

**DIRECTION**

Joël Bégin  
David Rocheleau-Houle

**RÉDACTION**

Joël Bégin  
David Rocheleau-Houle  
Marie-Christine Lamontagne

**COMITÉ DE RÉDACTION**

Joël Bégin  
Simon Jomphe  
Sébastien Laliberté  
Marie-Christine Lamontagne  
Jorge Pemjean Letelier  
David Plourde  
David Rocheleau-Houle  
Pier-Alexandre Tardif

**COMITÉ DE RÉDACTION PROFESSORAL  
(SECOND DOSSIER)**

Gabor Csepregi  
Thomas De Koninck  
Marie-Andrée Ricard

**INFOGRAPHIE ET  
MISE À JOUR DU SITE INTERNET**  
Pierre-Louis Cauchon

# Table des matières

## **Premier Dossier** : Éthique sociale et économique

Changements climatiques et coopération internationale : une conciliation difficile mais possible  
BÉNÉDICTE COLLIGNON

La responsabilité sociale et environnementale de l'entreprise : Un concept régulateur complémentaire à l'État  
RAPHAËL GAGNE-COLOMBO

Le travail des enfants dans le monde : pour une régulation sur mesure  
MARIE-NOËL PAQUIN

Comment gérer la santé publique ? Le « prudent insurance test » de Dworkin  
CATHERINE RIOUX

## **Second Dossier** : De la musique avant toute chose !

### Conférences

Pouvons-nous vivre sans musique?  
GABOR CSEPREGI

Pourquoi la musique nous affecte-t-elle tant?  
THOMAS DE KONINCK

De l'improvisation en musique et dans la vie  
JEAN-FRANÇOIS DE RAYMOND

\*\*\*

La conscience et l'appréhension de l'expérience musicale : pour une esthétique phénoménologique  
GRÉGORIE DUPUIS-MCDONALD

La musique présentée comme folie philosophique dans le *Phèdre* de Platon  
CHRISTIAN GAGNÉ

La notion de grande musique  
VICTOR THIBAudeau

La « catharsis » dans la philosophie aristotélicienne  
MAXIME VACHON

### **Commentaires**

Froideur et subjectivité bourgeoise : sur la condition de possibilité d'Auschwitz dans la philosophie de Theodor W. Adorno  
JEAN-PHILIPPE LAGACÉ

La classification cartésienne des passions

DAVID MEUNIER

L'infini dans la métaphysique et la mathématique leibniziennes

SEBASTIEN POIRIER

L'explication de l'action : une défense de la théorie humienne

DAVID ROCHELEAU-HOULE

# Éthique sociale et économique

Les textes présentés dans ce dossier sont tous issus du cours d'éthique sociale et économique offert à l'automne 2011 à la Faculté de philosophie de l'Université Laval.

Dans le cadre de ce cours, les étudiants devaient produire un travail sous forme d'article scientifique. Il s'agissait d'un exercice très exigeant, et de longue haleine. Ainsi, en vue de la rédaction de leur travail, chaque étudiant devait soumettre un projet de recherche, qui incluait une problématique générale, un plan détaillé du travail prévu et une bibliographie commentée des titres essentiels à la rédaction du travail. Ce n'était pas une mince tâche, mais les résultats furent à la hauteur, et nous avons pensé récompenser certains étudiants en leur offrant l'occasion de publier leur travail, révisé à l'aune de l'évaluation scrupuleuse de David Rocheleau-Houle, assistant dans ce cours.

Des six étudiants invités à soumettre leur texte, quatre ont accepté de le réviser pour publication. Mais la qualité des travaux soumis pour ce cours était telle que nous aurions aisément pu proposer la même chose à une dizaine d'étudiants, si ce n'était des contraintes d'espace imposées par la revue. Cela dit, si les quatre textes paraissent aujourd'hui dans ce dossier, l'invitation envoyée aux étudiants ne venait pas avec une garantie de publication. Leur texte devait respecter la forme d'un article scientifique, et les étudiants choisis devaient se plier au jeu de l'évaluation par les pairs. Il s'agissait d'un exercice très formateur pour des étudiants encore au premier cycle.

La problématique du travail était au choix de l'étudiant, à la seule condition qu'il s'agisse d'un travail en éthique économique et sociale, que nous pourrions définir comme le champ de la philosophie morale qui questionne les présupposés normatifs sur lesquels se fondent les systèmes, les institutions et les pratiques de la vie sociale et économique, mais qui cherche aussi à développer des critères visant à offrir une évaluation éthique ou morale de ces domaines.

L'objectif plus particulier du cours de cette année était d'introduire au champ de l'éthique économique, en interrogeant les modèles par lesquels il est possible d'aborder le rapport entre le marché et la morale, et en discutant les problématiques qui en découlent. Nous nous sommes ainsi intéressés pendant la session d'automne aux fondements normatifs de l'économie de marché et aux institutions qui la structurent, tels le marché, l'entreprise et l'État. Puis, nous nous sommes penchés sur les outils nécessaires à l'évaluation *morale* de l'économie de marché et sur différentes propositions de réforme de cette dernière, comme celle d'un capitalisme de solidarité, d'un revenu minimal garanti ou d'un socialisme de marché.

Dans l'optique de l'éthique économique, nous avons aussi discuté brièvement nombre de questions de grande actualité, dont certaines sont approfondies dans les articles de ce dossier. Nous pensons notamment à la question de la responsabilité sociale des entreprises, ou à des questions de justice plus générales qui soulèvent des questions économiques, comme celles de la santé publique, de l'éthique environnementale ou de la justice internationale.

Dans le premier texte du dossier, BENEDICTE COLLIGNON propose de penser les problématiques liées aux changements climatiques dans un contexte de coopération internationale. L'auteure se concentre d'abord sur la nature même du bien à protéger, l'atmosphère, qu'il est nécessaire de bien comprendre si l'on espère régler les problèmes liés à la coopération internationale concernant la régulation des émissions de gaz à effet de serre (GES). La gestion de l'atmosphère est très complexe, puisqu'elle est un bien commun international. En ce sens, les problèmes de coopération et les stratégies opportunistes de la part des acteurs concernés sont particulièrement criants.

L'auteure présente différentes solutions, à la fois politiques et économiques, pour inciter les acteurs à coopérer pour la gestion de l'atmosphère. En prenant la voie des permis d'émissions de GES, l'auteure favorise la régulation économique du problème de coopération. Toutefois, une question essentielle demeure, à laquelle l'auteure consacre une part importante de son article : celle de la procédure exacte à adopter pour allouer les permis d'émission aux différents acteurs. Après avoir présenté, discuté et critiqué quelques possibilités, l'auteure présente comme étant préférable la distribution des permis d'émission

inspirée de la théorie de la justice de John Rawls. C'est ainsi qu'elle propose une solution au problème de coopération lié à la gestion de l'atmosphère.

Pour sa part, RAPHAËL GAGNE-COLOMBO identifie, dans son article, que l'intervention de l'État auprès des entreprises laissera toujours un « vide réglementaire », car il est impossible pour l'État de réguler et réglementer tous les comportements. L'auteur présente la théorie de la responsabilité sociale de l'entreprise (RSE) comme étant une solution pertinente pour combler ce vide. L'objectif de l'auteur est de montrer comment la RSE complète la régulation des entreprises déjà entamée par l'État, qui demeure toujours incomplète. De cette façon, étant donné qu'il est impossible pour l'État de réguler toutes les sphères du marché et d'empêcher la totalité des comportements opportunistes des entreprises, de nouvelles solutions à la régulation étatique deviennent réellement pertinentes.

L'auteur, pour introduire la RSE, présente d'abord la théorie de l'actionnaire et celle des parties prenantes. Il présente ensuite la RSE comme un pont entre l'autorégulation et l'hétérorégulation. L'autorégulation peut être avantageuse pour une entreprise, qui peut ainsi adapter ses pratiques pour éviter, par exemple, d'avoir une mauvaise réputation publique. L'hétérorégulation est, pour sa part, une approche insuffisante selon l'auteur, étant donné qu'il semble impossible que l'État puisse empêcher tous les comportements opportunistes. La responsabilité sociale avancée par la RSE motive l'autorégulation, car agir de manière responsable peut représenter une plus-value intéressante pour toute entreprise. L'opinion publique constitue ainsi la force qui motive les entreprises à agir de manière responsable.

De son côté, MARIE-NOËL PAQUIN propose, dans le cadre de son article, une réflexion sur le travail des enfants dans le monde en prenant comme point de départ la question suivante : devons-nous favoriser une approche abolitionniste ou faire preuve d'un certain laxisme ? L'auteure défend une thèse originale à propos de cette question, s'inspirant fortement de Debra Satz. Plutôt que d'interpréter le travail infantile comme une catastrophe à éradiquer, l'auteure défend une approche réformatrice, où le travail des enfants doit être réglementé, encadré, mais pas nécessairement interdit.

Autant des raisons pratiques que théoriques motivent le choix réformatrice plutôt qu'abolitionniste. D'un point de vue théorique, l'auteure favorise une approche contextualiste, où il est nécessaire de prendre en compte les pratiques et les mœurs de chaque société. D'un point de vue pratique, il semble d'abord peu réaliste d'interdire dans tous les contextes le travail des enfants. En effet, comment surveiller tous les comportements ? Le risque de précariser de manière plus importante la condition infantile deviendrait plus grand. Les individus pourraient se mettre à cacher le travail infantile pour ne pas être pénalisés, par exemple. D'un autre côté, la réglementation du travail des enfants, plutôt que l'abolition, peut permettre d'améliorer la situation de certains enfants. En réglementant les pratiques, certains enfants pourront travailler en sécurité. Ainsi, au niveau international, il n'apparaît pas, aux yeux de l'auteure, que l'abolition du travail des enfants est la meilleure solution pour améliorer les conditions de vie de ceux-ci.

Dans le dernier texte qui constitue ce dossier, CATHERINE RIOUX s'intéresse aux questions liées à la gestion de la santé publique. Quels soins l'État doit-il payer ? Doit-il tout payer ou, considérant que ses ressources sont limitées, doit-il en payer seulement certains ? Si cette dernière option prévaut, lesquels exactement ? L'auteure cherche, dans son article, à évaluer les réponses de Ronald Dworkin à ces questions. De manière plus précise, la position de Dworkin est celle du « prudent insurance test » (PIT), qui permet d'établir quels soins l'État devrait payer. L'auteure, en évaluant cette théorie, cherche à répondre à des critiques formulées envers Dworkin, dont celle selon laquelle elle laisserait au dépourvu les citoyens avec des maladies rares et celle selon laquelle le PIT serait une procédure paternaliste. Ce dernier élément poserait particulièrement problème pour Dworkin, car celui-ci affirme également qu'il ne faut pas prendre la voie du paternalisme. Si le PIT s'avère paternaliste, alors la théorie de Dworkin souffrirait d'incohérence. L'auteure tâche ainsi de nous montrer que ce n'est pas le cas.

L'auteure réfute la critique selon laquelle ce test laisserait de côté les citoyens avec des maladies rares, qu'il serait ainsi discriminatoire envers ces citoyens. Les individus auraient, selon l'auteure, avantage à inclure les maladies rares dans les couvertures assurantielles, car les coûts sont mutualisés. De plus, le fait que le PIT, dans la mesure où il est le résultat du choix délibéré des citoyens, n'inclut pas de protection pour les maladies rares ne vient pas attaquer directement l'égalité morale des individus. Ensuite, l'auteure montre en quoi il n'y a pas d'incohérence dans la théorie de Dworkin autour de la

question du paternalisme. La critique formulée envers la théorie de Dworkin est que, alors que celui-ci cherche à fonder sa théorie sur les préférences individuelles des citoyens, il ne peut adopter une politique d'assurance santé obligatoire qu'en recourant à des mesures paternalistes. L'auteure cherche à montrer, dans la troisième section de son article, que la position de Dworkin fait preuve d'un paternalisme limité qui ne menace pas la cohérence de sa théorie. La distinction entre le paternalisme volitionnel et le paternalisme critique est d'une importance capitale pour répondre à cette critique.

En terminant, nous tenons à remercier l'équipe de rédaction de la revue *Phares* pour son importante collaboration à ce projet, ainsi que l'ouverture dont elle a fait preuve à propos du sujet de ce dossier. Sans cette équipe dévouée, ce projet n'aurait pu être mené à terme.

DAVID ROCHELEAU-HOULE  
PATRICK TURMEL

# Changements climatiques et coopération internationale : une conciliation difficile mais possible

Bénédicte Collignon, *Université Laval*

En dépit d'un consensus international sur la nécessité d'agir face aux changements climatiques, c'est avec un grand scepticisme que la 17<sup>ème</sup> Conférence de la convention-cadre des Nations-Unies sur les changements climatiques était envisagée. S'étant déroulée du 28 novembre au 11 décembre 2011 à Durban (Afrique du Sud), ce sommet international avait comme principal enjeu l'avenir du Protocole de Kyoto. Seul accord mondial légalement contraignant en ce qui concerne les émissions de gaz à effet de serre<sup>1</sup>, le Protocole de Kyoto doit arriver à terme le 31 décembre 2012.

La fin imminente de ce traité laissait prévoir autant les tensions diplomatiques au sein des discussions que le sentiment d'urgence habitant de nombreux intervenants de cette convention. C'est peut-être le triomphe de ce dernier sentiment qui explique que cette rencontre s'est terminée par une entente globale. Toutefois, si cette entente inclut l'ensemble des États participants, elle demeure minimaliste et elle s'apparente davantage à une déclaration d'intention qu'à une acceptation de contraintes en matière d'environnement. D'autant plus que certains pays industrialisés, parmi les plus grands pollueurs, se sont défilés de leurs obligations quelques jours à peine après avoir quitté Durban. Si d'autres pays annoncent leur retrait de ce traité, la conférence de Durban pourrait devenir un symbole de l'échec de la coopération internationale face aux changements climatiques, à l'image des deux dernières conférences sur ce sujet.

Devant cet échec potentiel, sommes-nous en présence d'une impasse diplomatique qu'une lecture réaliste de la politique attribuerait aux rapports de forces ? Nous postulons que si l'affrontement des puissances complexifie la situation, la principale raison qui obstrue la coopération internationale réside ici dans la nature commune et globale du bien affecté par les changements climatiques : l'atmosphère. Après avoir explicité cette prémisse et en avoir tiré certains enseignements, nous soutiendrons qu'un marché international de permis d'émission de gaz à effet de serre peut remédier à cette impasse. Nous essayerons de démontrer son efficacité à surmonter les obstacles de la coopération interétatique, lorsqu'il s'agit de faire face aux changements climatiques, par la comparaison de cette option avec d'autres méthodes politiques ou économiques. Nous croyons, néanmoins, qu'un tel marché doit être également élaboré en fonction de critères de justice pour qu'il se révèle équitable pour l'ensemble des États. Nous désirons insister, ici, sur le principe d'allocation des permis de gaz à effet de serre, car cette étape pourrait influencer l'éventuelle adhésion des États à un marché de permis d'émissions de gaz à effet de serre. Aussi, nous terminerons notre argumentaire par la démonstration qu'une distribution de ces permis selon la théorie rawlsienne de la justice serait un mécanisme à privilégier au sein de ce marché international.

## *1. L'atmosphère comme bien commun : la raison première du manque de coopération*

Les changements climatiques ont comme cause principale une concentration atmosphérique de plus en plus élevée de gaz à effets de serre, en particulier de dioxyde de carbone découlant de l'activité humaine. C'est donc l'atmosphère qui représente l'enjeu central d'une coopération internationale contre les changements climatiques, précédant d'éventuelles négociations en ce qui a trait aux répercussions de ces changements.

Or, l'atmosphère est un bien commun et les caractéristiques de cette catégorie de biens posent de sérieux problèmes quant à leur gestion. Un bien commun est défini par les principes de non-rivalité et de non-exclusion. En bref, la non-rivalité signifie que la consommation du bien par un acteur économique n'empêchera pas qu'un autre puisse en profiter, tandis que la non-exclusion réfère au fait qu'aucun acteur ne peut être tenu à l'écart des bénéfices produit par un

bien. L'atmosphère répond à ces deux critères. Effectivement, lorsqu'un individu jouit d'un des avantages de l'atmosphère, par exemple de la couche d'ozone qui le protège des rayons ultraviolets, rien n'empêche une autre personne de profiter du même bienfait. De même, l'atmosphère n'étant pas associée à un coût spécifique, elle est accessible à tous. L'atmosphère est également un bien global, puisque son utilisation ne peut être contrainte par quelque frontière que ce soit. Ainsi, l'atmosphère ne peut être comprise en termes de frontières étatiques et sa protection crée une communauté morale au niveau international. Cependant, le traité de Westphalie a consacré l'État comme étant l'autorité souveraine sur son territoire et dans les limites de cet espace. Aussi longtemps que le droit et les relations internationales suivront ce précepte, aucun pouvoir supraétatique ne pourra être créé pour protéger le bien commun qu'est l'atmosphère. Par conséquent, les mécanismes mis en œuvre pour contrer les changements climatiques doivent recevoir le consentement des représentants étatiques et donc correspondre à leurs intérêts.

Les problèmes associés à la non-rivalité et à la non-exclusion surviennent lorsqu'il s'agit de répartir, entre les différentes parties prenantes, les responsabilités et les coûts liés à l'atmosphère. L'émission de gaz à effet de serre est l'une des formes d'utilisation de l'atmosphère qui peut se faire de manière concomitante et illimitée par divers acteurs. Cette « consommation » la dégrade continuellement, causant préjudice à d'autres utilisateurs et créant ainsi une externalité négative. À l'opposé, tout acteur qui prend soin de l'atmosphère crée une externalité positive pour tous. Certains perçoivent cette occasion comme une invitation à se dégager de leurs responsabilités, tout en profitant de ces bénéfices, et ils deviennent alors des « passagers clandestins ». Le risque que certains États soient des passagers clandestins complique le dilemme devant lequel les États sont placés lors de négociations portant sur les coûts de l'usage collectif de l'atmosphère. Certes, tous ont intérêt à collaborer afin de bénéficier d'une saine atmosphère, mais aucun ne le désire si son voisin s'exclut, officiellement ou non, de l'entente ou encore s'il doit payer davantage que ledit voisin. Et chaque pays est tenté de trouver une raison, qu'elle soit fondée ou non, pour que le coût retombe sur ce voisin. Pourtant, les changements climatiques ne peuvent pas être absents des agendas politiques des États. Tandis que la planète peut supporter, sans dommages majeurs, une augmentation de la température mondiale d'au maximum 2,4 degrés centigrades au cours du présent siècle, il est prévu que les hausses de températures dans le monde augmenteront d'environ 6,4 centigrades<sup>2</sup>. Le *statu quo* ou l'inaction ne sont donc pas des options viables et la nécessité d'une institution incitant les États à coopérer s'impose.

## *2. Les mécanismes sociaux incitant à la coopération internationale*

En plus de prendre en compte les spécificités que présente la gestion de l'atmosphère comme bien commun, une éventuelle institution ayant pour but de favoriser la coopération internationale contre les changements climatiques devrait répondre aux préoccupations des États. Premièrement, dans le but de susciter l'adhésion des pays industrialisés tout comme celle des pays en voie de développement, l'institution préconisée devrait engendrer le moins de coûts possible aux États, que ce soit directement (par exemple, à travers l'instauration de l'institution) ou indirectement (par exemple, par son influence sur les économies nationales). Deuxièmement, pour que les États acceptent de sortir du dilemme dans lequel ils sont présentement, il faut qu'ils aient confiance et qu'ils jugent que le mécanisme adopté est équitable, autant en ce qui concerne le partage des résultats que celui des responsabilités. Finalement, il est évident que l'institution choisie doit avoir comme but premier de réduire de manière significative les émissions de gaz à effet de serre.

### *2.1. Les solutions politiques au manque de collaboration internationale*

Les solutions les plus souvent évoquées pour remédier au manque de coopération internationale sont de natures politique et économique. Parmi les avenues politiques, certaines solutions doivent être exclues d'office. Ainsi, la possibilité d'un gouvernement supraétatique investi de pouvoirs de contrainte en matière d'environnement doit être éliminée puisque cela irait à l'encontre de l'édit de Westphalie. Tout accord volontaire non contraignant doit aussi être



rejeté, car ce type d'accord comporte peu d'incitatifs, pour les États, à respecter leurs obligations et à éviter l'adoption d'un comportement opportuniste.

