosophique universelle.



5. F. D. E. Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. C. Berner, Paris, Cerf, 1987, p. 148. Cette formule était déjà en germe chez Platon (que Schleiermacher a d'ailleurs traduit en allemand), du moins en ce qui a trait à l'organisation du discours, et lui est en tout cas tributaire : « tout discours doit être organisé à la façon d'un être vivant ; avoir lui-même un corps à lui, de façon à n'être ni sans tête ni sans pieds ; mais à avoir un milieu aussi bien que des extrémités, tout cela ayant, dans l'écrit, convenance mutuelle et convenance avec l'ensemble ». Platon, « Phèdre ou De la Beauté », *Œuvres complètes*, tome II, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1950, 264 c.
6. Schleiermacher, *Op. cit.*, p. 148.
7. *Ibid.*, p. 148.
8. Cf. Augustin, « La doctrine chrétienne », *Œuvres de saint Augustin*, v. 11.2, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1997, livre III, I, 1, p. 235.
9. Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 133.
10. *Ibid.*, p. 133.
11. Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 132.
12. Rudolph Bultmann, « Une exégèse sans présupposition est-elle possible ? », *Foi et compréhension*, tome 1, trad. A et S. Pfrimmer, Paris, Seuil, 1969, p. 172.
13. Cf. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 352 ss.
14. *Ibid.*, p. 290.
15. Voir à cet effet la formule de Gadamer que nous avons insérée dans notre introduction, dans laquelle on trouve justement le concept de pré-compréhension.
16. L'expression est de Jean Grondin : « L'herméneutique heideggérienne de la facticité se veut au fond une herméneutique de tout ce qui travaille en amont de l'énoncé. » *Op. cit.*, p. 132.
17. Cf. Heidegger, *Op. cit.*, par. 33 et 44 notamment.
18. Grondin, *Op. cit.*, p. 132.
19. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, p. 75.
20. *Ibid.*, p. 81.
21. *Ibid.*, p. 84.
22. *Ibid.*, p. 84.
23. *Ibid.*, p. 85.
24. Gadamer, « Le problème de l'herméneutique », *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1982, p. 33.
25. Heidegger a montré comment le *Dasein*, essentiellement déchétant, est

le plus souvent fermé à lui-même et doit conquérir sa propre existence à grand prix *à partir de* sa déchéance dans l'identification au On. Ce qui est *existentiellement* le plus proche du *Dasein*, le « soi », en est de prime abord le plus loin *existentiellement*, c'est-à-dire tant que le *Dasein* ne s'est pas découvert sa constitution de projet-jeté, approprié sa *liberté* et choisi explicitement dans la *résolution*. Le « je pense » constituerait donc un bien mauvais fondement pour parvenir à l'explicitation du « je suis », c'est-à-dire du sens de l'être, qui fait l'objet de l'interprétation heideggerienne dans *Être et temps*.

26. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 291.

27. Emmanuel Kant, « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », *Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, 1985, p. 209.

28. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 298. Cette dernière affirmation, si elle rend parfaitement l'insistance de Gadamer sur la structure des anticipations de sens qui gouvernent la compréhension, nous semble trop forte, parce qu'elle ne rend pas compte immédiatement du fait que cette histoire à laquelle nous appartenons est d'abord et avant tout histoire *de l'action de l'esprit et de la liberté humaine* dans le monde : le *Dasein* ne vit pas d'abord dans le temps des étants, où il est soumis au déterminisme, mais dans le temps *de l'esprit* qui, s'il rejette résolument et contre Kant une autonomie *absolue*, n'en reste pas moins le « lieu » de la liberté.

29. *Ibid.*, p. 303.

30. Aristote, *Métaphysique*, tome 1, livre α, 993 b 15, Paris, Vrin, 2000, p. 60.

31. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. V, Stuttgart, Teubner, 1957, p. 364, cité par Gadamer dans « Portée et limites de l'œuvre de Wilhelm Dilthey », *Le problème de la conscience historique*, p. 43.

32. Gadamer, « Portée et limites de l'œuvre... », p. 44.

33. *Idem*, *Vérité et méthode*, p. 288.

34. *Ibid.*, p. 304.

35. Cours sur l'herméneutique de Gadamer du 25 janvier 2006, à l'Université de Montréal.

36. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 318.

37. Cf. *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie.

38. *Ibid.*, p. 319.