Néanmoins, il existe des accords dits contraignants comme outils politiques pouvant encourager la collaboration interétatique. Ces accords peuvent prendre deux formes. La première est l'inclusion d'accords environnementaux dans des traités portant sur des sujets plus larges, ce qui se fait le plus souvent dans le cadre de négociations entre quelques États. Bien que cela se révèle positif dans certains cas, l'absence de sanction et de lieu d'arbitrage a comme résultat que le respect des clauses environnementales repose sur le bon vouloir des parties qui se sont engagées. Nous pouvons supposer que certains acteurs pourront être attirés par le rôle de passager clandestin. En outre, cette procédure ne permet pas une action réellement collective puisqu'elle n'implique qu'un nombre limité d'acteurs.

La deuxième forme que peut revêtir un accord contraignant est celle d'un traité dont la portée s'étend uniquement à la protection de l'atmosphère. Certes, cette méthode facilite les pourparlers qui ne se concentrent alors que sur un seul sujet. Nous pourrions alors croire que cette option serait à même d'établir un consensus en vue d'une action collective. Or, les démarches qui entourent la rédaction d'un traité peuvent miner le climat de confiance nécessaire à la coordination des actions interétatiques. Souvent, les pays émergents émettent l'impression que ce sont les puissances mondiales qui établissent les règles des accords et que celles-ci en sont ainsi les principaux bénéficiaires. Les pays développés ripostent qu'ils font plus que leur juste part en comparaison avec les pays en voie de développement et ils s'abstiennent de collaborer à l'effort collectif. De surcroît, le cadre juridique des traités internationaux permet l'adoption et l'application de conventions à géométrie variable, par les jeux des réserves et des oppositions aux réserves, ainsi que par la possibilité de se défilier à la ratification du traité<sup>3</sup>. Ce morcellement de la portée du traité porte de sérieuses atteintes au principe d'équité qui est essentiel à une coopération interétatique.

## 2.2. *Les solutions économiques au manque de coopération internationale*

Ces considérations sur les solutions politiques amènent à penser que des mesures de type économique seraient plus adéquates pour résoudre le présent problème de la coopération. Trois principaux dispositifs économiques retiennent l'attention dans les débats sur les institutions encadrant la lutte contre les changements climatiques<sup>4</sup>. Tout d'abord, divers spécialistes militent pour une limitation de la production des émissions de gaz à effet de serre par la taxation. Cette solution propose l'application d'une taxe sur les gaz émis au-delà d'un certain niveau autorisé plutôt que de restreindre les émissions de gaz à effet de serre de manière quantitative. La gestion de cette taxe pourrait être une responsabilité étatique, ce qui concorderait avec les principes westphaliens, tout en réduisant au minimum les coûts administratifs au niveau international. De plus, l'argent provenant de cette taxation pourrait former un fond dédié aux mesures d'adaptation aux changements climatiques. Ce fond présenterait un incitatif à l'action collective intéressant pour les pays en voie de développement, car ces derniers sont les plus durement affectés par les changements climatiques. Néanmoins, l'efficacité de la taxation des émissions de gaz à effet de serre paraît moins probante quant à son impact final sur le changement climatique. En effet, rien n'empêcherait des États qui ne désireraient pas payer la taxe de trouver des excuses pour ne pas réduire leurs émissions. Cette situation serait encore plus fréquente si l'application des mesures tarifaires ne relèverait que des États. Enfin, puisqu'il n'y a pas de plafond auquel la production de gaz à effet de serre doit se conformer, l'amplitude de la réduction des émissions n'est pas prévisible. Cette institution pourrait alors porter préjudice au but premier de cette institution, la lutte contre les changements climatiques.

En contraste avec la possibilité d'une taxation sur les émissions, « la mise en œuvre conjointe » (ou *joint implementation*) se veut une mesure fixant des objectifs précis à atteindre. Développé dans le cadre du Protocole de Kyoto, ce mécanisme établit un pont entre les mesures dites politiques et celles proprement économiques. Par l'adhésion à un accord politique

volontaire, les États s'associent pour émettre des quotas d'émissions de gaz à effet de serre et s'engagent à les respecter ou à les « échanger » au besoin. En fait, chaque État participant détient initialement un quota de crédits d'émissions afin de contrôler sa production de gaz à effet de serre. S'il constate qu'il dépassera ce quota, un acteur devrait acquérir d'autres crédits auprès d'un autre pays participant à cette entente en finançant des initiatives visant à réduire les émissions de gaz à effet de serre sur le territoire de ce dernier. L'application conjointe semble prometteuse : en plus d'être économiquement et écologiquement efficace, elle peut favoriser les transferts de technologies entre l'hémisphère nord et l'hémisphère sud. Malgré tout, la valeur intrinsèque des crédits n'étant pas fixée d'avance, rien n'assure que les transactions entre les différents collaborateurs seront équitables. Aussi, les pays les plus influents sont tout à fait aptes à contraindre leurs partenaires à troquer leurs crédits contre des technologies ayant des répercussions peu probantes.

S'inscrivant également parmi les solutions économiques, un marché de permis d'émissions de gaz à effet de serre concilierait les avantages de la taxation et de l'application conjointe, tout en évitant leurs défaillances. Ce marché, mis en place dans le cadre d'une entente interétatique, mettrait en circulation un certain nombre de permis en fonction des émissions pouvant être tolérées au niveau global au cours de la période durant laquelle l'entente sera en vigueur. Puis, ces permis seraient distribués en fonction des pays ayant ratifié l'accord. Dans le cas où un acteur envisagerait que sa production de gaz à effet de serre serait supérieure à son quota, il devrait acquérir d'autres crédits. La valeur de ces derniers serait établie via le marché, en fonction des lois de l'offre et de la demande. Idéalement, l'argent découlant de la vente de permis serait investi par les acteurs dans des technologies contribuant à la réduction des émissions de gaz à effet de serre. Advenant le cas où un acteur dépasserait son quota, une clause de l'entente pourrait désigner une instance internationale (par exemple, la cour permanente d'arbitrage des Nations-Unies ou la cour internationale de justice) comme autorité ayant le pouvoir d'appliquer une sanction, telle qu'une taxe ou une contravention. Et comme l'envisage le projet de la taxation sur les émissions, les fonds récoltés pourraient financer les adaptations que requièrent les pays face aux répercussions des changements climatiques.

Un des principaux avantages de cette solution est qu'elle laisserait aux États le soin de décider des règlements concernant les émissions de gaz à effet de serre sur leur territoire, ce qui s'accorde avec le traité de Westphalie. Par ailleurs, les acteurs les plus pollueurs étant des pays industrialisés, ils devraient acquérir auprès des pays en voie de développement des permis d'émissions de gaz à effet de serre<sup>5</sup>. Dans une certaine mesure, cela favoriserait un transfert monétaire du Nord au Sud, changeant ainsi les relations actuelles de pouvoir entre ces deux hémisphères. De plus, en prescrivant une quantité limitée d'émissions, cette avenue pourrait avoir un impact positif réel sur les changements climatiques. Cette solution paraît aussi économique étant donné qu'elle s'intégrerait dans des institutions internationales déjà existantes. De la sorte, le coût associé à la mise en place des structures d'un marché des permis d'émissions serait minime. Bien que l'adhésion à ce marché se ferait sur une base volontaire, la médiation d'une instance internationale, la pression d'éventuelles sanctions ainsi que les mécanismes de marché formeraient un cadre plus contraignant que la majorité des options précédemment évoquées. Cet encadrement rendrait les participants au marché moins suspicieux à l'endroit des comportements de leurs collaborateurs et des relations de confiance pourraient alors être mises en place. Confiance qui, à (très) long terme, constituerait une norme nécessitant de moins en moins l'intervention de l'instance internationale choisie. En plus de la présence de cette structure, nous croyons qu'il est primordial que les États perçoivent que les mécanismes sont justes pour qu'ils en viennent à adopter cette nouvelle norme.

### *3. Le problème de l'allocation initiale des permis*

Bien entendu, l'organisation d'un marché de permis d'émissions de gaz à effet de serre devrait être étudiée dans son entièreté afin de s'assurer qu'elle semble juste pour chacun des

États. Cependant, nous désirons approfondir ici la question de l'allocation initiale des permis d'émission de gaz à effet de serre, puisque ce mécanisme représente une condition déterminante quant à l'adhésion des États à ce marché. Diverses façons de distribuer des permis d'émissions pourraient être envisagées. Parmi celles-ci nous en avons choisi d'en présenter trois qui ont le mérite de résumer les débats que suscite la distribution des permis et qui permettent d'explicitier le quatrième principe que nous voulons défendre. Auparavant, soulignons qu'il est essentiel que le principe distributif choisi soit réfléchi en termes de justice. Or, puisque les États se trouvent dans différentes situations, la manière d'accorder les permis ne pourrait pas reposer sur un principe d'égalité arithmétique où chacun aurait le droit à la même quantité de permis. En ce sens, une approche fondée sur la justice commutative, où chacun aurait l'équivalent de ce que recevraient les autres, doit être abandonnée. À l'inverse, toujours dans l'idée que la distribution initiale des permis doit être appréciée en fonction des particularités des pays, nous préconisons un principe d'allocation des permis affilié à la justice distributrice. Cette dernière est axée sur un précepte d'équité qui respecte les disparités entre les Nations en valorisant une distribution proportionnelle plutôt qu'égalitaire et en leur donnant, par ce fait, l'occasion d'y remédier sur le plan de la lutte contre les changements climatiques.

### 3.1. *L'allocation des permis en fonction des quotas hérités*

Bien que certains considèrent l'allocation des permis en fonction des quotas hérités (*grandfathering*) comme une alternative satisfaisante au *statu quo*, ce principe est intrinsèquement injuste. En fait, ce système d'allocation se fait selon la proportion actuelle des émissions établissant, implicitement ou explicitement, que les émissions de gaz à effet de serre constituent un droit acquis ou coutumier. Ainsi, une telle distribution ne tient pas compte de la valeur collective de l'atmosphère, mais la traite plutôt telle une ressource qui peut être soumise à l'appropriation individuelle. Ce qui revient à dire que le premier arrivé est le premier servi, et ce, au détriment des pays émergents. Effectivement, les plus grands pollueurs, les États-Unis en tête, sont presque tous des pays industrialisés. En adoptant une allocation au prorata de ces « droits » hérités, les pays développés auraient moins de compromis à faire pour réduire leurs émissions que ceux en voie de développement. Pour soutenir leur économie en expansion, ces États en cours d'industrialisation demandent la même part du bien commun qu'est l'atmosphère, ou du moins la même proportion que celle obtenue ultérieurement par les pays industrialisés. Dans le cas où les requêtes des pays émergents ne seraient pas intégrées dans la structure du marché des émissions, peu d'entre eux désireront s'y joindre et ceux qui adhéreront seront susceptibles de le désert. En définitive, cette méthode d'allocation des permis se rapproche tellement de la présente situation qu'il paraît indispensable d'opter pour un autre moyen.

### 3.2. *La distribution selon le principe de la responsabilité historique*

À l'opposé des quotas hérités, la distribution des permis selon le principe de la responsabilité historique (*backward-looking consideration*) donnerait une répartition inverse aux actuelles proportions d'émissions de gaz à effet de serre. S'appuyant sur la maxime « pollueur-payeur », cette allocation favoriserait les pays en voie de développement puisque les pays industrialisés sont les principaux responsables des émissions. Ce serait donc à ces derniers d'assumer la création des externalités négatives, c'est-à-dire la plus grande partie du coût des changements climatiques, en diminuant leurs émissions. D'autant plus que ces pays ont largement dépassé leur « part d'atmosphère » et que les pays émergents n'auront pas la même opportunité d'usage à long terme. Cet argument justifie pour plusieurs que les pays émergents reçoivent une compensation en termes de quotas d'émissions. Toutefois, les pays émergents n'auraient pas d'incitatif à réduire au minimum leurs émissions au cours de leur développement, ce qui pourrait décourager les pays industrialisés de se joindre à un marché basé sur cette forme de distribution. Par ailleurs, cette perspective axée sur les responsabilités historiques ne prend pas en considération le fait que les dommages portés par les pays développés à l'atmosphère ont été occasionnés pendant très

longtemps en toute ignorance de cause. Pouvons-nous reprocher aux pays industrialisés leurs actes posés inconsciemment ? Enfin, il est indéniable que tout comme les pays en voie de développement, les pays industrialisés souffrent aussi des répercussions des changements climatiques. Au demeurant, une répartition qui ne ferait pas de distinction entre les différentes responsabilités, ou entre les différents besoins des pays du Nord et ceux du Sud, porterait atteinte aux droits des pays émergents. Ainsi, sans faire de la responsabilité historique un principe rigide, il semble légitime d'en prendre compte.

### 3.3. *La distribution des permis per capita*

Se démarquant des méthodes de distribution précédentes, le mécanisme d'allocation des permis *per capita* repose sur la prémisse que l'atmosphère est un bien commun et qu'elle doit donc être répartie de façon égale à chaque être humain. Conséquemment, à partir d'une année de référence, une moyenne des émissions serait calculée puis divisée par la population globale estimée. Au final, les permis seraient attribués aux pays selon leur population. L'allocation des permis *per capita* favoriserait un nombre important de pays en voie de développement qui sont souvent les plus peuplés. Néanmoins, cela n'obligerait pas ces États à prendre garde à leurs émissions, ni à prendre des mesures pour que leur taux d'émissions connaisse une réelle réduction. De surcroît, cette distribution serait créée en fonction de la population mondiale qui est recensée lors de l'année de référence et elle serait difficilement adaptable aux changements de population par la suite. Et, advenant que des mécanismes d'indexation des permis *per capita* soient mis en place, quelques pays auraient alors avantage à soutenir l'augmentation de leur population. Signalons que cet accroissement démographique pourrait avoir des répercussions néfastes pour l'environnement et contribuerait peut-être aux changements climatiques. D'autre part, cette méthode égalitaire serait loin d'être équitable. En effet, elle ne prendrait pas en compte le fait que les émissions ne sont pas produites pour les mêmes raisons dans tous les cas : il y a une différence entre les émissions émises pour assurer la subsistance et celles produites par l'utilisation d'un véhicule utilitaire sport (VUS). Certes, une distribution des permis *per capita* est fondée sur une conception de l'atmosphère comme bien commun, ce qui nous semble primordial. Cependant, les résultats auxquels elle semble mener ne nous paraissent pas optimaux en ce qui concerne la réduction des écarts entre les États. Effectivement, ce principe distributif ne reflèterait pas les situations dissemblables des Nations lorsqu'il s'agirait de faire la moyenne des émissions de gaz à effet de serre, en particulier en ce qui a trait à la source de ces émissions.

### 3.4. *L'allocation des permis selon la théorie de la justice de John Rawls*

Nonobstant les critiques formulées à l'encontre de la dernière procédure de distribution, il demeure que l'allocation *per capita* met de l'avant l'aspect problématique de la coopération internationale pour lutter contre les changements climatiques, soit le fait que l'atmosphère est un bien commun. Nous pensons qu'il est important de conserver l'accessibilité de tous à cette ressource, tout en respectant les particularités de chaque État. Aussi, nous soutenons qu'il faut concilier l'idée de distribution *per capita* avec un principe de différenciation, proposition allant dans le sens de la théorie de la justice sociale élaborée par John Rawls.

Bien que cette théorie et ses principes aient été développés dans la perspective d'une société étatique, c'est une application plus large de cette théorie que nous souhaitons faire ici, en l'élargissant au niveau de la communauté internationale<sup>6</sup>. John Rawls concevait la justice en termes d'équité. Dans cette perspective, une société juste « se rapproche autant que possible d'un système de coopération basé sur la volonté<sup>7</sup> ». Ce postulat s'accorde avec la situation de la lutte menée par la société internationale contre les changements climatiques où la coopération nécessaire à ce combat découle de la volonté de divers États. Aussi, nous pouvons transposer les deux principes de justice devant guider les institutions sociales au cadre du marché international de permis d'émission. Rappelons que des deux principes qui suivent, le premier a préséance sur le deuxième, selon l'ordre lexicographique proposé par le philosophe américain.

Le premier de ces principes stipule que chaque individu a le droit d'avoir accès à un système de libertés fondamentales (dits biens premiers sociaux) le plus étendu qu'il lui est possible sans que cet ensemble entre en concurrence avec celui des autres. Ces biens premiers sont des biens que toute personne souhaiterait posséder, quelle que soit sa conception du bien ou la manière dont elle désire mener sa vie. L'atmosphère, avec les bienfaits qu'elle comprend, est incontestablement un bien de ce type. Le droit de chaque individu de recevoir une juste part est autant indéniable que fondamental. Quant au deuxième, le principe de différence, il défend l'égalité des chances en ce qui a trait à l'accès à des fonctions et à des postes, tout en prescrivant également une différenciation dans la répartition des biens premiers. Cette différenciation prescrit que les éventuelles inégalités créées dans la société doivent se faire à l'avantage des plus défavorisés.

Alors que l'atmosphère est un bien premier, les permis d'émissions de gaz à effet de serre incarneraient l'accès à ce bien social. Leur distribution devrait alors se soumettre au principe de différenciation afin de modifier les iniquités actuelles. Pour se faire, des critères permettant d'établir des principes de différenciation dans la distribution de ce bien devraient être instaurés en fonction des caractéristiques spécifiques des États. Ces principes de différenciation pourraient porter autant sur les nécessités économiques – tel que souhaité par les pays en voie de développement – que sur la présence de facteurs naturels affectant les changements climatiques (par exemple les forêts de grande étendue) ou encore s'établiraient à partir des conditions climatiques des pays (par exemple, les pays de l'hémisphère nord produisent une certaine proportion de gaz à effet de serre en raison de températures plus basses). L'application du principe de différence viendrait alors nuancer une allocation *per capita*. Certes, les règles de différenciation encadrant une telle allocation seraient sujettes à de nombreux débats. Néanmoins, les discussions entourant cette méthode de distribution nous apparaîtraient comme une manifestation de la volonté de sortir de l'impasse à laquelle sont confrontés les États quand il s'agit de lutter contre les changements climatiques.

#### 4. Conclusion

Étant un bien commun, l'atmosphère pose un problème d'action collective en ce qui concerne la lutte contre les changements climatiques. D'un côté, il est urgent que les États interviennent de concert pour faire face à cette problématique. De l'autre, les acteurs étatiques ont de la difficulté à sortir du dilemme dans lequel ils sont placés lorsqu'il s'agit d'assumer les coûts de l'usage collectif de ce bien. Afin d'établir une coopération internationale, un marché des émissions de gaz à effet de serre semble être l'une des solutions actuelles qui allierait le mieux des résultats environnementaux significatifs et le respect de la souveraineté étatique. Afin que les pays développés et ceux en voie de développement acceptent de collaborer, il faudrait que ce marché soit perçu par tous comme étant juste. En ce sens, nous avons défendu une distribution selon la théorie rawlsienne de la justice, en exposant comment elle permettrait d'exprimer les disparités entre les États, sans nier les difficultés que rencontrent ceux-ci et encore moins les responsabilités de chacun. Néanmoins, signalons qu'à l'exception de l'application de la justice distributive de Rawls, les systèmes d'allocation auxquels nous avons fait référence sont dits purs, car ils reposent sur un seul critère de distribution, limitant manifestement notre réflexion. Cette dernière pourrait ainsi être développée par l'étude de d'autres principes distributifs « hybrides ». En outre, la présente analyse pourrait être consolidée par l'évaluation des procédures d'échanges et de répartition des fonds récoltés par les sanctions aux actes contrevenant à l'entente à la base du marché, toujours dans l'objectif que ce système soit le plus équitable possible. Au demeurant, nous estimons qu'un marché des émissions de gaz à effet de serre dont la distribution initiale des permis serait effectuée selon les principes de justice de Rawls pourrait contribuer à faire avancer les négociations en vue d'une collaboration interétatique pour lutter contre les changements climatiques.

- 
- <sup>1</sup> Nous privilégions les termes « changement climatique » à ceux de « effet de serre », qui réfèrent à un des mécanismes du changement climatique, et à l'expression « réchauffement climatique », qui est souvent le sujet de malentendus, suivant en ce sens Stephen M. Gardiner, « Ethics and Global Climate Change », dans *Ethics*, vol. 114, no. 3 (avril 2004), pp. 557-559.
- <sup>2</sup> Organisation des Nations Unies, « Réduction », *Agir sur les changements climatiques : Portail des Nations Unies* [en ligne], <http://www.un.org/fr/climatechange/reduction.shtml> (page consultée le 4 juin 2012)
- <sup>3</sup> Articles 19, 20 et 21 de la *Convention de Vienne sur le droit des traités* (1969).
- <sup>4</sup> Udo E. Simonis, « Internationally Tradeable Emission Certificates : Efficiency and Equity in Linking Environmental Protection With Economic Development », dans *Ethics and the Environment*, vol. 5, no. 1 (2000), p. 62.
- <sup>5</sup> Paul Baer, « Equity, Greenhouse, Gas Emissions, and Global Common Ressource », dans Stephen H. Schneider, Armin Rosencranz, John O. Niles (ed.), *Climate Change Policy : A Survey*, Washington, DC, Island Press, 2002, p. 393.
- <sup>6</sup> Nous ne pouvons résumer ici l'entièreté du projet philosophique de ce philosophe américain. Cependant, les intéressés trouveront son argumentaire dans John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions Points Essais, 2009.
- <sup>7</sup> *Ibid.*, p. 39.

# La responsabilité sociale et environnementale de l'entreprise : Un concept régulateur complémentaire à l'État

Raphaël Gagné Colombo, *Université du Québec à Montréal*

## *Introduction*

Nous vivons dans un système capitaliste néolibéral, qui est sous-tendu par une économie de marché. Le néolibéralisme se fonde sur une critique de l'intervention de l'État – jugée trop importante – dans les affaires économiques, en encourageant plutôt une régulation par les marchés (économie de marché) au nom de la liberté individuelle et de l'efficacité économique. Ces thèses s'accompagnent évidemment d'une promotion vigoureuse de la privatisation et de la déréglementation dans le but de favoriser la concurrence. Ce modèle économique comporte de nombreux avantages qui ont permis aux sociétés occidentales de hausser considérablement leur niveau de vie au cours du dernier siècle et demi. En effet, la qualité et la quantité des biens et services accessibles à la moyenne des individus, de même que leur pouvoir d'achat, n'a cessé de croître durant cette période<sup>1</sup>. Toutefois, certains problèmes liés au fonctionnement de notre économie semblent apparaître et prendre sans cesse de l'ampleur. Face aux nombreux fléaux sociaux et environnementaux, le concept de développement durable naît et sonne le glas de notre comportement insoutenable. Ce concept a été défini de manière large dans le Rapport Brundtland en 1987 comme étant « un développement qui répond aux besoins des générations du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs<sup>2</sup> ».

Depuis la naissance des marchés, on s'est rapidement aperçu qu'ils ne peuvent fonctionner sans régulation, contrairement à ce qu'en pensaient les partisans de l'utopie capitaliste. C'est pourquoi l'État a toujours agi à titre de régulateur externe. Dans le cas de l'entreprise privée – principal acteur de ce système –, elle est soumise à certaines contraintes extérieures, certes, mais une fois qu'elle les respecte, elle n'a manifestement aucun compte à rendre à personne. Elle peut donc se contenter de maximiser ses profits en usant de tous les moyens légaux possibles. Mais cette régulation gouvernementale *extra muros* pour l'entreprise semble insuffisante pour pallier adéquatement les nombreuses défaillances du marché. De là apparaît le discours sur la responsabilité sociale et environnementale de l'entreprise (RSE), qui souhaite élargir les responsabilités de l'entreprise en l'intégrant dans un réseau de parties prenantes. L'entreprise ne peut plus se contenter de maximiser son profit comme elle le veut : elle doit agir pour le bien commun. Une entreprise responsable prend en compte ses effets externes (positifs et négatifs) sur la société et intègre les dimensions marchandes et non marchandes dans la gestion<sup>3</sup>. La thèse défendue dans cet article est qu'il s'agit d'une piste de solution très intéressante car elle conserve les avantages du capitalisme et des marchés, tout en complétant la régulation limitée de l'État.

L'article commencera par exposer les avantages et les inconvénients du capitalisme, en insistant sur l'urgence de changement. Ensuite, nous exposerons la théorie de l'actionnaire et la théorie des parties prenante pour introduire le cadre de la RSE. Finalement, nous présenterons comment la RSE complète la régulation de l'État et exposerons certaines objections.

## *1.1. Fonctionnement et avantages d'une économie capitaliste*

Pour bien poser notre problème, il est nécessaire de mettre en lumière certains aspects – positifs et négatifs – d'une économie capitaliste. Bien sûr, notre ambition n'est pas d'en faire une analyse de fond, mais seulement de souligner les faits saillants qui nous intéresseront.

Le principal atout de notre économie est son système de prix. Au cœur de ce mécanisme se trouve le *marché*, qui peut être défini comme l'ensemble des entreprises et des individus qui sont impliqués dans l'achat et la vente d'un certain bien (il existe donc plusieurs marchés). Ces marchés permettent aux hommes d'entretenir des activités commerciales afin de satisfaire leurs multiples besoins. Dans une situation de *concurrence parfaite*, c'est-à-dire lorsque le nombre de vendeurs et d'acheteurs est si élevé que personne ne peut individuellement influencer le prix, c'est le marché qui détermine le prix. Le prix du bien ou du service sera alors appelé le *prix d'équilibre*, c'est « le prix auquel la quantité demandée et la quantité offerte de ce bien sont égales<sup>4</sup> ». L'équilibre des prix est extrêmement important car il explicite la

demande des biens et services, autrement dit il rend observables les besoins. Cela a pour effet d'optimiser la quantité produite, puisqu'elle correspondra à la quantité désirée.

De plus, étant impliquées dans la même lutte féroce, les entreprises sont forcées de toujours innover et produire plus efficacement, sinon elles risquent de faire faillite. Aussi, puisque dans une économie libérale chacun est libre de produire ce qu'il veut, l'individu s'exercera probablement à une activité pour laquelle il est doué, ce qui engendre une division et une spécialisation du travail très efficiente.

### 1.2. Les problèmes découlant d'une économie capitaliste

Ce modèle comporte aussi son lot de problèmes. La raison principale est que pour qu'une régulation par le marché fonctionne, trois conditions sont nécessaires : la concurrence doit être parfaite, l'information doit être parfaite et il ne doit pas y avoir d'externalités. Sans cela, il y aura une *défaillance du marché*. Or, ces trois conditions ne sont jamais réunies, il y a donc toujours défaillance dans un marché laissé « libre ». Observons cela de plus près en nous penchant sur les externalités. Notons d'abord que ce qui permet aux gens d'échanger dans un marché c'est qu'ils sont propriétaires de certaines choses. Cette propriété est régie par des *droits de propriété*<sup>5</sup>, c'est-à-dire le droit d'user et de disposer exclusivement d'une chose dans les conditions fixées par la loi. Le propriétaire d'un bien peut exiger une somme d'argent pour transférer ses droits de propriété à une autre personne. Ce transfert de droits, implicite aujourd'hui, représente simplement la vente d'un bien.

Les droits de propriétés sont liés à un autre concept connexe : les *externalités*. Une externalité est « un coût que l'on ne considère pas dans l'établissement du prix<sup>6</sup> ». Dit autrement, c'est un coût ou un avantage créé par une transaction qui affecte une personne qui n'est pas dans la transaction. Elle peut être positive (lorsqu'un individu est incapable d'exiger rétribution pour un bénéfice qu'il engendre) ou négative (lorsqu'un individu est incapable d'exiger rétribution pour un dommage qu'il subit). Droits de propriété et externalités sont donc liés pour la raison suivante : il arrive que certains types de droits de propriété soient impossibles à faire valoir. Par exemple, si une industrie pétrochimique rejette ses fumées toxiques dans l'atmosphère, elle impose un coût – un air moins propre – à la population environnante. Mais les membres de la population ne sont aucunement en mesure de se faire dédommager, car « l'air ambiant » est un bien dont la propriété n'est pas établie. En économie, ce phénomène est qualifié de *défaillance du marché*<sup>7</sup>. L'entreprise crée donc une externalité négative, c'est-à-dire qu'elle externalise ses coûts d'évacuation de déchets : ces coûts sont assumés par la population environnante. Une deuxième défaillance de marché est l'asymétrie d'information, qui se produit lorsqu'une des deux parties d'un échange commercial dispose de trop peu d'information. Ces informations peuvent concerner, par exemple, la qualité du produit en vente, les risques liés à l'achat et à la vente ou les prix des produits alternatifs. Prenons l'exemple de la qualité des appareils de photographie numérique d'occasion. S'il y a parfaite symétrie d'information pour le rapport qualité-prix, les acheteurs achèteront selon leur préférence de qualité (basse qualité pour certains, haute qualité pour d'autres) et cela créera un équilibre car il y a deux demandes distinctes. Mais, s'il y a asymétrie d'information et qu'il est difficile de distinguer un appareil de basse qualité d'un appareil de haute qualité, les acheteurs seront beaucoup moins enclins à déboursier le prix d'un appareil de haute qualité, par crainte de se faire arnaquer. Cela brisera l'équilibre car les demandes sont confondues. Davantage de producteurs d'appareils de basse qualité offriront leurs produits pour répondre à cette demande altérée. Conséquemment, cela affecte la performance du marché : même si plus de gens seraient désireux de se procurer un appareil de haute qualité, seulement un nombre inférieur à la demande réelle s'en procureront effectivement un. Ainsi, la quantité produite d'appareils de haute qualité est insuffisante relativement à la quantité efficiente. La troisième défaillance de marché majeure est l'imperfection de la concurrence. La concurrence n'est jamais réellement parfaite à cause, entre autres, de l'existence de barrières à l'entrée d'un marché qui protègent une entreprise établie contre l'arrivée de concurrents potentiels sur son marché. Ces barrières peuvent être des coûts fixes élevés (qui nécessitent de grands investissements initiaux), une réglementation stricte, une technologie de pointe, des économies liées à un grand volume de production, des brevets, etc. Donc, les thèses classiques en économie indiquent qu'un marché, pour être efficient et atteindre son optimum, doit remplir trois conditions : les externalités doivent être absentes, l'information doit être parfaite et la concurrence doit être parfaite. Toutefois, nous



venons de voir que la réunion de ces trois conditions est utopique. Or, lorsqu'une condition n'est pas remplie, le résultat n'est pas « presque optimal ». En fait, un libre marché défaillant laisse place à des situations fortement sous-optimales. Évidemment, une économie capitaliste peut prendre plusieurs formes et être régie selon divers degrés de régulation. Ici, nous critiquons la forme néolibérale, qui encourage une régulation presque uniquement par le marché et qui implique conséquemment de nombreuses défaillances de marché.

### 1.3. Conséquences et urgence

Les défaillances du marché économique capitaliste permettent aux entreprises privées d'externaliser certains de leurs coûts sociaux et environnementaux. Cette situation est très néfaste puisque cela va à l'encontre d'un développement durable. Effectivement, les entreprises gagnantes sont celles qui exploitent le plus rapidement les ressources naturelles (au détriment des autres), qui maintiennent des conditions de travail minimales, qui évacuent gratuitement des fumées nocives dans l'air, etc. Cette situation va manifestement à l'encontre de l'intérêt public. Mais les entreprises, confinées dans cette lutte pour la survie, sont portées à agir de manière opportuniste ; il s'agit donc d'un *problème d'action collective*. Par problème d'action collective nous entendons une situation où chaque participant tirerait bénéfice d'une certaine façon d'agir commune, mais où il est individuellement avantageux de ne pas agir de cette façon. Autrement dit, il serait collectivement et individuellement bénéfique d'agir d'une certaine manière consensuelle, mais dès que l'un des participants fait preuve d'opportunisme et brise le consensus, cette situation de bénéfice collectif ne prévaut plus et le participant opportuniste se trouve maintenant avantagé relativement à ses comparses. Cela engendre directement une mauvaise utilisation des ressources et une surproduction puisque, comme nous l'avons vu, la quantité produite d'un bien  $x$  est déterminée par son coût de production et son prix de vente. Or, si tous les coûts ne se reflètent pas dans les coûts de production (puisque une partie est externalisée), l'équilibre ne représente pas exactement les besoins et il y a conséquemment surproduction. Cette surproduction catalyse un mode de consommation plus élevé que nécessaire ainsi qu'un gaspillage énorme. Dans un contexte où les ressources sont de plus en plus limitées, il y a une certaine urgence à modifier ce mode de production.

De plus, cette configuration a tendance à creuser l'écart entre les riches et les pauvres, écart d'autant plus dangereux puisque les riches sont en meilleure position pour profiter des défaillances du marché. De surcroît, l'entreprise privée a, à l'heure actuelle, un pouvoir politique et social beaucoup plus grand qu'auparavant. Les corporations ont pris de l'ampleur au niveau de la taille, mais également en termes de poids sociétal. Une simple décision d'une entreprise peut affecter significativement toute une société (positivement ou négativement). On constate clairement ici tout l'intérêt de se pencher sur les problèmes inhérents à notre système économique afin de les corriger.

### 1.4. Le rôle de l'État

Pour se sortir de cette impasse, il faut, comme dans tout problème d'action collective, établir des règles. C'est dans cette optique que diverses institutions de l'État et l'appareil juridique en général veillent à réglementer les pratiques corporatives. L'État opère une régulation par le pouvoir, qui se fait – entre autres – via les réglementations. De nombreuses mesures imposées par les gouvernements s'avèrent très efficaces et même indispensables au bon fonctionnement des marchés. En effet, les marchés ne sont pas magiques : pour bien fonctionner ils dépendent de conditions institutionnelles spécifiques et doivent être bien contrôlés. La taille de l'État à titre d'acteur économique variera cependant d'une théorie à l'autre<sup>8</sup> (cf. §2.1).

Toutefois, les défaillances du marché sont tellement nombreuses (il suffit de penser aux multiples manières d'externaliser ses coûts dans le nouveau contexte mondialisé, ou encore aux façons de dissimuler de l'information par des formules détournées dans les campagnes publicitaires) – et de nouvelles apparaissent constamment – que l'unique réglementation peut difficilement cibler chacune d'elles. Il se crée ainsi un « vide réglementaire » qui révèle les limites d'une régulation par l'État. Nous soutiendrons que ce vide peut être amoindri par la RSE (cf. §2.4).

## 2.1. La théorie de l'actionnaire versus la théorie des parties prenantes

Dans les années 1960, les fléaux sociaux et environnementaux se multiplient : citons l'écart croissant entre les pays riches et pauvres, le réchauffement climatique, la raréfaction des ressources, etc. Certains observateurs remettent en cause le capitalisme ou du moins tentent d'incomber aux entreprises diverses « responsabilités sociales et environnementales ». Certains capitalistes de droite réagissent. Parmi eux, Milton Friedman, lauréat du prix Nobel d'économie de 1976 et fervent défenseur des thèses économiques néoclassiques, insiste sur le fait que le rôle du dirigeant d'entreprise est de maximiser l'avoir des actionnaires<sup>9</sup>. Il s'agit de ce qu'on appelle la *théorie de l'actionnaire* (*shareholder theory*). Friedman soutient que la maximisation des profits doit être le seul objectif de l'entreprise, et que si chaque entreprise prend tous les moyens (légaux) pour y parvenir, la dynamique des marchés engendrera le bien commun. Cette thèse fait évidemment écho au *théorème de la main invisible* d'Adam Smith et ses défenseurs croient fidèlement aux vertus universelles des marchés. Sans entrer dans les détails, nous pourrions même préciser que Friedman s'inscrit dans le courant libertarien qui se trouve à l'extrémité du spectre de régulation et qui défend l'idée d'un État minimal. Cependant, nous venons de voir que les marchés comportent parfois des défaillances. Ainsi, une complète absence d'institutions et un profond effacement de l'État risque d'engendrer des effets néfastes (principalement des externalités négatives). De plus, la thèse libertarienne se base en grande partie sur un présupposé provenant de John Locke qui considère les marchés comme « naturels » et le gouvernement comme « artificiel ». Locke soutient que les hommes possèdent intrinsèquement des droits de propriété naturels et qu'ils respectent ceux des autres. Même en acceptant la thèse du respect des droits d'autrui, cette vision des choses est bancal en contexte corporatif, puisque l'entreprise *n'est pas* une personne, elle est elle-même artificielle : « The problem with this Lockean view – apart from the fact that the underlying conception of right is deeply problematic – is that corporations are not individuals, they are highly artificial legal constricts<sup>10</sup> ». En effet, malgré que l'on considère souvent l'entreprise comme une « personne morale », elle ne possède pas l'imputabilité d'une véritable personne physique, puisqu'elle est un groupe de personnes : « Dans cette unité composée d'un nombre plus ou moins important d'individus liés entre eux par des rapports d'autorité, d'influence et d'interdépendance, il sera toujours difficile d'attribuer à une personne précise la responsabilité d'un acte particulier. Pour se voir imputer un acte particulier, il faut en effet jouir de capacités volitives et cognitives qui sont discutables dans le cas d'une organisation<sup>11</sup> ».

Face à ces constats considérables, la théorie de l'actionnaire est partiellement tombée en désuétude dans les années 1980 (malgré qu'elle soit encore aujourd'hui fortement enracinée dans les mentalités et pratiques) et une autre grande théorie du management organisationnel a vu le jour : la théorie des parties prenantes (*stakeholder theory*). Cette théorie soutient d'abord que l'entreprise n'a pas uniquement des comptes à rendre à ses seuls actionnaires, mais à un ensemble de parties prenantes. Une partie prenante peut être définie comme « tout porteur d'intérêts, individuels ou collectifs, matériels ou symboliques, qui peut être affecté par les décisions de l'entreprise<sup>12</sup> ». Cette conception élargie de l'environnement de l'entreprise inclut donc maintenant dans l'analyse stratégique des groupes d'acteurs tels que les ONG, les groupes activistes, les communautés d'accueil et d'autres groupes d'intérêts externes. En d'autres termes, l'entreprise n'est plus seule dans la sphère économique : elle y cohabite désormais avec d'autres acteurs. De surcroît, la théorie des parties prenantes s'offre comme un moyen de penser l'environnement sociopolitique de l'entreprise, au-delà des aspects purement économiques et commerciaux<sup>13</sup>. Rappelons que nous avons dit plus haut que l'entreprise s'insérait dans la sphère sociale, il semble donc qu'il y ait une double pénétration : « Ainsi aujourd'hui, non seulement l'entreprise évolue dans la sphère sociale, mais des mouvements sociaux ont commencé à investir la sphère économique, autrefois domaine réservé à l'entreprise<sup>14</sup> ». Bref, contrairement à la pensée économique néoclassique qui stipule que la responsabilité sociétale de l'entreprise – outre ses obligations légales – ne s'exerce que par les tentatives d'améliorer la rentabilité pour les actionnaires, l'entreprise a des responsabilités envers ses parties prenantes. Les responsabilités économiques n'ont jamais eu de mal à être respectées (puisque la survie de l'entreprise en dépend), mais les responsabilités sociales et environnementales ont souvent été délaissées à un prix sociétal élevé. Le concept de responsabilité sociale de l'entreprise s'inscrit dans cette optique d'intégrer l'entreprise dans un réseau de parties prenantes.

## 2.2. Autorégulation et hétérorégulation

Dans un contexte favorisant de plus en plus la responsabilité sociétale, l'entreprise moderne fait face à de nouveaux défis. De plus en plus, la sensibilité des consommateurs et des clients quant à la responsabilité des entreprises s'accroît. C'est pourquoi de nombreuses mesures d'application et de vérification de la RSE sont aujourd'hui en vigueur. Il peut s'agir d'initiatives concrètes : les codes de conduites et les chartes éthiques (qui définissent les valeurs et les principes de l'entreprise et de ses employés) ; les triple bilans (qui ajoutent les volets social et environnemental au volet économique) ; l'adhésion à des normes sociales ou environnementales (proposées par des organismes publics ou privés) et la philanthropie (financement direct dans divers domaines comme l'art, la santé, l'éducation, le sport, etc.). Mais il peut parfois s'agir d'une « attitude » plus abstraite, par exemple la reddition de compte (qui consiste à faire preuve de transparence face à la société qui a autorisé sa création), attitude que l'on range souvent sous le terme « bonne gouvernance », autrement dit des bonnes pratiques de décision, d'information et de surveillance.

La plupart des mesures énoncées ci-haut prennent forme sous « l'initiative volontaire » de l'entreprise. Elles n'ont donc pas un caractère obligatoire. Il convient ici de distinguer l'autorégulation de l'hétérorégulation. L'autorégulation (aussi appelée *soft law*) est une régulation assurée par l'acteur, tandis que l'hétérorégulation est imposée de l'externe (souvent par l'État). Deux interrogations seraient alors légitime : (1) Pourquoi une entreprise agirait *volontairement* dans l'intérêt de ses parties prenantes si elle n'en est pas contrainte? (2) Pourquoi ne pas simplement légiférer toutes les situations où l'on souhaite davantage de responsabilité de la part des entreprises?