39. Cf. *Ibid.*, p. 327. Le fait de qualifier le terme « universalité » montre bien, selon nous, le rapport entre fini et infini, entre particulier et universel dans la compréhension chez Gadamer, tributaire de *Platon* : l'Esprit absolu de Hegel est une fiction dans la finitude de l'être historique, mais l'esprit

fini ne renonce pas moins à s'élever vers l'absolu, « vers le pur, le toujours existant, l'impérissable, ce qui est toujours pareil à soi-même » (Platon, « Phédon ou De l'âme », *Op. cit.*, tome I, p. 79).

40. Gadamer., *Le problème de la conscience historique*, p. 91.

41. Bien entendu, la distance peut aussi *recouvrir* le sens des choses, et c'est pourquoi Gadamer appelle souvent à la *vigilance* face au travail de l'histoire. Il a aussi reconnu (en 1986 !) que la distance temporelle n'effectue pas seule le partage des vrais et faux préjugés (Cf. note 228, p. 320 de *Vérité et méthode*). En assumant, chez Gadamer, sa dimension positive nouvellement acquise, le concept de « distance temporelle » acquiert alors le caractère de ce qui a été historiquement éprouvé, et non plus *systématiquement réprouvé* (comme c'était le cas dans l'herméneutique traditionnelle), par l'esprit. Or qui dit esprit dit *liberté*, comme nous l'avons soulevé, et c'est pourquoi la conscience de l'historicité de la compréhension est assortie de la tâche correspondante qui est la veille constante face au travail de l'histoire (nous aimerions ajouter : face au travail de l'esprit dans l'histoire).

42. Gadamer, « Du cercle de la compréhension », *La philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin, Paris, PUF, 1996, p. 78.

43. *Ibid.*, p. 83.

44. Cf. *Idem*, *Le problème de la conscience historique*, p. 89.

45. *Idem*, *La philosophie herméneutique*, p. 77.

46. *Idem*, *Le problème de la conscience historique*, p. 18.

47. *Idem*, *Vérité et méthode*, p. 312.

48. Cf., notamment, « L'exemple du classique », *Vérité et méthode*, p. 306 ss., que nous n'avons pas pu aborder faute d'espace.

49. Nous faisons, bien entendu, référence ici à la doctrine médiévale des *transcendants*. Il est significatif, pour l'oeuvre de Gadamer, que le théologien Hans Urs von Balthasar (1905-1988) ait établi le *Beau* comme transcendantal, alors qu'il était traditionnellement (dans la scolastique) subsumé sous le *Bien*. Nous nommons ici les transcendants selon Balthasar, qui ne distingue que *trois* prédicats convertibles avec l'étant (cf. Vincent Carraud, « *La gloire et la croix* et l'histoire de la métaphysique », *Communio*, t. XXX, n. 2, 2005). En définitive, si la question du relativisme nous apparaît difficile à résoudre dans l'oeuvre de Gadamer, nous sommes par contre sympathique à l'idée d'une « métaphysique de la finitude » qui s'inspire de Platon (contre le Heidegger qui voyait en Platon le « début de la fin »), comme nous l'avons souligné plus haut (cf. supra, note 37), et qui n'est pas étrangère à la doctrine des transcendants (cf. Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, pp. 218-224).

## Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation par les membres du comité selon les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. En outre, il est important pour les membres du comité que les textes soumis pour un dossier prennent en charge la question proposée de manière effective. La longueur maximale des textes recherchés est de 7000 mots, **notes comprises**. Les textes soumis à la revue doivent respecter certaines consignes de mise en page spécifiées sur le site Internet de la revue, au [www.phares.fp.ulaval.ca](http://www.phares.fp.ulaval.ca). Un texte qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue ou qui comporte trop de fautes d'orthographe sera renvoyé à son auteur avant d'être évalué, pour que celui-ci effectue les modifications requises. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique [revue.phares@fp.ulaval.ca](mailto:revue.phares@fp.ulaval.ca) avant la prochaine date de tombée. Toute question concernant la politique éditoriale de la revue *Phares* peut être acheminée au comité de rédaction à cette même adresse. Les auteurs sont incités à consulter le site Internet de la revue pour être au fait des précisions supplémentaires et des mises à jour éventuellement apportées à la politique éditoriale en cours d'année.