À la première question, même en faisant abstraction de la forte teneur morale de l'enjeu<sup>15</sup>, on pourrait répondre que l'entreprise doit s'assurer de garder une certaine crédibilité et une réputation. Si l'opinion publique lui est défavorable, elle peut courir à sa perte. En effet, si un groupe d'intérêt s'acharne publiquement sur elle, il peut s'ensuivre une baisse des ventes et une dévaluation du titre boursier de l'entreprise. À l'inverse, il peut être très payant pour une entreprise d'afficher des étiquettes « éco-énergétique » ou encore « commerce équitable ». Il s'agit d'une initiative « volontaire », mais c'est en fait *volontaire malgré elle*. Si elle ne s'oriente pas selon une approche responsable promue par son environnement, elle passera à côté d'un avantage concurrentiel dont d'autres vont profiter. À la seconde question, on pourrait répondre que l'hétérorégulation seule est insuffisante. En fait, le système coercitif de l'État (les lois et leur application) se heurte à des limites. Il y aura toujours une faille quelque part, ne serait-ce que momentanément, et faire du cas par cas est tout simplement impossible. Parfois aussi l'État est simplement trop effacé<sup>16</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, il y a une sorte de « vide réglementaire » dont peuvent profiter les entreprises, avec des répercussions sociétales graves.

## 2.3. La RSE : un pont entre autorégulation et hétérorégulation

Le vide réglementaire est en partie comblé par la RSE de deux façons. Premièrement, la responsabilité sociale motive l'autorégulation. Puisque les entreprises sont en concurrence les unes envers les autres et qu'agir de manière responsable représente une plus-value, toutes les entreprises tâcheront d'être plus responsables que les autres. Toutes choses étant égales par ailleurs, les consommateurs préféreront acheter les produits ou services d'une entreprise responsable. La clé du succès de cette autorégulation est que la force de l'opinion publique fait coïncider l'intérêt social et l'intérêt de l'entreprise.

Deuxièmement, la RSE – du moins c'est ce que nous soutenons – complète l'hétérorégulation. Nous avons dit plus haut que les marchés ne sont pas parfaits et que pour fonctionner correctement, ils nécessitent des cadres institutionnels (des règles). Toutefois, il semble que « [l]a compétition aura toujours tendance à ouvrir une brèche dans ces barrières institutionnelles et à devenir une course à l'abîme<sup>17</sup> ». Or, les règles qu'impose le mouvement de la RSE sont souvent des règles non-écrites, ou encore des indications larges qui encouragent une certaine attitude plutôt que de prescrire des actes précis. Ce que revendique le public face aux entreprises est souvent simplement qu'elles agissent selon un certain minimum moral implicite, pour ne pas dire selon « le gros bon sens ». De cette manière, il n'y a pas de contournement vicieux de la loi qui soit possible, puisque l'opinion publique sera toujours en mesure de

juger des actes des entreprises – qu'ils soient légaux ou non – et ce, rétroactivement. Donc dans ce nouveau schème, il n'est plus vrai que les producteurs ont intérêt à trouver le moyen d'externaliser vilement (mais légalement) leurs coûts, puisque l'opinion publique les restreint au-delà des droits de propriété. Une entreprise est souvent bien au courant, contrairement à l'État ou aux consommateurs, des agissements précis qu'elle pourrait poser dans son intérêt mais qui seraient dommageables (mais légaux) pour la société. Or, puisque l'entreprise est toujours susceptible de subir *ex post* le contrecoup de sa conduite irresponsable – via des boycotts, des campagnes de salissage, etc. – elle agira volontairement au-delà de ce que la loi lui dicte ou même au-delà de ce que la société auraient été en mesure d'établir comme loi, car la situation est trop précise. Ainsi, c'est un peu comme si les entreprises participaient volontairement à un effort de législation décentralisé pour mieux capter les subtilités de chaque cas. Cette identification des nuances de la « conduite responsable de l'entreprise » au cas par cas permet, nous croyons, de réduire les failles du marché. Ajoutons que la nature volontaire de la RSE encourage certainement la créativité et l'innovation en matière de responsabilité. On pourrait presque parler d'un marché de la responsabilité.

Nous avons déjà remarqué que « [l]a saine concurrence nécessite des attentions et des soins de tous les instants<sup>18</sup> ». Ces attentions n'étaient cependant conçues uniquement que comme hétérorégulatoires et incomplètes. Maintenant que la surveillance de l'État est couplée avec l'autorégulation et l'opinion publique, il semble que davantage de défaillances du marché puissent être évitées. C'est donc dire qu'en plus de proposer des *soft laws*, certains groupes d'intérêt servent d'yeux et d'oreilles pour l'État et la société dans son ensemble.

#### 2.4. Les principales objections à l'endroit de la RSE

Telle qu'exposée jusqu'à maintenant, la RSE semble agir de manière miraculeuse sur des problèmes qui taraudent le capitalisme et l'économie de marché depuis des décennies. En effet, ce dernier système apporte certainement beaucoup de bien-être, mais traîne son lot de problèmes ; parmi ceux-ci, les défaillances de marché. La RSE, d'après ce que nous venons de voir, réduirait la présence de ces défaillances. Mais le tout est évidemment plus compliqué que cela et pour éviter un argumentaire spéculaire, nous présenterons maintenant certaines objections fréquemment faites à la RSE. Nous réaliserons rapidement que les objections nous aident à mieux saisir le concept et qu'à certaines occasions, elles semblent étrangement le solidifier.

Premièrement, un certain « flou conceptuel et pragmatique évident<sup>19</sup> » entoure nécessairement la RSE puisque les interprétations sont nombreuses. Ceci entraîne un certain *ajustement* des responsabilités des entreprises, c'est-à-dire que quand vient le temps de déterminer les paramètres de la responsabilité d'une entreprise, chaque entreprise façonne l'arrangement qui lui convient. Toutefois, certains observateurs en concluent plutôt à une « imprécision féconde », qui évite le dogmatisme et rend poreuses les frontières entre les disciplines, ce qui enrichit considérablement le concept : « L'absence de consensus oblige chacun à faire l'effort d'en donner une définition. Pour les chercheurs, c'est une occasion de continuellement enrichir le sens<sup>20</sup> ». Ainsi, la nébulosité du concept – à l'instar de celle du concept de développement durable il y a 20 ans – oblige un effort de clarification qui entraînera une meilleure intégration du concept.

Deuxièmement, nombreux sont sceptiques qu'il faille s'attendre à des initiatives volontaires et responsables de la part des entreprises (ce scepticisme est souvent incarné par les radicaux de gauche<sup>21</sup>). Mais nous l'avons vu, la force de l'opinion publique engage une certaine autorégulation. Néanmoins, plusieurs accusent une certaine instrumentalisation de la responsabilité sociale. Étant donné qu'être socialement responsable attire une opinion publique favorable, la RSE peut être très payante pour une entreprise et certains disent que c'est l'unique raison pour laquelle les firmes s'y lancent. Toutefois, le fondement est bon puisque cette « compétition dans la compétition » est une sorte de marché. L'astuce est de faire coïncider l'intérêt des firmes et l'intérêt de la société. Ainsi le résultat est gagnant-gagnant, peu importe la source de la motivation. Cela permet en quelque sorte d'utiliser les vertus du marché pour contrer les vices des firmes particulières présentes sur le marché. Il s'agit, comme nous l'avons exprimé, d'une manière de se sortir d'un problème d'action collective, soit celui d'une gestion durable bénéfique pour tous mais qui peut causer des tendances à l'opportunisme.

Finalement, parmi les adversaires de la RSE semblent figurer à la fois les « néolibéraux de droite » et les « radicaux de gauche », mais pour des raisons différentes. Les premiers soutiennent que seul le marché peut garantir efficacement le bien public et qu'il faut conséquemment réduire la taille de l'État au minimum, tandis que pour les seconds, seul l'État peut obliger les entreprises à prendre en compte l'intérêt collectif. Ces derniers prétendent que la *soft law* n'est qu'un prétexte pour les entreprises pour éviter le pouvoir coercitif de l'État : selon cette idée, la *soft law* serait une sorte de privatisation du droit. Mais nous soutenons ici que la réponse ne se situe à aucune des deux extrémités du spectre. La RSE n'a pas la prétention subversive de remplacer l'économie de marché. Nous avons vu que cette économie a des vertus qui nous sont aujourd'hui indispensables. Toutefois, elle ne prétend pas non plus ne rien faire puisque des fléaux sociaux et environnementaux en découlent toujours. Il s'agit d'utiliser les marchés là où ils sont efficaces, de réguler le tout par l'État et de greffer à cet appareil hétérorégulateur une culture de la responsabilité sociale et environnementale de l'entreprise pour une prise en charge plus complète.

### *Conclusion*

Certains fléaux sociaux et environnementaux sévissent directement à cause de la façon dont est organisé notre système économique. Il faut donc modifier quelque chose. Toutefois, les avantages du marché sont indéniables et les systèmes alternatifs ne semblent pas offrir d'avantages comparables à nos yeux. Donc, il nous a semblé pertinent de scruter les possibilités au sein d'un système de marchés. Pour éviter les mauvaises conduites, l'État légifère sur des lois qui viennent encadrer les entreprises de manière contraignante. Mais ces lois se basent sur des droits de propriété. Or lorsque ceux-ci sont intangibles, les entreprises peuvent externaliser leurs coûts. La finitude de l'État en matière de régulation est donc non seulement de fait, mais aussi de droit.

Avec le concept de RSE, les entreprises se retrouvent avec diverses responsabilités sociales et environnementales qui les obligent à agir en prenant en compte leurs parties prenantes. La RSE se matérialise dans diverses mesures – volontaires pour la plupart – qui veillent à l'intérêt commun. Pour assurer son implantation, la RSE jouit de la force des mouvements sociaux et de l'opinion populaire. La catégorie de consommateurs et fournisseurs responsables s'élargit, il devient donc un impératif *économique* pour l'entreprise de devenir responsable. L'avantage de cette nouvelle régulation est qu'elle n'est pas légale, elle implique plutôt une attitude morale minimale. En effet, il y a incidence entre d'une part cette attitude morale de l'entreprise attendue de la part de la société (une responsabilité en tant que « devoir moral ») et, d'autre part, l'amélioration de la performance de l'entreprise par une analyse de son environnement non plus simplement en termes économiques, mais aussi sociéto-politiques (mais toujours dans le cadre des finalités capitalistes traditionnelles de l'entreprise). Le *vide réglementaire* est en partie comblé en ce sens où il n'y a pas moyen de le contourner en profitant d'une défaillance du marché ni d'une défaillance réglementaire. Autrement dit, les entreprises ne peuvent pas compter sur des stratégies pour externaliser leurs coûts, puisque l'opinion publique agit au-delà des droits de propriété.

Finalement, nous constatons que la RSE ne souhaite pas remplacer le système capitaliste. Afin de conserver les avantages de ce dernier, nous avons posé la RSE comme un vecteur de meilleure gestion du système qui se traduit globalement par une annexe à la simple hétérorégulation de l'État. Ce qui est visé est une régulation hybride entre la régulation par le marché, la régulation par le pouvoir de l'État et une régulation par les valeurs. De cette manière, l'entreprise pourra s'inscrire dans un idéal de développement durable.

Pour conclure, nous avons placé la force de la RSE dans le fait que l'opinion publique a beaucoup d'impact sur les recettes des entreprises. Toutefois, pour que cela reste vrai, il faut que les individus, à titre de consommateurs, actionnaires et citoyens, gardent une attitude critique<sup>22</sup>. Le fardeau ne retombe pas complètement sur l'entreprise. Il s'agit d'une dynamique qui implique toutes les parties prenantes et chacun doit faire sa part. Ainsi, si l'éventail des responsabilités de l'entreprise s'est élargi, la sphère totale des responsabilités (notamment celles de l'individu) s'est également agrandie.

- 
- <sup>1</sup> PNUD, *Rapport sur le développement humain 2011 – Durabilité et équité : Un meilleur avenir pour tous*, Washington DC, Communications Development Incorporated, 2011, p. 185.
- <sup>2</sup> Gro Harlem Brundtland, *Notre avenir à tous*, Commission mondiale sur le développement et l'environnement de l'ONU, 1987, 318 p.
- <sup>3</sup> Jean-Pascal Gond et Jacques Igalens, *La responsabilité sociale de l'entreprise*, Paris, PUF, 2012, p. 3.
- <sup>4</sup> Michael Parkin & Robin Bade, *Introduction à la microéconomie moderne – 3<sup>e</sup> éd.*, Montréal, Éditions du Renouveau pédagogique, 2005, p. 77.
- <sup>5</sup> Nous entendons ici, par droits de propriété, les droits de propriété « exclusifs », il en est de même pour tout le reste de ce texte.
- <sup>6</sup> Joseph Heath, *La société efficiente*, trad. J. Chapdelaine Gagnon, Montréal, PUM, 2001, p. 180.
- <sup>7</sup> Une défaillance du marché n'est pas exclusivement définie par l'impossibilité de faire valoir un droit de propriété ; il peut aussi s'agir d'une concurrence imparfaite (ex. monopole) ou d'une asymétrie d'information. À ce sujet, voir : David Hyman, *Modern Microeconomics*, Boston, Irwin, 1993, chapitres 17 et 18 (pp. 591-656).
- <sup>8</sup> Anthony Ogus, *Regulation – Legal Form and Economic Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 46-48.
- <sup>9</sup> Milton Friedman, « The Social Responsibility of Business is to Increase Profits » dans *The New York Times Magazine*, 13 septembre 1970, trad. fr. A. Anquetil dans *Qu'est-ce que l'éthique des affaires?*, Paris, Vrin, 2008.
- <sup>10</sup> Joseph Heath, « A Market Failures Approach to Business Ethics » dans *Studies in Economic Ethics and Philosophy*, vol. 9 (2004), p. 74.
- <sup>11</sup> Michel Capron et Françoise Quairel-Lanoizellée, *La responsabilité sociale d'entreprise*, Paris, La Découverte, Collection Repères, 2010 (édition originale : 2007), p. 21.
- <sup>12</sup> Robert E. Freeman, *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, 1984 ; Fragment cité par Jean Pasquero, « La RSE comme objet des sciences de la gestion – Un regard historique », dans M.-F. Turcotte et A. Salmon (dir.), *Responsabilité sociale et environnementale de l'entreprise*, Québec, PUQ, 2005, p. 104.
- <sup>13</sup> Alain Charles Martinet, *Management stratégique : organisation et politique*, McGraw-Hill, 1984, cité dans J.-P. Gond et J. Igalens, *La responsabilité sociale de l'entreprise*, Paris, PUF, 2012, p. 39.
- <sup>14</sup> C. Gendron, A. Lapointe, M.-F. Turcotte, « Responsabilité sociale et régulation de l'entreprise mondialisée » dans *Relations industrielles*, vol. 59, no. 1 (2004), p. 76.
- <sup>15</sup> Nous reviendrons au caractère moral de l'initiative volontaire au §2.4.
- <sup>16</sup> David Vogel, « The Private Regulation of Global Corporate Conduct » dans *Business & Society*, vol. 49, no. 1 (mars 2010), pp. 68-87. Vogel explique que cet effacement n'est pas toujours une question de mauvaise volonté ou de lobby, mais il se peut que les structures adéquates pour implanter la réglementation ne soient pas encore en place. Dans ces cas, les entreprises sont très avantagées. L'exemple le plus actuel est certainement celui de la mondialisation (p. 73).
- <sup>17</sup> Joseph Heath, *La société efficiente*, 2001, *op. cit.*, p. 168.
- <sup>18</sup> *Ibid.*
- <sup>19</sup> Allison Marchildon, « La responsabilité sociale des entreprises – Entre obligation et volontarisme », dans D.-G. Tremblay et D. Rolland (dir.), *Responsabilité sociale d'entreprise et finance responsable – Quels enjeux?*, Québec, PUQ, 2004, p. 25.
- <sup>20</sup> Jean Pasquero, « La RSE comme objet des sciences de la gestion – Le concept et sa portée », dans M.-F. Turcotte et A. Salmon (dir.), *Responsabilité sociale et environnementale de l'entreprise*, Québec, PUQ, 2005, p. 129.
- <sup>21</sup> Voir notamment les positions du syndicat *Force ouvrière* (Confédération générale du travail) en France.
- <sup>22</sup> Sans un sens critique à l'affût, il pourrait arriver, par exemple, une situation où une entreprise accepte une *soft law* simplement pour éviter d'être soumise à une réglementation coercitive supplémentaire de l'État.

# Le travail des enfants dans le monde : pour une régulation sur mesure

Marie-Noël Paquin, *Université Laval*

Il s'agit d'un fait notoire : des enfants, un peu partout dans le monde, travaillent. Ils sont quelque 218 millions<sup>1</sup>, âgés de 5 à 17 ans, à vendre du *chewing-gum*, tisser des tapis, fabriquer des jouets, besogner dans les champs. Dans les pires cas, ils s'éreintent dans des chantiers de construction, manipulent des substances chimiques toxiques ou se prostituent, et ce, au péril de leur sécurité – voire de leur vie –, sans contrat, pour un salaire indécent.

Quoique la lutte de nombreux organismes contre le travail des enfants ait gagné beaucoup de terrain, ce phénomène multidimensionnel, catapulté par la mondialisation néolibérale, demeure difficile à enrayer du fait de sa profonde complexité. Mais le renversement intégral de cette situation constitue-t-il forcément la meilleure solution en tous les cas ? Si la question, *a priori*, ne se pose pas, un examen attentif permet pourtant de constater que ces pratiques n'engendrent pas toujours que du mauvais, compte tenu des circonstances particulières qui les entourent. En effet, il arrive qu'elles gardent des jeunes de s'empêtrer dans des situations éminemment plus dangereuses. Ainsi, à défaut d'éradiquer le phénomène – alternative qui ne se révélerait peut-être pas idéale en tout lieu –, on peut néanmoins le baliser par l'intermédiaire d'un certain cadre législatif. Or, la détermination de ces lois s'avérera épineuse ; on se demande si cette polémique devrait être traitée de la même manière que dans les pays développés. *Les lois concernant le travail des enfants peuvent-elles et devraient-elles s'appuyer sur des critères universels ?* En parcourant livres et revues, nous nous rendons compte que la réponse ne va pas de soi.

À la lumière d'une exploration consciencieuse des principaux arguments avancés dans le cadre de ce débat, une première réflexion s'impose d'elle-même : prétendre pouvoir juger des besoins réels de peuples dont on perpétue un portrait noir et vain sans être au fait, sans éprouver leur quotidien, relève de l'utopie. Partant, dans la mesure où certaines formes de travail peuvent protéger les jeunes ouvriers de conditions inacceptables qui, elles, devraient être éradiquées, l'idée de miser sur une réglementation avertie, modulable au gré de l'évolution sociale, plutôt que sur une abolition qui ne résoudrait pas le problème, présente une piste de solution intéressante. Conséquemment, les lois devraient être établies non pas à partir de quelque principe préfabriqué dissonant, mais *selon des critères épousant le plus possible les valeurs, coutumes et conjonctures réelles de l'endroit où elles ont cours*, et ce, tout en demeurant à l'intérieur des limites d'un certain cadre moral, seuil qui pourrait être établi à l'aide d'une convention sur les droits infantiles inaliénables, par exemple. Le compromis qui en découlerait permettrait de faire perdurer les avantages de cette situation tout en la rendant beaucoup plus acceptable d'un point de vue moral. L'établissement d'un équilibre entre ces deux dimensions consiste en une entreprise délicate, mais possible ; c'est ce qui sera démontré après avoir considéré les statistiques disponibles à ce sujet, puis les arguments défendus par les divers acteurs qui se positionnent face à ce débat.

## *1. Le travail des enfants : les faits*

L'Organisation internationale du travail (OIT) désigne par « travail des enfants » toute activité économique réalisée par des individus âgés de moins de quinze ans, indépendamment de leur statut professionnel. Autrement dit, qu'ils soient salariés, à leur propre compte ou bénévoles pour la famille, on les rangera sous cette appellation si leur labeur porte quelque valeur d'échange<sup>2</sup>.

En 2004, les estimations mondiales effectuées par l'OIT chiffreraient à plus de 218 millions les jeunes ouvriers à plein temps – environ un enfant sur sept dans le monde –, dont 126 millions astreints à des tâches périlleuses<sup>3</sup>. Les fonctions qu'ils réalisent relèvent de secteurs variés : travaux domestiques, agriculture, mines, manufactures, abattoirs, stations de pétrole, pêcheries en mer profonde, bars, esclavage et prostitution, pour ne nommer que ceux-ci. À ce propos, l'exposition de jeunes ouvriers à des conditions précaires connaît une ampleur alarmante : « entre 50 et 75% des [enfants] travailleurs d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie sont employés dans l'économie informelle<sup>4</sup> ».

Si les causes de ce phénomène se manifestent à différents degrés d'un pays – voire d'une région – à l'autre, elles se rattachent néanmoins au facteur de la pauvreté. Ainsi, une distribution inégale des biens entre les classes sociales, l'accès au travail restreint pour les adultes, les défaillances du système d'éducation, l'incongruité des lois et de leur application et l'indifférence publique sont tout autant responsables que l'ankylose économique, le chômage, l'exode rural, l'essor fulgurant des villes et l'augmentation constante du coût de la vie : ces facteurs ont aggravé la pauvreté et, par le fait même, le travail des enfants dans les pays sous-développés. Et n'envisager le développement qu'en cherchant à accroître le produit intérieur brut n'améliorera certainement pas le sort vulnérable des familles souvent déjà chamboulées par les catastrophes naturelles, le réchauffement global, les pandémies et les conflits armés<sup>5</sup>.

Devant un phénomène de telle envergure, on se questionne évidemment sur la législation en vigueur. Parmi toutes les conventions et recommandations qui ont émergé au fil des années, soulignons les plus importantes. D'abord, la *Déclaration des droits de l'enfant* (1959)<sup>6</sup> par l'Assemblée générale des Nations Unies vient marquer le commencement d'une lutte acharnée pour la protection des enfants en tant qu'êtres humains à part entière. Ensuite, l'OIT a fait adopter la *Convention sur l'âge minimum* (1973)<sup>7</sup> qui, révisée plus d'une fois, s'assure que l'âge légal pour commencer à travailler demeure plus élevé que celui permettant d'abandonner l'école afin de bien dissocier les deux sphères, puis la *Convention sur les pires formes de travail* (1999)<sup>8</sup>, qui, plus réaliste, vise principalement non plus l'abolition du phénomène, mais à tout le moins l'amélioration des conditions de travail. Enfin, on ne peut passer sous silence la *Convention internationale des droits de l'enfant* des Nations Unies, en vigueur depuis 1989<sup>9</sup>, qui demeure à ce jour l'un des instruments les plus achevés, articulé autour de l'idée que le travail des enfants représente une violation de leurs droits qu'on doit enrayer lentement mais sûrement<sup>10</sup>.

Ces traités ont effectivement eu des impacts sur la situation : l'OIT constatait, en 2004, une chute de 11% du nombre d'enfants-ouvriers – 26% en ce qui a trait aux pires formes de travail – depuis l'adoption de sa convention de 1999, particulièrement en Amérique latine et dans les Caraïbes. Toutefois, ce progrès encourageant n'a pas eu lieu partout : par exemple, l'Afrique subsaharienne enregistrait toujours un taux d'ouvrage infantile de 26.4%, demeuré à peu près stable malgré les conventions, tandis que la situation asiatique effarante impliquait à elle seule plus de 122 millions d'enfants<sup>11</sup>. Alors, un problème subsiste : entre l'adoption de lois et de conventions et leur application efficace demeure un gouffre important. C'est d'ailleurs ce que souligne Amélie Périn : les actions législatives de ces organisations s'avèrent plus souvent qu'autrement insuffisantes, ne relevant pas les défis fixés et ne garantissant même pas un résultat favorable<sup>12</sup>. C'est pourquoi il demeure pertinent, en 2012, d'écrire sur cette polémique.

## 2. Les arguments autour du débat

Le travail des enfants constitue une question extrêmement complexe autour de laquelle gravitent plusieurs acteurs sociaux. Les arguments avancés s'affrontent essentiellement dans un rapport dichotomique – les uns luttent pour voir ces pratiques abolies, les autres les encouragent à se perpétuer –, mais il semble que des pistes plus nuancées soient envisageables. En ce sens, d'aucuns pourraient constater une certaine proximité entre leur façon de penser et la perspective normative de Debra Satz.

D'abord, les *abolitionnistes* se soulèvent au nom des droits de l'enfant, celui à la santé et à l'intégrité physique et psychologique surtout. Pour les tenants de cette position, l'enfant ouvrier représente une victime ; on n'hésitera pas, d'ailleurs, à dénoncer le fait que ces activités « privent les enfants de leur enfance<sup>13</sup> » ; il est tout sauf normal, pour les occidentaux, d'accepter que le travail fasse partie de leur cheminement, d'autant plus que certaines formes de travail mettent leur santé, et même leur vie, en danger. Leur place devrait être sur les bancs d'école, nous disons-nous.

Plusieurs organisations non gouvernementales ont mené des actions concrètes afin d'enrayer, progressivement ou instantanément, cette situation qu'elles jugent inhumaine. Tel est le cas de l'OIT, organisme phare de ce mouvement, qui s'applique à conscientiser le public au respect du droit de travailler de ces jeunes ouvriers. Ce droit, à savoir celui d'employer leurs forces productives à titre d'acteurs sociaux, en tant qu'ils sont des pourvoyeurs indispensables dans les familles les plus pauvres, est considéré comme tel dans la mesure où il recoupe en fin de compte celui à l'intégrité. En effet, refuser à ces enfants ce salaire crucial mettrait en péril la survie de leurs pairs, faute de moyens compensatoires pour subvenir à leurs besoins. C'est



pourquoi l'OIT choisit de protéger ce droit en surveillant de près les conditions qui sont celles de la jeune main-d'œuvre, et ce, dans le but de préserver à tout le moins l'inaliénable : son intégrité psychologique et physique.

L'OIT a souvent travaillé de concert avec les gouvernements et les familles dans le cadre d'un Programme international pour l'abolition du travail des enfants (IPEC) ; nous ne pouvons passer sous silence les nombreuses conventions qui ont régi le phénomène afin de ne pas le laisser exploser sous le joug du capitalisme montant. Il n'y a qu'à penser, effectivement, aux conventions mentionnées plus tôt, qui dénonçaient les formes de travail les plus répréhensibles et qui visaient, en imposant un âge minimum, à arbitrer les sphères du travail et de l'éducation, plaçant cette dernière au premier plan. Cette idée sera d'ailleurs soutenue notamment par le G8 et l'ONU : la scolarisation doit primer sur le reste. Notons que si l'OIT prônait d'abord une éradication effective, elle rectifiera le tir en se prononçant plutôt en faveur d'une abolition progressive, sa première idée demeurant trop optimiste pour l'ampleur inquiétante de la situation.

Les défenseurs des droits infantiles s'indignent des dangers auxquels sont exposés les jeunes ouvriers dans l'exercice de leurs tâches ; par exemple, le secteur agricole à lui seul implique l'opération de machinerie inadéquate, le risque de suffocation dans les silos, la chaleur accablante et les charges extrêmement lourdes. Puis, le travail en manufacture, bien qu'apparemment plus sécuritaire, peut pourtant occasionner brûlures, empoisonnements, électrocutions et même cécités. Sans parler du stress et de la fatigue qui pèsent sur leurs épaules à force de se démener, peu ou pas entraînés, pendant de longues heures, sans répit. C'est en vue d'éviter de tels accidents que la politique de l'« agenda du travail décent » de l'OIT, pour une justice sociale, souhaitera « placer le plein-emploi productif et le travail décent au cœur des politiques économiques et sociales<sup>14</sup> ». Or, voilà précisément ce qu'il convient de faire : réformer. Certes, le droit à l'intégrité physique et psychologique des enfants doit être respecté, mais il demeure tout à fait concevable de perfectionner la situation actuelle pour façonner un compromis intéressant entre les pôles économique et moral, l'un n'excluant pas l'autre, contrairement à ce que laisse entendre le discours abolitionniste. En effet, quoique ce dernier se révèle de moins en moins radical, son obstination à ne se préoccuper que de ce qu'il considère susceptible de favoriser le bien-être des jeunes ouvriers, en faisant fi des enjeux économiques, constitue probablement sa principale faille.

Par ailleurs, une position qu'on pourrait qualifier de *régulationniste* s'oppose à l'adoption de mesures définitives pour enrayer le travail des enfants, soutenant qu'une limitation en vue de décourager l'exploitation serait plus favorable. Les régulationnistes sont surtout caractérisés par les acteurs économiques, ceux-là même qui ont propulsé la situation : « [l]a logique capitaliste et son extension, la mondialisation, sont, de l'aveu même de certaines instances internationales, venues amplifier et aggraver le phénomène, rendant ce dernier plus structurel et persistant<sup>15</sup> ». Gardons-nous toutefois de prétendre que les chefs d'entreprises qui encouragent le phénomène n'ont pas de conscience morale ; dans une perspective utilitaire, on ne saurait passer sous silence le fait que le travail des enfants contribue énormément au développement économique. Il n'est donc pas surprenant que les dirigeants d'entreprises, en contexte de mondialisation, refusent de renoncer aux séduisants profits générés par une grande production à coûts moindres. On aurait tort, cependant, de ranger toutes les multinationales ensemble, puisque plusieurs se montrent de plus en plus respectueuses à l'égard des droits infantiles et affichent ouvertement ce souci d'encourager des pratiques éthiques. Tel est le cas, par exemple, de *Wal-Mart* qui, longtemps boudée par les consommateurs consciencieux, s'efforce à présent de garantir des comportements responsables en achetant davantage de produits locaux.

Quant aux économistes, sans encourager l'exploitation et les abus, ils estiment que l'abolition de la participation infantile nuirait au développement économique en général et aggraverait la misère des familles ; c'est pourquoi ils suggèrent plutôt d'améliorer la condition actuelle plutôt que de priver l'économie de ces jeunes ouvriers. En effet, quoiqu'ils concèdent aux abolitionnistes que l'instruction doit être placée en priorité, ils dénoncent l'interférence d'une attitude paternaliste qui se serait développée face à la pauvreté et à l'incongruité des systèmes éducatifs<sup>16</sup>. Cette position tire son importance du fait qu'elle admet la possibilité de trouver un état d'équilibre, un « dosage » parfait de la question économique et de la dimension éthique de ce dilemme, idée qui, tel que déjà mentionné, mérite d'être envisagée.

Jusqu'ici, les arguments survolés reposaient principalement sur le respect des droits des enfants et le souci de développement économique ; dans la mesure où l'alternative d'une réconciliation des instances économique et morale demeure considérée, il convient de se pencher sur une position qui tient compte des deux tout en se

montrant réaliste face aux perspectives d'avenir des pays où le travail des enfants imprègne les mœurs depuis des lustres : l'approche normative de Debra Satz.

Pour Debra Satz, si l'abolition fait office d'idéal louable, elle ne correspond pourtant pas à la meilleure alternative *dans le contexte mondial actuel*. En effet, selon cette auteure, le fait d'interdire complètement ces pratiques n'éradiquerait pas les problèmes de pauvreté et de désuétude du système d'éducation ; il pourrait même pousser les parents à prendre pour leurs enfants de mauvaises décisions pouvant les mener au marché noir, encore plus dangereux<sup>17</sup>.

Bien qu'elle mentionne le fait que les enfants ne sont pas des instruments et que rien, sur le marché, n'a de valeur d'échange suffisante pour pouvoir les remplacer, elle soutient qu'il vaudrait mieux établir des politiques imposant aux entreprises des standards fixes dans le but de gérer et de contrôler plutôt que d'enrayer :

I argue that the worst forms of child labor, including child prostitution and the use of children as bonded laborers, should be unconditionally prohibited. Other types of child labor may need to be tolerated under certain circumstances, at least in the near future, even as efforts are made to eradicate them. Legal toleration, however, does not imply indifference, and states and nongovernmental organizations (NGOs) can protect and promote the interests of children in many ways. In particular they can take broad social measures to improve outcomes for children, especially by ensuring that all working children are educated<sup>18</sup>.

Debra Satz, au cours de son exploration des questions normatives liées à ce dilemme, ébauche une définition de ce qu'est un enfant, le considérant selon des facteurs précis – dont la vulnérabilité et le tort causé à l'individu comme à la société – pour en venir à une conclusion : selon elle, les pires types de travail – la prostitution juvénile, par exemple – doivent être prohibés, tandis que d'autres, moins dégradants et moins dangereux, pourraient être permis légalement sous certaines conditions, du moins à court terme. La protection et la promotion des intérêts des enfants seraient assurées par des organisations non gouvernementales qui veilleraient notamment à ce que tous les enfants ouvriers soient instruits et en sécurité. Ainsi, il existerait, entre les valeurs politiques et les principes moraux, un terrain d'entente dont les décideurs devraient s'inspirer davantage.

Ensuite, l'auteure émet l'hypothèse selon laquelle une initiative globale appuyée par l'ONU serait bénéfique ; étant donné que le travail des enfants constitue une réponse au phénomène de pauvreté, on pourrait arriver à le réduire, voire à l'éliminer, si l'État assurait une distribution des richesses et du pouvoir en considérant les inégalités sociales pourtant palpables<sup>19</sup>. Une telle piste de solution n'est pas à négliger, puisqu'elle suggère de poser des actions concrètes en s'attaquant directement à la source du problème.

Il demeure toutefois un angle tout autre, particulier, sous lequel le sujet n'a pas été abordé : celui des victimes proprement dites. Parce qu'à force de s'indigner et de parler en leur nom, d'aucuns tendent à oublier que les enfants ont aussi un avis sur la question. Alors, tandis qu'ils s'évertuent à crier au non-respect des droits infantiles, ils omettent de considérer (ou ignorent totalement) que des organisations sociales du Sud se battent, de leur côté, pour les droits des enfants ouvriers. Or, sachant que des jeunes pleinement conscients des risques qu'ils courent luttent eux-mêmes pour que soit reconnu leur droit au travail – un travail décent et respectable, « digne », sans exploitation – plutôt que de souhaiter l'abolition totale, nous pouvons nous demander de quel côté il convient de s'incliner. Afin de s'en faire une idée précise, examinons la position du mouvement latino-américain et caribéen des Nats :

Nous nous sommes engagés à promouvoir nos droits et à développer des actions qui ont pour objectif de réduire la pauvreté et d'améliorer nos conditions de travail ; de lutter contre l'exclusion et la traite des enfants ainsi que contre la violence à leur égard, en particulier pour ceux qui travaillent. Nous revendiquons et défendons le travail digne des enfants et adolescents, ainsi que leur participation comme protagonistes dans tous les espaces dans lesquels ils évoluent<sup>20</sup>.

De ces revendications, il faut comprendre que ces enfants se sentent valorisés par l'intermédiaire du travail ; le fait de vouloir les en priver porte atteinte à une reconnaissance qui, selon eux, leur revient de droit. Autrement dit, les principes sur lesquels s'appuyaient les propos présentés auparavant – avancés dans l'intérêt des jeunes ouvriers, avec les meilleures intentions du monde – se trouvent en quelque sorte contredits,

interprétés par les principaux intéressés comme porteurs d'une discrimination par rapport à l'âge. Devant ce type d'argument, nous ne savons plus trop que penser : le fait de pouvoir travailler les contente, soit, mais sont-ils vraiment conscients de l'ampleur de la situation ? Sont-ils suffisamment aptes à décider de ce qui est bon pour eux ? Les allégations qu'ils avancent ne pourraient-elles pas avoir été forgées par quelque influence impérieuse ? Sachant que ces derniers sont vulnérables – et donc plus faciles à exploiter –, le processus de décision promet d'être épineux. Nous trouvons-nous dans une impasse ? Probablement pas, mais devant un problème extrêmement complexe, certes.

### 3. La prise de position éclairée : une affaire de critères

À présent que les principaux arguments ont été relevés, dans l'optique de se positionner réellement sur la question – les lois régissant le travail des enfants peuvent-elles et devraient-elles s'appuyer sur des critères universels ? –, il convient d'examiner *comment* sont formées les lois. En fait, habituellement, les lois qui composent le code juridique d'un pays reposent sur des critères qui lui sont propres. Or, si le phénomène du travail des enfants paraît si abominable vu d'ici, c'est que nous transposons à des sociétés on ne peut plus différentes de la nôtre des critères qui épousent *nos* mœurs, pas les leurs.

Au Québec, par exemple, la société ne s'attend pratiquement à rien de la part d'un enfant, à part aller à l'école et vivre sa vie d'enfant. Bien qu'il ait le droit de travailler à compter de l'âge de 14 ans<sup>21</sup>, il ne sera considéré comme pleinement autonome que lorsqu'il atteindra 18 ans, âge de la majorité, suivant les lois en vigueur. Pourtant, ces lois n'ont pas toujours été telles qu'on les connaît ; elles ont évolué au fil des années, fruits de discussions et de débats, puis d'études psychologiques rigoureuses, et ce, dans un contexte qui permettait le resserrement des normes à l'encontre des habitudes établies. En effet, dans une société aussi développée que le Québec, dotée de services tels que le chômage, l'aide sociale et les allocations familiales, il ne faut pas s'étonner des réactions suscitées par ce phénomène qui ne cadre pas avec la situation qui est la nôtre, la seule que nous reconnaissons pour valable et légitime. Or, cette conception de l'enfant n'est pas celle que nous retrouvons partout ; dans cette mesure, se référer à la situation québécoise pour juger d'une autre aux antipodes serait impertinent : bien que cette vision soit louée pour son grand souci de l'intégrité morale et physique des enfants, il faut garder à l'esprit qu'une façon de faire qui s'appuie sur un contexte particulier ne peut être érigée en modèle universalisable avec la croyance qu'elle conviendra à toutes les conjonctures socioéconomiques.

De la même façon, il est tout aussi impossible de comparer les pays entre eux ; prenons par exemple la Chine et l'Afrique du Sud. D'une part, pays reconnu pour sa croissance économique fulgurante, la Chine voit ses quelque 1 300 000 000 habitants<sup>22</sup> faire face à plusieurs problèmes sociaux, dont le taux de chômage et le clivage de plus en plus marqué entre les classes. Chez les plus démunis, le travail des enfants a toujours existé, particulièrement chez les jeunes filles. Depuis 1994, une loi interdit l'embauche de tout enfant âgé de moins de 16 ans, sous peine de sanction en réalité pas très sévère et qui, en fin de compte, n'agit pas vraiment dans l'intérêt de la protection de l'enfant<sup>23</sup>. Ainsi, beaucoup d'entreprises continuent à embaucher des enfants sans se faire coïncider, et même si ces derniers se trouvent traités et alimentés piètrement, ils n'auraient pas les moyens d'assumer leurs frais scolaires de toute façon. Considérant que de nombreuses familles se trouvent bien en-deçà du seuil de pauvreté et que, dans de tels cas, le travail constitue la seule façon de subvenir à leurs besoins, la situation favorise autant les familles que les entreprises. Nous pouvons donc en conclure ceci : « [i]t is not the lack of laws that contributes to child labor in China. It is the lack of effective enforcement. The central government recognizes the problem and has passed relevant laws. Society as a whole, however, does not agree that child labor is a problem<sup>24</sup> ». Ainsi, nous pourrions déjà espérer améliorer la situation en réduisant la pauvreté pour *faire en sorte que la participation des enfants ne soit plus indispensable à la famille*.

D'autre part, peuplée de plus de 50 000 000 habitants<sup>25</sup>, l'Afrique du Sud présente une situation différente, à commencer par la façon dont on y définit le travail des enfants : là-bas, l'expression *Child Labor* désigne le fait qu'un enfant de moins de 18 ans s'adonne à des activités qui l'exploitent, le mettent en danger ou sont inappropriées pour son âge, nuisent à sa scolarisation ou à son développement social, physique, mental, spirituel ou moral<sup>26</sup>. Cette description est plutôt large, pourtant nous en retenons notamment que l'âge prescrit se veut moins permissif qu'en Chine et que l'école fait partie de la vie des enfants. En fait, les jeunes ouvriers sud-africains travaillent pour assumer des frais scolaires *et* pour contribuer au revenu d'une famille qui vit dans

des conditions difficiles : sans eau courante ni électricité, parfois en proie à de la discrimination raciale, parfois aussi décimée par les effets désastreux des pandémies de sida. De plus, étant donné que le taux d'embauche des adultes est très bas, l'aide des enfants est tout à fait essentielle. Il s'agit d'un *besoin*. Tout est donc une question de contexte : « [w]hy and what children do for work needs to be understood within the cultural context of South African life, where often all members of a household are responsible for contributing to the overall well-being of the family<sup>27</sup> ». Notons également que le travail représente, pour ces enfants, non seulement la réalisation de tâches exigeantes, mais aussi, pourtant, une forme de socialisation : c'est ainsi qu'ils s'intègrent à la communauté tout en acquérant des habiletés et une culture du travail qui leur servira dans leur vie future.

Après avoir survolé ces deux cas et les disparités qui subsistent entre eux – et entre eux et nous –, posons la question de nouveau : un tel hiatus sur les plans social, économique et politique rend-il pertinente l'application de nos critères à l'échelle mondiale? Il n'y a rien de moins certain pour l'instant, la preuve étant que la précarité financière des familles québécoises les plus démunies ne justifierait même pas que la solution soit ainsi mise entre les mains de leurs enfants, pas avec toutes les ressources disponibles ici pour venir en aide aux familles.

#### 4. *Réflexion critique et pistes de solution*

Enfin, argumentons au sujet des propos abolitionnistes, qu'il convient de respecter mais pas forcément d'adopter. En effet, d'un point de vue moral, ceux-ci traduisent de très louables intentions, mais en pratique, l'enfant ouvrier ne verra pas tous ses droits défendus : ses droits en tant qu'enfant, certes, mais pas ses droits en tant que prolétaire ou acteur socioéconomique. Effectivement, considérant que la main-d'œuvre infantile représente une force pourvoyeuse indispensable à la survie de pairs, l'abolition totale ne saurait constituer une solution valable ; autrement dit, « protéger » l'enfant travailleur en le protégeant du travail ne règle pas le problème de celui qui doit travailler pour subvenir aux besoins de sa famille. De plus, tel que le soutient Amélie Périn, même si les démarches entreprises par les ONG ont été essentielles à l'amélioration de la situation telle que nous l'observions avant l'adoption des conventions, elles ne sont malheureusement pas suffisantes dans l'optique de l'éradication<sup>28</sup>.

Selon la croyance populaire, réfléchir sur ce phénomène implique la représentation poignante d'un enfant tout faible et rachitique trimant de ses petites menottes pour arriver à peine à gagner sa misérable vie. Un tableau on ne peut plus noir, en somme, pourtant, le travail des enfants ne se borne pas à cette image. Il faut se délester de ce cliché populaire pour déterminer des lois limitant les abus et respectant la sécurité et les droits fondamentaux des enfants, les gardant par le fait même de se diriger vers des formes de travail vicieuses. Après tout, tel que le laissent entendre les propos régulationnistes, n'est-il pas préférable de permettre légalement à un enfant de neuf ans de cueillir des fruits pour une compagnie que de lui refuser l'accès à ce travail et augmenter le risque que celui-ci se retrouve dans des conditions beaucoup plus néfastes – celles des travaux dans les mines, par exemple – et cachées – la prostitution, dans les pires cas ? Pour éviter une telle situation, la nécessité de se pencher sérieusement sur les critères qui devront être adoptés pour chaque pays, chaque communauté, se fait sentir. Cette alternative peut paraître utopique et très compliquée à réaliser, mais dans la mesure où des vies humaines sont en jeu, le devoir d'essayer s'impose, de même que l'urgence de se concerter pour convenir d'un moyen approprié de la mettre en application.

La précédente comparaison entre le Québec, la Chine et l'Afrique du Sud tend à démontrer qu'il est difficile, voire impensable d'établir des critères universels en croyant que leur application conviendra à toutes les sociétés : un mal aussi hétérogène requiert davantage qu'une solution unique et impersonnelle. Ces critères devraient être propres à chaque peuple, dans la mesure où ils respectent les droits des enfants et qu'ils ne commettent pas d'abus – encore ici, il faudra savoir différencier les cas où l'abus est présent de ceux où il est présumé à tort, distinction prudente en ce que la notion même d'abus, dépendant elle aussi de facteurs culturels et économiques, ne saurait être fixe. L'âge minimal pour travailler, par exemple, pourrait être plus bas dans certains pays, si le contexte s'y prête et justifie cette décision. Par exemple, dans le cas de l'Afrique du Sud, si le fait de travailler malgré leur bas âge permet pourtant aux jeunes ouvriers d'aller à l'école, et que cette avenue peut leur assurer des possibilités d'avenir, pourquoi s'en formaliser ? Cette proposition éveille une autre question fondamentale : *qui*, alors, décide si le contexte s'y prête ou non? Peut-être la solution réside-t-elle en l'OIT. Partant, puisque cet organisme se révèle fort instruit du cadre conjoncturel des communautés et pays

affectés par le travail des enfants, défend les droits infantiles inaliénables et saura, à n'en pas douter, se montrer réaliste, le mandat pourrait lui être confié. Ainsi, chargé de ce dossier, l'OIT pourrait établir des principes de base – définir ce qu'est un abus, entre autres. Ensuite, des représentants des différents pays, possiblement en collaboration avec leur gouvernement, décideraient des autres critères de réglementation à adopter en fonction de leur réalité et feraient approuver leur charte par l'OIT.

Bien entendu, un système tout à fait étanche ne sera probablement jamais mis en place – la situation idéale existe-t-elle réellement ? –, cependant, encadrer jusqu'à un certain niveau tout en satisfaisant les besoins de main-d'œuvre en vaudrait la peine, puisque cette façon de faire laisserait les jeunes pourvoyeurs, en tant qu'acteurs économiques ayant une incidence positive sur la société, continuer d'assurer la survie de leur famille. Ainsi donc, le critère de l'âge minimal conserve un caractère universel ; c'est l'âge minimal en tant que tel qui varie.

Somme toute, basons les lois sur des critères qui cadrent le plus possible avec le contexte dans lequel vivent les peuples touchés sans transgresser les droits liés à leur intégrité psychologique et physique, puisqu'il s'agit actuellement du meilleur compromis possible.

### *Conclusion*

En guise de conclusion, étant donné que l'élimination radicale du problème est aussi inadéquate qu'irréaliste – parce que ces pratiques sont trop bien ancrées dans la contrainte de conjonctures économiques précaires, la main-d'œuvre infantile représentant un apport positif autant pour les entreprises qui manquent d'employés que pour les familles dont ils sont des pourvoyeurs cruciaux –, une réglementation des formes de travail acceptables et l'éradication de celles qui compromettent leur santé et leur intégrité semblent représenter les solutions les plus appropriées, d'autant plus qu'elles respectent également la volonté des enfants ouvriers qui se mobilisent pour revendiquer le droit au travail décent.

Cette réglementation devrait s'appuyer non pas sur quelque principe universel, mais sur *des critères épousant les valeurs, coutumes et conjonctures de l'endroit où elles ont cours*, puis, pas délibérément, mais à l'intérieur d'un cadre moral préétabli. En effet, il demeure tout de même des droits fondamentaux qu'il faut se garder d'outrepasser, coûte que coûte, afin de préserver l'intégrité psychologique et physique de la main-d'œuvre infantile ; les types de travail transgressant ce cadre – la prostitution et le travail dans les mines, entre autres – devraient être considérés comme inacceptables et bannis sur-le-champ, tandis que les autres pourraient être permis.

Comme l'action des ONG ne suffit pas et que le politique n'assume pas tout ce qu'il devrait assumer, cette façon de faire, parce qu'elle constitue une réconciliation entre les sphères morale et politique qui serait bénéfique à tous, mérite d'être mise à l'essai. Puis, l'OIT pourrait se charger d'établir les critères spécifiques à chaque pays et de décider où tracer la limite entre l'acceptable et l'abusif, entre la volonté des enfants, le sens moral des adultes et la soif de profit de quelques grands portefeuilles.

Enfin, il va sans dire que cette alternative ne saurait être définitive : si un véritable changement s'opérait en ce qui a trait aux conjonctures socioéconomiques des sociétés visées, il n'y aurait qu'à revoir les critères et ajuster les lois en conséquence, toujours en vue du meilleur compromis possible.

---

<sup>1</sup> Aurélie Leroy, « Contre le travail des enfants ? Présupposé à débattre » dans *Alternatives Sud*, vol.16, no.1 (2009), p. 7.

<sup>2</sup> Valentina Forastieri, *Children at Work : Health and Safety Risks*, Genève, International Labour Office, 1997, p. 5.

<sup>3</sup> Aurélie Leroy, *loc. cit.*, p. 8.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> V. Forastieri, *op. cit.*, p. 1.

<sup>6</sup> Nations Unies, « Déclaration des droits de l'enfant », *Nations Unies* [En ligne], [http://www.un.org/french/documents/view\\_doc.asp?symbol=A/RES/1386\(XIV\)](http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/1386(XIV)) (Page consultée le 12 novembre 2011).

<sup>7</sup> Organisation internationale du travail, « Convention sur l'âge minimum », *Organisation internationale du travail* [En ligne], [www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convdf.pl?C138](http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convdf.pl?C138) (Page consultée le 13 novembre 2011).

<sup>8</sup> OIT, « Convention sur les pires formes de travail », *Organisation internationale du travail* [En ligne], [www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convdf.pl?C182](http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convdf.pl?C182) (Page consultée le 13 novembre 2011).

- 
- <sup>9</sup> Nations Unies, « Convention internationale des droits de l'enfant », *Nations Unies* [En ligne], [http://www.un.org/french/documents/view\\_doc.asp?symbol=A/RES/44/25](http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/44/25)
- <sup>10</sup> A. Leroy, *loc. cit.*, p. 22.
- <sup>11</sup> *Ibid.*, p. 8.
- <sup>12</sup> Amélie Périn, *Le rôle normatif des O.N.G. en faveur d'une limitation du travail des enfants*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 28.
- <sup>13</sup> A. Leroy, *loc. cit.*, p. 13.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, p. 25.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 19.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, p. 26.
- <sup>17</sup> Debra Satz, *Why Some Things Should Not Be for Sale?* New York, Oxford University Press, 2010, p. 164.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 156.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 170.
- <sup>20</sup> Cristiano Morsolin, « Protagonisme des mouvements d'enfants travailleurs en Amérique latine » dans *Alternatives Sud*, vol. 16, no. 1 (2009), p. 162.
- <sup>21</sup> Commission des normes du travail, « Travail des enfants », *Commission des normes du travail* [En ligne], <http://www.cnt.gouv.qc.ca/salaire-paie-et-travail/travail-des-enfants/index.html> (Page consultée le 15 novembre 2011).
- <sup>22</sup> Auteur inconnu, *Population data* [En ligne], <http://www.populationdata.net/index2.php?option=pays&pid=43> (Page consultée le 20 novembre 2011).
- <sup>23</sup> Catherine Schmitz et al., *Child Labor : a Global View*, Westport, Greenwood Press, 2004, p. 50.
- <sup>24</sup> *Ibid.*
- <sup>25</sup> Auteur inconnu, *Population data* [En ligne], [http://www.populationdata.net/index2.php?option=pays&pid=2&nom=afrique\\_du\\_sud](http://www.populationdata.net/index2.php?option=pays&pid=2&nom=afrique_du_sud) (Page consultée le 20 novembre 2011).
- <sup>26</sup> C. Schmitz et al., *op. cit.*, p. 145.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 146.
- <sup>28</sup> A. Périn, *op. cit.*, p. 28.

# Comment gérer la santé publique ? Le « prudent insurance test » de Dworkin

Catherine Rioux, *Université Laval*

## *Introduction*

La santé est actuellement le secteur le plus important de l'économie québécoise. Chaque année, les Québécois lui consacrent une somme équivalant à plus de 10% du PIB. En fait, depuis la mise en place du régime public d'assurance maladie dans les années 1960, les dépenses en santé n'ont cessé d'augmenter. Alors qu'en 1980, elles ne comptaient que pour le tiers des dépenses de programmes sociaux, elles en représentent maintenant environ la moitié et, d'ici vingt ans, elles pourraient même en constituer les deux tiers<sup>1</sup>.

Les moyens du gouvernement étant limités, investir davantage sur un poste budgétaire revient à disposer de moins de ressources pour les autres. Il apparaît donc qu'il faille rationner les ressources allouées à la santé, c'est-à-dire revoir, de façon à diminuer les coûts pour les contribuables, quels sont les soins de santé que l'État doit payer. Le défi philosophique consiste à identifier un critère normatif qui puisse nous guider dans nos décisions et qui ne soit pas moralement arbitraire. Pour ce faire, nous croyons qu'il est utile de se tourner vers les théories de la justice distributive qui s'intéressent à la distribution des produits de la coopération sociale tels que les soins de santé. Parce qu'il paraît bien s'accorder avec nos convictions morales, l'égalitarisme est séduisant. Celui-ci considère qu'une distribution est juste lorsqu'elle traite tous les citoyens en égaux, c'est-à-dire lorsqu'elle prend au sérieux la valeur et la dignité morale de chacun.

Ces dernières années, au sein de la réflexion égalitariste sur l'attribution des soins de santé, ce sont les applications de la théorie de la justice distributive de John Rawls, telle que celle développée par Norman Daniels, qui ont reçu le plus d'attention. Or, il semble que la pensée politique de Ronald Dworkin, philosophe américain bien connu pour sa théorie du droit, pourrait nous fournir le critère de rationnement que nous recherchons. Il faut d'abord savoir que Dworkin développe un égalitarisme des ressources. Celles-ci sont ce que les individus peuvent employer pour donner à leur vie de la valeur à leurs propres yeux. Ainsi, elles comprennent les biens matériels que les personnes peuvent posséder de manière privative, leurs capacités physiques et mentales, ainsi que certains biens immatériels, comme les soins de santé. Dworkin considère qu'un gouvernement fait preuve d'une attention égale à l'égard de tous les citoyens quand aucun transfert de ressources supplémentaire ne pourrait rendre la distribution des ressources dont chacun dispose, sur l'ensemble de son existence, plus égalitaire.

Nous voulons évaluer la proposition de Dworkin, qui doit permettre à une nation de rationner ses dépenses en santé tout en respectant l'égalité morale des individus telle qu'elle est présentée dans *Sovereign Virtue*<sup>2</sup>. C'est le « prudent insurance test » (PIT), qui affirme que la structure d'un plan d'assurance santé national devrait être dérivée de l'ensemble des assurances santé que les individus achèteraient, si tous avaient un accès égal à l'assurance privée. Notre intérêt est centré sur le PIT et nous n'examinerons les autres parties de la théorie de la justice distributive de Dworkin que dans la mesure où elles éclairent ce principe<sup>3</sup>.

D'abord, pour mieux comprendre en quoi consiste le PIT, nous allons faire voir comment il est rattaché à l'une des convictions de base de l'égalitarisme des ressources de Dworkin, soit la sensibilité aux préférences. Ensuite, nous allons nous en prendre à la croyance selon laquelle le PIT ne témoignerait pas d'une considération égale à l'endroit des citoyens atteints de problèmes de santé rares, pour montrer qu'il est moralement acceptable. Enfin, contrairement à ce que certains ont soutenu, nous tenterons de démontrer que le PIT n'est lié qu'à une forme limitée de paternalisme et qu'il n'est donc pas incohérent. C'est que ce paternalisme ne va pas à l'encontre de l'objectif de respecter les choix individuels propres à l'égalitarisme des ressources.

## *1. Qu'est-ce que le « prudent insurance test » ?*

Dworkin veut que la juste quantité de ressources dont les individus disposent soit insensible au contexte arbitraire, soit aux circonstances dans lesquelles ils sont placés, ce qui comprend entre autres leurs capacités physiques et mentales. Cependant, il croit aussi que la distribution des ressources doit demeurer sensible aux préférences des individus et aux choix qu'ils ont effectués<sup>4</sup>. En fait, le mécanisme complexe de redistribution des ressources que Dworkin imagine permet de compenser les individus seulement pour les inégalités qui résultent de leurs circonstances. Dans cette section, nous allons d'abord préciser la distinction entre les circonstances et les choix individuels pour démontrer comment le fait de contracter une assurance santé provoque des inégalités de ressources résultant de choix individuels. Par la suite, nous allons expliquer en quoi le PIT est un test de rationnement des ressources en santé qui permet de respecter les préférences des individus.

### *1.1. L'assurance santé : une chance d'option*

Dworkin identifie deux formes que peut prendre le hasard pour venir modifier la distribution des ressources, soit la chance pure et la chance d'option. Elles peuvent être associées respectivement avec les circonstances et les choix des individus. La chance pure désigne les événements aléatoires, c'est-à-dire dont l'occurrence est soumise aux lois de probabilité, qui ne sont pas le résultat causal de décisions individuelles. La chance d'option, quant à elle, réfère aux résultats, aussi aléatoires, des décisions des individus faites après avoir délibérément pesé les risques et les profits possibles. Par exemple, nous pouvons dire que le fait que la foudre s'abatte sur notre maison relève de la chance pure, tandis que celui de gagner à la bourse relève davantage de la chance d'option. Selon Dworkin, les individus sont tenus responsables de leur chance d'option, car il serait injuste que les autres aient à assumer les coûts de décisions individuelles. C'est que chacun a choisi son style de vie en regard des bénéfices et des coûts lui étant associés.

Par ailleurs, le fait de pouvoir contracter une assurance contre une malchance pure permet de traiter celle-ci, quand elle survient, comme une malchance d'option. Autrement dit, lorsqu'elles existent, les assurances établissent un lien entre la chance pure et la chance liée aux options. Cela est possible parce que tout achat d'assurance résulte d'une délibération calculée. En effet, en déboursant pour une assurance, un individu met certaines de ses ressources de côté pour se protéger face à un événement incertain. Il doit se questionner sur la probabilité de cet événement pour déterminer s'il doit choisir l'assurance et, le cas échéant, le montant qu'il est prêt à déboursier.

Dans le domaine de la santé, il peut sembler difficile de distinguer les événements associés à la chance pure de ceux associés à la chance d'option. Les problèmes de santé résultent d'un ensemble de facteurs. Il est peut-être impossible, par exemple, de déterminer si le cancer d'une personne a été causé par les habitudes de vie qu'elle a adoptées ou par des facteurs héréditaires. Cependant, il semble plus facile de savoir si elle a eu ou non l'opportunité de s'acheter de l'assurance maladie. Si elle s'est assurée, la personne se trouve désormais dans une meilleure situation, du point de vue de la tranquillité d'esprit et des soins qu'elle peut recevoir, que celle qui a aussi le cancer, mais qui n'a pas contracté d'assurance. Cette dernière ne peut demander qu'une redistribution soit effectuée, car l'écart entre les ressources actuelles qu'elle possède et celles de la personne qui s'est assurée relève de sa responsabilité individuelle. Elle est un cas de chance d'option et non de chance pure<sup>5</sup>.

Toutefois, dans le monde actuel, les gens n'ont pas un accès égal à l'assurance. Dworkin identifie trois causes qui limitent l'accessibilité au marché, soit la pauvreté, le manque d'information et l'historique de santé<sup>6</sup>. Il reconnaît que les ressources et les richesses sont distribuées de façon si inégale dans la population que bien des citoyens ne peuvent s'acheter de couvertures. De plus, il affirme qu'autant à propos des risques de maladies que des technologies disponibles, les citoyens ne possèdent que des renseignements limités. Enfin, il fait remarquer que les compagnies d'assurances offrent des primes plus élevées à ceux qui courent de plus grands risques de problèmes médicaux, à cause de leurs antécédents génétiques ou de leur historique de santé. C'est pourquoi, aux yeux de Dworkin, l'État doit intervenir pour fournir des dispositions d'assurance à l'ensemble des citoyens.

### *1.2. Les citoyens, responsables des économies réalisées*



Dans la perspective de Dworkin, l'État devient un fournisseur d'assurances maladie seulement parce que le type de marché dans lequel celles-ci sont vendues connaît des défaillances. L'assurance, lorsqu'elle est accessible, a trait à la chance d'option. Par conséquent, pour respecter la responsabilité individuelle des citoyens en matière d'assurance, l'État doit se garder d'imposer une couverture aux individus sans prendre en compte leurs préférences.

En réalité, Dworkin fait remarquer que s'ils étaient placés dans le contexte d'un marché de l'assurance maladie dépourvu de défaillances, les gens dépenseraient bien moins en soins de santé qu'ils ne le font lorsque l'État décide de financer une gamme de soins très étendue. C'est que chaque dollar investi en santé ne pourrait alors être utilisé pour se procurer autre chose<sup>7</sup>. Par exemple, se garantir de meilleurs soins de santé pourrait avoir pour conséquence de se retrouver avec un moins bon/beau logement. Dans un marché parfait de l'assurance, le montant que les gens consacraient aux soins médicaux refléterait la valeur qu'ils accordent à ceux-ci par rapport à d'autres services ou biens qu'ils peuvent se procurer.

Pour parvenir à respecter les jugements des citoyens à propos de leurs besoins en matière d'assurance maladie, comment la santé publique doit-elle donc être gérée ? Il faut d'abord supposer que les trois défaillances de marché que Dworkin a identifiées sont corrigées. Ensuite, il faut essayer d'imaginer quels sont les soins de santé pour lesquels les gens voudraient s'assurer si l'assurance était laissée au libre marché. Nous obtenons alors le PIT, qui prescrit ceci : « Speculate about what kind of medical care and insurance it would be prudent for most Americans to buy for themselves if the changes I have imagined had really taken place<sup>8</sup> ». Autrement dit, le PIT affirme que le montant qu'une société juste doit dépenser sur la santé et la façon dont elle doit le dépenser doit refléter les comportements de consommation qu'il serait prudent pour la majorité des membres de cette société d'adopter, lorsque placés dans le contexte hypothétique d'un accès égal à l'assurance santé. Il semble que la conviction qui le sous-tend est la suivante : une distribution juste des soins de santé est celle que des gens bien informés créent pour eux-mêmes par leurs choix individuels, si tant est que le système économique et la distribution des richesses dans la communauté dans laquelle ces choix sont effectués sont eux-mêmes justes.

Dworkin croit que nous pouvons juger avec confiance de ce qui conviendrait aux besoins et aux préférences de la majorité de la population et que nous ferions ainsi des économies substantielles. Par exemple, il soutient qu'il serait imprudent pour tout jeune de vingt-cinq ans de mettre de l'argent de côté pour des traitements de fin de vie très dispendieux. C'est que, selon lui, la quantité de ressources que nous allouons, par exemple, pour des soins médicaux dans les six derniers mois de notre vie, doit être soustraite à celle dont nous disposons au total pour le reste de notre existence. Parce que nous nous préoccupons de la qualité de notre vie dès maintenant, le raisonnement de Dworkin semble être qu'un jeune en viendrait probablement à la conclusion qu'il est préférable de se procurer des biens de consommation dans l'immédiat. Dworkin est bien conscient que les décisions des citoyens relativement à ce qui doit être inclus dans le plan national risquent de varier. Toutefois, quand viendra le temps d'implémenter le PIT, une agence compétente sera chargée de trancher les cas litigieux. Elle devra être composée de spécialistes de la santé, mais aussi de personnes d'âges et de provenances variées, qui pratiquent différents styles de vie. Enfin, les résultats du PIT seront provisoires, c'est-à-dire qu'ils pourront être révisés sur la base de nouvelles informations sur les préférences publiques ou sur les technologies médicales<sup>9</sup>.

En définitive, nous avons montré que, peu importe le plan d'assurance national qui résulterait de l'application du PIT, sa structure constituerait un ensemble cohérent des choix individuels attendus chez des citoyens prudents. C'est que même si les troubles médicaux relèvent d'un mélange souvent inextricable de chance pure et de chance d'option, le fait de contracter une assurance maladie est une délibération calculée. Cette délibération peut avoir des conséquences désavantageuses pour les individus s'ils développent une maladie qui nécessite des traitements pour lesquels ils avaient cru plus prudent de ne pas s'assurer. Toutefois, pour que la juste distribution des ressources soit sensible aux choix des individus, le gouvernement n'aura pas à compenser ceux-ci pour des problèmes de santé non couverts par le plan. Ceux qui veulent se procurer des couvertures plus étendues ont la chance d'option de contracter une assurance supplémentaire. Ainsi, par l'application du PIT, l'assurance continue d'appartenir au champ de la responsabilité individuelle.

## 2. Un principe de gestion moralement acceptable

L'élaboration de la théorie de la justice distributive de Dworkin est ancrée dans une réflexion éthique. La volonté de l'auteur de traiter les individus en tant qu'égaux en témoigne. Selon lui, toutes les mesures dont se compose le mécanisme de redistribution des ressources qu'il imagine prennent en compte l'égalité morale des individus. Cependant, Elizabeth Anderson a soutenu que le PIT ne permet pas de considérer les citoyens de façon égale. Elle croit que, dans la communauté politique dans laquelle il serait appliqué, le PIT cautionnerait une discrimination à l'égard de ceux qui ont des problèmes de santé rares<sup>10</sup>.

Bien que Dworkin se soit défendu contre cette accusation dans un article qui se voulait une réponse générale à plusieurs critiques de *Sovereign Virtue*<sup>11</sup>, il paraît nécessaire de fournir des arguments supplémentaires pour la récuser définitivement. C'est qu'il en va des prétentions morales du PIT et, ainsi, de son application possible dans un contexte politique réel. Nous allons procéder en deux temps. D'abord, nous allons chercher à démontrer que, même si les problèmes de santé rares ne sont pas inclus dans le plan national, l'égalité des individus n'est pas menacée. Ensuite, nous allons montrer quelles sont les considérations qui pourraient, à la limite, faire en sorte qu'ils soient couverts par le plan national.

D'emblée, il semble en effet que le PIT puisse avoir pour conséquence d'exclure les problèmes de santé rares du plan d'assurance nationale. Il nous contraint à nous demander quelles sont les assurances maladie qu'il serait prudent pour chacun de s'acheter, dans un contexte où l'accès à l'assurance ne serait pas limité. Or, cela implique qu'il serait plutôt déraisonnable, pour la majorité des individus, de payer pour se garantir certains soins dans le futur, s'ils savent que la probabilité qu'ils utilisent ceux-ci est presque nulle. Ils se retrouveraient ainsi à consacrer une part de leurs ressources actuelles, qui ne pourrait alors être utilisée autrement, pour s'assurer d'obtenir des traitements dont ils savent pertinemment n'avoir probablement jamais besoin. En quoi au juste est-ce que le fait d'exclure les maladies rares du plan d'assurance nationale ne respecte pas l'égalité morale des individus ? La critique d'Anderson s'appuie en réalité sur deux considérations : 1) Développer une maladie rare plutôt qu'une maladie fréquente est une question de chance pure, et non de chance d'option, car la prévalence d'une maladie est hors du contrôle individuel ; 2) Dworkin veut rendre la distribution des ressources sensible aux choix des individus, mais insensible à leur contexte arbitraire, donc à leur chance pure. Exclure les maladies rares du plan d'assurance nationale, c'est faire intervenir des facteurs arbitraires dans la distribution des ressources. Pour que la théorie de Dworkin soit conséquente avec la volonté qu'Anderson lui attribue, qui est celle d'éliminer l'impact de la chance pure sur les affaires humaines, la philosophe soutient que les gens qui ont une maladie rare devraient plutôt bénéficier d'une compensation pour la malchance pure qu'ils ont subie.

Toutefois, contrairement à la position qui lui a été attribuée par Anderson, qui l'a taxé d'« égalitariste des chances », Dworkin n'a jamais affirmé que les individus devaient être compensés pour leurs malchances pures. En réalité, l'égalitarisme des ressources ne cherche pas à dédommager les individus après qu'ils aient subi des événements malheureux. Il vise plutôt à faire en sorte que les personnes soient rendues égales, autant que cela est possible, dans leur opportunité de s'assurer ou de prévoir des ressources contre la malchance pure avant que celle-ci ne les touche.

Dworkin soutient que, lorsque nous ne pouvons garantir un accès égal à l'assurance, les gens doivent recevoir la part de ressources pour laquelle ils se seraient assurés dans des conditions où les défaillances du marché de l'assurance auraient été éliminées. Ainsi, dans le cas de la protection pour les maladies rares, nous avons dû avoir recours à un mécanisme d'assurance hypothétique : le PIT. L'utilisation du PIT a révélé que la population n'était pas prête à s'assurer pour des soins de santé pour les maladies rares. Il apparaît alors qu'un véritable traitement égal des individus consiste à les placer dans un contexte, ici hypothétique, dans lequel ils bénéficient de conditions égales pour choisir leurs dispositions d'assurance, et non à égaliser leurs ressources après que la malchance pure de contracter une maladie rare les ait frappés.

Même si nous comprenons pourquoi le PIT ne peut contrevenir à l'égalité des citoyens, il semble tout de même qu'il y ait encore quelque chose qui heurte notre « sensibilité morale » dans le fait que certaines personnes qui ont des problèmes de santé rares, et qui n'ont peut-être pas les moyens de payer pour leurs soins de santé, se voient refuser toute aide de la part de l'État. Les motifs qui pourraient pousser la

population à exclure les maladies rares du plan d'assurance national ont été évoqués. Par contre, il se trouve que les citoyens semblent aussi avoir de bonnes raisons d'inclure les conditions médicales peu fréquentes. Si tel est le cas, la critique d'Anderson, en plus de ne pas être fondée, serait tout simplement rendue caduque.

En vérité, si une maladie est très rare, la prime additionnelle pour ajouter une couverture spécifique pour celle-ci serait négligeable<sup>12</sup>. En effet, Anderson aurait dû admettre que moins le risque d'un événement est élevé, plus la prime d'assurance pour cet événement est basse, et ce, que nous parlions du fait que la foudre s'abatte sur notre maison ou de celui de développer une condition médicale donnée. C'est que l'assurance mutualise les risques pour les différentes personnes qui la contractent et, dans le cas où nous appliquons le PIT, il se trouve que la population en entier contractera l'assurance. Ainsi, parce que tous paient une cotisation pour couvrir les dommages des autres, moins les dommages seront fréquents au total, moins la cotisation que chacun aura à payer sera élevée. Bref, nous pouvons croire que s'il ne leur en coûte presque rien, les individus qui appliquent le PIT incluraient les maladies rares dans le plan d'assurance national. Toutefois, s'ils ne les incluaient pas, l'égalité morale des personnes serait tout de même préservée.

### 3. Un principe de gestion cohérent

Le PIT a été qualifié de mesure sociale paternaliste par Elizabeth Anderson. En fait, selon elle, si nous nous situons dans le cadre général de l'égalitarisme des ressources de Dworkin, l'adoption d'une politique d'assurance santé obligatoire ne peut être justifiée que par des considérations paternalistes<sup>13</sup>. Nous soutenons qu'Anderson définit le paternalisme dans un sens trop large et qu'elle ne fait pas autant de distinctions que Dworkin entre certaines formes de cette doctrine. C'est pourquoi elle croit que celle-ci est en contradiction avec l'engagement de la théorie de *Sovereign Virtue* à respecter les préférences des individus et à rendre la distribution des ressources sensible à celles-ci. À l'opposé d'Anderson, nous allons faire voir que Dworkin fait plutôt preuve d'un paternalisme limité, qui ne menace pas la cohérence de sa position.

L'objection d'Anderson réfère au traitement qui serait réservé aux imprudents, si le PIT en venait à être appliqué. Les imprudents sont les individus qui, dans un contexte où l'assurance serait laissée au libre marché et où les défaillances de ce marché seraient corrigées, préféreraient consacrer un montant nul ou inférieur à la moyenne en assurance maladie. Si nous utilisons le PIT, les imprudents se retrouveraient sûrement avec des couvertures médicales plus étendues que celles qu'ils auraient contractées seuls, car les dispositions de la police d'assurance nationale seraient déterminées par les choix attendus de la majorité des citoyens. Ainsi, selon Anderson, l'État, en rendant l'assurance maladie obligatoire et en se basant sur le mécanisme de l'assurance hypothétique, ne respecte pas les choix de certains individus et nie leur capacité de choisir pour eux-mêmes leur assurance maladie. Aux yeux de la philosophe, cela constitue un type de paternalisme qui serait fort problématique pour Dworkin.

D'après nous, cette objection peut être réfutée en s'attardant aux nombreux passages de *Sovereign Virtue* où Dworkin traite des différentes positions paternalistes en théorie politique. En fait, il veut situer l'égalitarisme des ressources par rapport à celles-ci. Pour différencier le paternalisme volitionnel, qu'il accepte, du paternalisme critique, qu'il rejette dans une large mesure, il présente une distinction entre les intérêts volitionnels et les intérêts critiques des individus<sup>14</sup>. Il faut savoir que l'intérêt volitionnel d'une personne est satisfait toutes les fois qu'elle atteint ou qu'elle obtient quelque chose qu'elle désire. Son intérêt critique, lui, est satisfait seulement lorsqu'elle atteint quelque chose qu'elle devrait vouloir. En fait, l'objet d'un intérêt critique – c'est-à-dire ce sur quoi il porte – a une importance pour les individus même s'ils ne le désirent pas, tandis que l'objet d'un intérêt volitionnel tire son importance justement du fait qu'il est désiré. Par ailleurs, un intérêt critique a une dimension objective tandis qu'un intérêt volitionnel en est dépourvu. En effet, s'il semble possible de se tromper dans l'identification de nos intérêts critiques, il ne semble pas possible – du moins pas dans le même sens direct – de se tromper à propos de nos intérêts volitionnels.

Bien sûr, les intérêts volitionnels et les intérêts critiques sont interreliés de multiples façons. Par exemple, si un des intérêts volitionnels d'une personne est fort, il peut sembler aussi dans son intérêt

critique d'atteindre l'objet de cet intérêt volitionnel. C'est que le succès dans ce que nous désirons peut être considéré comme ce sur quoi peut porter l'intérêt critique. De plus, l'intérêt volitionnel est souvent conditionné par l'intérêt critique, car les gens désirent souvent ce qu'il est dans leur intérêt critique de posséder, bien que ce ne soit pas toujours le cas.

Le paternalisme volitionnel affirme que la coercition peut parfois aider les gens à réaliser et à atteindre les choses qu'ils désirent déjà, et qui font ainsi partie de leurs intérêts volitionnels. La coercition est comprise comme la possibilité qu'a l'État d'utiliser son autorité légale pour contraindre les individus à agir ou à s'abstenir d'agir. Le paternalisme critique, quant à lui, suppose que le pouvoir coercitif de l'État peut parfois contribuer à rendre la vie des gens meilleure que la vie qu'ils considèrent actuellement bonne, en tentant de satisfaire leurs intérêts critiques<sup>15</sup>.

Le paternalisme volitionnel reconnaît qu'un individu peut posséder un intérêt volitionnel, mais ne pas parvenir à agir pour satisfaire cet intérêt. Ainsi, un État qui endosse le paternalisme volitionnel pourra par exemple obliger les gens à porter des ceintures de sécurité, pour les protéger d'événements que l'État suppose qu'ils croient déjà déplorables, mais contre lesquels ils manqueraient de prendre des précautions s'ils n'y étaient pas obligés<sup>16</sup>. Selon nous, il en va de même avec la mise en place d'une police d'assurance maladie obligatoire : les imprudents ont l'intérêt volitionnel de se garantir des soins de santé, mais ils ne réussissent pas à prendre les décisions qui vont dans le sens de leur intérêt. Ainsi, l'État, en adoptant le paternalisme volitionnel que Dworkin préconise, protège l'individu contre lui-même et contre ses propres choix, tout en tenant compte de ses préférences individuelles.

Il nous semble donc que l'erreur d'Elizabeth Anderson ait été d'attribuer à Dworkin un paternalisme critique fort, alors que celui-ci ne défend qu'une version beaucoup plus modérée de cette doctrine. C'est que le paternalisme critique, contrairement au paternalisme volitionnel, va contre les préférences des individus. Selon Dworkin, une telle doctrine est inacceptable, car la vie d'un individu ne peut pas être améliorée en le forçant à agir d'une façon qui ne semble pas susceptible à ses propres yeux de rendre sa vie plus réussie<sup>17</sup>. Par conséquent, pour Dworkin, tout paternalisme critique doit être à court terme, de sorte que les possibilités de l'individu ne soient pas trop restreintes au cas où il n'en viendrait jamais à accepter les contraintes que l'État lui soumet. Définitivement, parce que le paternalisme de Dworkin par rapport à l'assurance maladie est volitionnel et non pas critique, l'auteur n'a pas à rendre sa position davantage cohérente sous l'angle qui nous intéresse ici.

### *Conclusion*

Notre but était de juger de la valeur du « prudent insurance test » comme proposition pour restructurer la gestion de la santé publique. Nous avons d'abord présenté le PIT en tâchant de relever en quoi il se rattache à l'une des convictions fondamentales de l'égalitarisme de Dworkin, soit celle qui veut que la juste distribution des ressources soit sensible aux préférences des individus. Ensuite, nous avons écarté une critique d'Elizabeth Anderson, et nous avons ainsi montré que le PIT répond bel et bien à la condition que toute théorie égalitariste doit remplir pour être moralement acceptable, soit le traitement égal de tous les citoyens. Enfin, nous avons fait voir que l'application du test de Dworkin s'accompagne d'une forme de paternalisme qui n'atteint en rien la cohérence de sa position. Le résultat auquel nous aboutissons est plutôt satisfaisant. Le PIT nous est apparu comme un critère philosophique efficace pour rationner les dépenses en santé publique, un critère qui s'accorde avec nos intuitions sur l'égalité morale des individus. De plus, le paternalisme volitionnel qui l'accompagne correspond à l'intention louable de Dworkin, qui est celle de respecter le sens des priorités de la population sur la santé. Enfin, nous tenons à faire une précision. Tout au long de notre argumentaire, nous avons pu sembler supposer que la seule façon de diminuer les coûts de la santé pour l'État serait de revoir la gamme de services offerts à la population. Cependant, bien que nous croyons que le PIT peut effectivement constituer une grille de lecture utile dans le contexte québécois, nous n'excluons pas qu'il y ait d'autres façons valables de revoir la gestion de la santé publique. Celles-ci pourraient préserver l'ensemble des soins actuellement disponibles dans le régime obligatoire.

- 
- <sup>1</sup> Ministère des Finances du Québec, *Budget 2010-2011 : vers un système de santé plus performant et mieux financé*, Gouvernement du Québec, Québec, 2010, pp. 1-7.
- <sup>2</sup> Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 307-319.
- <sup>3</sup> Le lecteur de Dworkin sait qu'une présentation exhaustive du mécanisme de redistribution des ressources comprendrait, entre autres, une explication de l'enchère initiale, du test d'envie et de la stratégie de l'assurance hypothétique appliquée aux handicaps et aux talents. De plus, il faut spécifier que nous ne voulons pas essayer de tracer des parallèles entre la discussion sur l'assurance hypothétique pour les handicaps et celle sur l'assurance santé. Pour ce type de recherche, voir Lesley A. Jacobs, « Justice in Health Care : Can Dworkin Justify Universal Access ? », dans *Dworkin and His Critics*, Justine Burley (éd.), Oxford, Blackwell, 2004, pp. 134-149.
- <sup>4</sup> Ronald Dworkin, *op. cit.*, p. 6.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 73-77.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, p. 311.
- <sup>7</sup> *Ibid.*, p. 310.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, p. 313.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 317-318.
- <sup>10</sup> Elizabeth Anderson, « What is the Point of Equality ? », dans *Ethics*, vol. 109, no. 2 (janvier 1999), p. 303.
- <sup>11</sup> Ronald Dworkin, « Sovereign Virtue Revisited », dans *Ethics*, vol. 113, no. 1 (octobre 2002), p. 115.
- <sup>12</sup> *Id.*
- <sup>13</sup> Elizabeth Anderson, *op. cit.*, p. 301.
- <sup>14</sup> Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, pp. 242-244.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 217.
- <sup>16</sup> Ronald Dworkin, « Sovereign Virtue Revisited », *op. cit.*, pp.114-115. Voir aussi Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, pp. 268-269.
- <sup>17</sup> Dworkin justifie cette conviction en élaborant le « challenge model » de la vie réussie, que nous ne pouvons pas présenter ici. Voir le Chapitre 6 de *Sovereign Virtue*.

## De la musique avant toute chose !

Ce dossier fait suite à l'événement « De la musique avant toute chose ! » qui s'est tenu le 20 mars 2012 au Théâtre de la Cité universitaire de l'Université Laval. Cet événement s'inscrit dans la série de rencontres « Performances artistiques et philosophie », organisées annuellement par la Faculté de philosophie de l'Université Laval et ses partenaires, qui visent à conjuguer *in vivo* différentes formes d'art actuel avec le discours philosophique tenu sur elles. Cette année, une prestation musicale du duo de jazz contemporain formé de François Houle et Benoît Delbecq était ponctuée par les réflexions de philosophes et d'un musicologue à propos de l'expérience humaine de la musique. La rencontre s'est ensuite conclue par une intéressante table ronde, animée par M. Victor Thibaut – doyen de la Faculté de philosophie et principal organisateur de l'événement – et réunissant les intervenants et les musiciens de l'événement, sur la notion de « grande musique ».

Un appel de textes, associé à une bourse de 250\$ offerte par la Faculté de philosophie de l'Université Laval au meilleur article, fit suite à l'événement. Les textes reçus furent exceptionnellement évalués par un comité professoral, qui décerna le prix à Maxime Vachon pour son article « La “catharsis” dans la philosophie aristotélicienne ». *Phares* vous présente ici l'intégralité des conférences prononcées lors de la rencontre, de même que les quatre textes de spectateurs – dont trois étudiants – ayant souhaité réagir à l'événement et sa thématique.

GRÉGORIE DUPUIS-MACDONALD thématise en premier lieu l'approche phénoménologique de l'œuvre d'art, et fait de l'expérience musicale un cas exemplaire. Cherchant moins à « analyser », c'est-à-dire à disséquer l'expérience esthétique dans ses composantes, qu'à lui rendre justice dans sa plénitude *vécue*, l'auteur propose la posture phénoménologie comme alternative aux esthétiques dites « objectiviste » et « subjectiviste ». Ce dernier propose alors l'examen de quelques unes des notions centrales de la philosophie husserlienne, telles que l'*epochè*, le moi transcendantal et la corrélation entre la conscience et le vécu de conscience. L'expérience esthétique – et celle de la beauté – devient une visée de la conscience, et par là le phénomène artistique, dont la musique, peut survenir comme objet de pensée tout en conservant son caractère foncièrement sensible.

En deuxième lieu, CHRISTIAN GAGNÉ cherche à déployer le thème de la musique sous-jacent au *Phèdre* de Platon. Ce faisant, il réintègre la musique dans la constellation d'arts inspirés par les muses, et rappelle ainsi le sens grec de *mousikè*. L'auteur commence par soulever la parenté que Platon avance entre le philosophe, l'amant et le musicien, par le biais de l'éloge des folies divines effectué par Socrate. Ensuite, une interprétation du mythe des cigales est proposée en prenant comme objets principaux les figures de Calliope et d'Ourania, muses respectives de la poésie épique et de l'astronomie. Ces deux muses sont posées à l'origine de l'activité philosophique, plus particulièrement dans les domaines de l'éthique et de la nature. L'auteur opère enfin un rapprochement entre la philosophie, la véritable rhétorique et la poésie bien menée, en ce qu'elles constituent trois types de discours soumis à une recherche de la vérité.

En troisième lieu, VICTOR THIBAUDEAU poursuit dans son texte la réflexion amorcée lors de la table ronde, et explore l'idée de « grande musique ». Se demandant d'abord si cette notion a un sens, l'auteur développe une analogie entre l'art musical et la cuisine, où il est admis sans difficulté que certains plats et breuvages sont plus « grands » que d'autres. Par la suite, l'auteur tente de définir la grande musique, et examine à cet effet plusieurs critères en prenant comme fil conducteur la musique du duo jazz présent lors de l'événement. Si certaines caractéristiques se révèlent essentielles à toute musique dite grande, tels le raffinement, l'enchantement qu'elle procure et le fait que son écoute soit sa propre fin, certaines autres apparaissent plutôt comme dérivées, comme sa pérennité et son caractère universalisable. Sans jamais céder au pur relativisme ou au simple goût, l'auteur tempère toutefois les critères qu'il avance et laisse une grande place tant au fait culturel qu'à l'apprentissage dans l'appréciation musicale. En ce sens, la caractérisation de la « grande musique » n'aboutit pas à l'application concrète, car aucune détermination *a priori* de la grande musique n'est possible. Au final, là n'est pas l'essentiel, car l'expérience musicale prévaut sur toute analyse conceptuelle.

MAXIME VACHON nous propose en dernier lieu une réflexion sur la *catharsis* (purgation) aristotélicienne à partir des passages traitant de la musique dans le *Politique*. La musique, avance Aristote en ce traité, agit à la fois sur la dimension affective de l'homme, en induisant en lui certaines émotions, et sur sa dimension éthique, puisque de telles émotions disposent à certaines actions particulières. Dans une perspective éducative, il faut ainsi que les enfants apprennent à apprécier les musiques appropriées, c'est-à-dire celles qui conduisent à l'action bonne et vertueuse. Ensuite, l'auteur lie l'étude de la musique à celle du mouvement, du temps et de la sensation, ce qui l'amène à affirmer que le mouvement – en soi toujours transitoire – de la musique et la mouvance de l'intériorité de son auditeur se confondent dans l'écoute musicale. En ce sens, l'expérience de la musique est toujours extatique : elle est un mouvement qui emporte, et donc qui met continuellement hors de (*ex*) soi. La *catharsis* consisterait alors en l'épuisement momentané de ces mouvements – qui ont des résonances autant affectives qu'éthiques – et la mise au repos de l'âme.

JOËL BÉGIN

# Pouvons-nous vivre sans musique ?

Gabor Csepregi, *Université de Saint Boniface*

De nos jours, on aime bien présenter le titre d'une conférence sous forme de question. Le conférencier souhaite ainsi éveiller la curiosité des auditeurs possibles ou bien, en refusant de proposer une réponse claire et univoque, faire preuve d'un désengagement apparemment « objectif » en rapport à sa problématique.

De ma part, je suis prêt, d'entrée de jeu, à vous donner une réponse franche à la question : je dirais sans ambages que, oui, nous pouvons très bien vivre sans musique et qu'il est même fortement souhaitable de vivre sans musique. J'oserais même dire que nous *devrions* complètement éliminer la musique de notre vie.

Bien sûr, ma réponse sans détour et sans doute surprenante nécessite des explications un peu moins brusques. Avant de me faire sortir de cette salle, j'aimerais tout de suite mettre au clair, en reprenant les propos du cinéaste et auteur Eric Rohmer, ce que j'entends par l'invitation, voire l'obligation, de vivre sans musique.

Oui, je l'avoue crûment, je n'aime pas *la* musique. Je m'applique à l'éliminer de ma vie et de mes films. Elle m'agace, me gêne, me fatigue, n'adoucit nullement, contrairement à l'adage, mes mœurs ni mon humeur. Je me trouve tout à fait à l'aise dans le silence. Il ne me *pèse* nullement. Car ce silence, celui des champs ou de la rue lointaine, offre un tissu sonore d'une richesse *sui generis*, révélatrice du lieu, au même titre que l'odeur qui en émane. Une musique diffusée dans des endroits publics est déjà condamnable, parce qu'elle leur enlève une part de leur personnalité. Mais en même temps qu'elle lèse l'environnement, elle pêche aussi contre elle-même, nous interdisant par sa présence superposée et imposée de la recevoir comme elle mérite de l'être, c'est-à-dire dans un recueillement absolu. La musique, pour moi, n'est supportable que si l'on écoute avec la plus extrême attention, de toute son âme et de tout son corps<sup>1</sup>.

Nous pourrions multiplier les réactions critiques à ce que Paul Valéry a appelé une « servitude si contraire au plaisir ».

*Pourquoi vivons-nous avec la musique ?*

En effet, dans les lieux publics les plus divers – dans un magasin, dans un restaurant, à notre lieu de travail, chez notre médecin, à l'aéroport, à la gare de train ou d'autobus ou dans une librairie – nous sommes assiégés, à chaque instant, par des fortes excitations sonores, surtout par la musique.

Notre époque est caractérisée, selon l'expression de George Steiner, par la « musicalisation de la culture<sup>2</sup> ». La lecture en silence et en solitude, cette forme particulière d'amitié (Marcel Proust), devient rare. Les étudiants aiment être enveloppés des sons ; ils lisent, mangent, bavardent, font du sport ou conduisent leur voiture en compagnie de la musique. Au « bruit silencieux des livres » (Paul Claudel) s'ajoute le bruit réel de la musique.

De nos jours, les analyses portant sur les atmosphères sonores sont de plus en plus nombreuses : plusieurs parlent même d'une *écologie sonore* qui aborde la problématique croissante de la pollution acoustique causée par le bruit des machines et des appareils diffusant la musique à haut volume. La nuisance sonore, sous toutes ses formes, constitue un phénomène hautement alarmant non seulement dans les pays occidentaux, mais aussi partout dans le monde et même dans ses parties inhabitées, dans les océans.

Mais ce qui me paraît à la fois remarquable et inquiétant, c'est l'acceptation passive et non critique de l'atmosphère sonore bruyante. La plupart des personnes dans notre entourage semblent afficher une capacité de discrimination manifestement supérieure en présence des odeurs et des goûts qu'envers des sons. Elles n'hésiteront pas à réagir d'une manière fort



énergique si la qualité et le volume des impressions olfactives, gustatives ou tactiles s'écartent quelque peu de ce qu'elles sont prêtes à sentir, goûter ou toucher. En revanche, leur ouïe reste entièrement passive, et même parfois réceptive, aux décibels bien au-dessus du seuil normalement acceptable.

Serions-nous vraiment bien plus tolérants envers l'auditif qu'envers le tactile, l'olfactif ou le gustatif ? Si oui, quelles sont les raisons de notre attitude indulgente ? Pour quelle raison acceptons-nous de vivre, de travailler, de faire des achats ou de manger sous une telle avalanche de musique ?

J'avancerai trois raisons qui expliqueraient l'absence quasi générale de résistance face au flot musical ininterrompu : le désir de participation, la recherche de distraction et l'atténuation de la sensibilité.

1. Les sons se détachent de leurs sources, traversent pour ainsi dire l'espace et le remplissent. Ce faisant, ils pénètrent en nous, nous absorbent, retentissent en nous. Ils ont valeur d'impulsion et nous invitent à vibrer à l'unisson avec eux. Ils nous saisissent, nous attirent dans leur mouvement et font de nous des participants. Ils ont aussi un « effet sociologique » (Erwin Straus) particulier : ils font naître un sentiment d'accord et de concordance<sup>3</sup>. Selon Eugène Minkowski, il y a « une affinité essentielle entre l'auditif et le synchronisme vécu, l'un et l'autre ressortissant à la catégorie vitale du retentissement<sup>4</sup> ».

D'où la puissante influence mobilisatrice et sécurisante de la musique. Les chants, les hymnes et les marches créent un vif sentiment d'appartenance et d'unité. Tandis que le tactile nous rejoint dans notre être individuel, l'audible nous embrasse et nous réunit avec nos semblables en une « communauté de consonance » (Erwin Straus). La musique de fond, diffusée pour « créer une atmosphère », est censée provoquer l'adhésion et la participation et faire naître un sentiment de communion, de *togetherness*, d'être accompagné.

À mon avis, c'est l'aspiration profonde à la consonance, au contact avec quelque chose ou quelqu'un d'autre que soi-même qui serait la raison principale de l'acceptation passive de la musique ambiante dans nos vies.

2. Dans son *Retour au meilleur des mondes*, Aldous Huxley a remarqué qu'il existe chez les humains un *appétit infini pour les distractions*, un appétit qui les rend vulnérables à toute forme de contrôle et de manipulation. Il a aussi souligné que, dans notre civilisation occidentale, un grand nombre d'enfants et d'adultes s'ennuient à tel point qu'ils éprouvent un besoin pressant et incessant de faire appel à des activités de distraction<sup>5</sup>.

Si nous examinons la vie quotidienne des jeunes d'aujourd'hui, nous constatons à quel point ils sont sollicités par une multitude de demandes et d'obligations. Leur vie de tous les jours est tumultueuse, bourrée de multiples activités. Bruno Bettelheim a attiré notre attention sur les conséquences néfastes d'un tel train de vie : les jeunes n'ont pas le *loisir* d'être eux-mêmes et de développer une vie intérieure riche, constituée d'idées, de fantaisies, de sentiments, de projets et de désirs de toutes sortes. Pour combler cette absence et éliminer un sentiment de malaise, ils se tournent vers les formes de distraction les plus courantes : les jeux vidéo, le téléphone cellulaire et, surtout, le lecteur de musique. Le contact avec ces appareils rend, à son tour, encore plus intense le sentiment de vide intérieur<sup>6</sup>.

3. L'acceptation de toutes sortes de « panade auditive » (Simon Leys) s'explique aussi par un affaiblissement de l'aptitude à écouter des œuvres musicales d'une manière alerte et précise. L'oreille peut facilement devenir obtuse. Dans sa *Poétique musicale*, Igor Stravinsky a bien marqué que le sens musical se trouve paralysé, abruti, lorsque, par la diffusion incessante des sons, on expose les gens à une « redoutable saturation<sup>7</sup> ». D'autres compositeurs, notamment Arthur Honegger et Béla Bartók, sont aussi d'avis que le bruit de fond auquel nous ne portons aucune attention fait naître une attitude d'indifférence et conduit à l'atténuation de la sensibilité, à l'atrophie de la compétence musicale, surtout de la capacité d'écoute attentive et avvertie.

Il y a quelques années déjà, le compositeur et chef d'orchestre Pierre Boulez a fait cette observation : « On apprend à écrire, à lire, mais on n'apprend pas à écouter ou à regarder<sup>8</sup> ». Motivé par une expérience similaire, le peintre autrichien Oskar Kokoschka avait fondé, déjà en 1953, à Salzbourg, une « école de la vision » (*Schule des Sehens*), une école où ses élèves devaient apprendre à observer les figures dans leur réalité transitoire<sup>9</sup>.

Puis-je proposer de créer, un peu partout, dans les universités, dans les écoles secondaires et primaires ou dans les centres culturels, des *écoles de l'écoute* – des écoles où l'on apprend à découvrir la richesse et la subtilité du monde sonore et à suivre attentivement les éléments des œuvres musicales ?

Permettez-moi d'énoncer brièvement trois principes qui pourront guider l'apprentissage de l'écoute dans de telles écoles : sélection, silence, activité.

1. La toute première tâche consiste à affiner la capacité d'écoute par l'adoption d'une approche très sélective face à la masse de musique disponible maintenant sous multiples formes. Le compositeur Arthur Honegger a sans doute bien diagnostiqué le problème lorsqu'il a déclaré : « La musique ne meurt pas d'anémie, mais de pléthore<sup>10</sup> ». Il y a, en effet, trop de production, trop de musique composée, enregistrée, présentée *live* ou diffusée par des appareils électroniques. La musique est devenue un bien commercial dont l'une des conséquences est la surproduction. J'aime bien me rappeler de cette observation apparemment paradoxale du compositeur et pédagogue américain Roger Sessions : « the more one loves music, the less music one loves<sup>11</sup> ». « Plus on aime la musique, moins il y a de musique qu'on aime », dans le sens de « plus on connaît la musique, plus on est sélectif dans ses choix ». Sessions veut sans doute dire que l'amour de la musique est censé nous rendre plus vigilants dans nos choix des œuvres que nous nous proposons d'écouter. Lorsque nous écoutons les pièces choisies, à la maison, en classe ou dans une salle de concert, nous sommes appelés à être pleinement présents et à accorder toute notre attention à la présence et à l'absence des sons.

2. En effet, nous avons l'intérêt de considérer la musique comme un jeu du silence et du son : le silence fait appel à la présence sonore alors que la succession des sons réclame et promet le silence. Le silence qui entoure et remplit la musique n'est pas tout simplement une absence de sons ; il est hautement éloquent et expressif. L'oreille doit prêter attention à ces éléments constitutifs des œuvres musicales. Tout comme un édifice ne peut exister sans les espaces vides, de même la musique requiert les moments et périodes de silence. Vladimir Jankélévitch parle même de « mélodieux silence ». Un célèbre violoncelliste m'a confié un jour que la tâche du musicien est de « créer le silence », d'obtenir un silence dense d'écoute et de concentration.

En 1842, Franz Liszt donne un récital à Saint-Petersbourg. Le tsar Nicolas 1<sup>er</sup> arrive en retard, fait une entrée bruyante, s'assoit et se met à bavarder avec son voisin. Liszt s'arrête de jouer et demeure assis, immobile, tête baissée devant le piano. Lorsque Nicolas lui demande la raison de son arrêt de jeu, Liszt, qui avait par ailleurs le talent de repartie, lui répond : « La musique elle-même doit faire silence lorsque Nicolas parle ». C'est peut-être pour la première fois que la musique et les exigences de son écoute, dont le silence et l'attention respectueuse, aient eu raison de caprice et d'impolitesse d'un monarque absolu<sup>12</sup>.

Il faut évidemment faire naître le silence comme toile de fond pour que la musique puisse jaillir et pour qu'elle soit pleinement appréciée. L'école de l'écoute doit cultiver et protéger des espaces de silence dans nos vies trop bruyantes et tapageuses pour que notre écoute puisse devenir plus fine et plus précise. « Le silence, écrit Jankélévitch, développe une sorte d'audition seconde, une finesse d'oreille par laquelle l'homme perçoit les plus légers murmures de la brise et de la nuit<sup>13</sup> ».

3. Lorsque nous jouons sur un instrument ou chantons dans un chœur, nous sommes en mesure de mieux connaître les ingrédients proprement musicaux d'une pièce. Nous nous familiarisons avec sa construction pour ainsi dire de l'intérieur : nous prenons aussi conscience des préférences ou des particularités d'un compositeur. De plus, nous apprenons à mieux écouter. Les membres d'un ensemble de jazz ou d'un quatuor à cordes doivent rester attentifs à la

prestation des autres. Daniel Barenboim le disait déjà : « [...] jouer dans un orchestre exige une constante conscience de toutes les autres voix : il faut exprimer la sienne tout en écoutant les autres<sup>14</sup> ».

Cette exigence d'écoute mutuelle me fait penser à une distinction judicieuse établie par Jacques Barzun : le membre d'un orchestre est un spécialiste de son propre instrument mais, en même temps, il a une connaissance approximative et générale des autres instruments. Il est, par exemple, un professionnel du violon et un amateur du violoncelle, ou professionnel de la trompette et amateur de la clarinette, etc.

Les amateurs ont été fort nombreux avant l'arrivée de la « musique mécanique » (Béla Bartók) : ils se sont réunis dans une maison pour former un quatuor, un trio ou un duo. Aujourd'hui, à part des exceptions louables, l'insistance exagérée sur la spécialisation et la perfection, tout comme la disponibilité de la musique enregistrée, tend à décourager les individus à faire de la musique comme un passe-temps agréable et enrichissant.

Au-delà de l'éducation de l'oreille, l'activité musicale sur un instrument ou dans un chœur, dans le registre amateur, peut mettre en valeur certains aspects de la musique que le professionnel peut ignorer ou oublier. « Le rôle de l'amateur, écrit Jacques Barzun, est d'insister sur la primauté du style, de l'esprit, de la sensibilité musicale (*musicianship*) et du sens de la musique plutôt que sur la perfection technique<sup>15</sup> ».

J'ose croire que les amateurs, peut-être plus que les professionnels eux-mêmes, retrouvent et valorisent le caractère ludique de la musique. Qu'ils soient choristes ou instrumentistes, les amateurs *jouent de la musique*, au sens profond et littéral de cette expression. Ils jouent pour le plaisir de jouer : ils semblent vivement apprécier ce qui est à la base de toute expression musicale, le va-et-vient rythmique des sons, leur conversation même – une conversation soutenue par la disponibilité de leur corps : leur oreille, leur voix et leurs doigts.

Ce que je voulais souligner est ceci : nous devrions vivre sans musique afin de pouvoir écouter et jouer des œuvres musicales. Nous devons dire non à la musique ambiante, au flot du bruit débilisant, pour apprécier pleinement les chants folkloriques, les pièces de jazz ou les trios pour piano, violon et violoncelle.

Je ne crois pas que nous avons besoin de redire ici que, sans les contacts actifs avec les structures sonores et le silence qu'elles font naître et exigent, notre vie serait tellement plus terne et plus pauvre. Ce que, en revanche, il convient de remarquer, c'est que l'écoute attentive des pièces musicales, telles que j'ai essayé de mettre en relief, peut nous aider à nous mettre en contact avec les fibres les plus profondes de notre être ; elle peut accueillir une sonate ou un trio pour qu'ils puissent alimenter et cultiver nos sentiments les plus divers, nous imprégner de son esprit et contribuer ainsi à l'éducation de notre affectivité. Ces œuvres nous permettent non seulement de goûter l'art musical mais aussi, et surtout, d'en vivre, de trouver en lui un aliment essentiel et organique.

Fonder et promouvoir les écoles de l'écoute dans nos établissements éducatifs ou dans nos centres culturels me paraît alors urgent, autant des points de vue esthétique et pédagogique que des points de vue éthique et humain.

---

<sup>1</sup> Eric Rohmer, *De Mozart en Beethoven. Essai sur la notion de profondeur en musique*, Arles, Actes Sud, 1998, pp. 14-15.

<sup>2</sup> George Steiner, *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Re-Definition of Culture*, London, Faber and Faber, 1971, p. 92.

<sup>3</sup> Erwin Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. G. Thines et J.-P. Legrand, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1989, pp. 607-608.

<sup>4</sup> Eugène Minkowski, *Vers une cosmologie. Fragments philosophiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 109.

<sup>5</sup> Aldous Huxley, *Brave New World Revisited*, New York, Harper & Brothers, 1958, pp. 44-46.

---

<sup>6</sup> Bruno Bettelheim, *A Good Enough Parent. A Book on Child-Rearing*, New York, Vintage Books, 1988, pp. 177-181.

<sup>7</sup> Igor Stravinsky, *Poetics of Music in the Form of Six Lessons*, trad. Arthur Knodel et Ingolf Dahl, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1975, p. 135.

<sup>8</sup> Pierre Boulez, « Prenons garde à la démagogie », dans *Revue des deux mondes*, janvier 2001, p. 29.

<sup>9</sup> Oskar Kokoschka, *My life*, trad. David Britt, New York, Macmillan, 1974, pp. 175-184.

<sup>10</sup> Arthur Honegger, *Je suis compositeur*, Paris, Éditions du conquistador, 1951, p. 177.

<sup>11</sup> Roger Sessions, *The Musical Experience of Composer, Performer, Listener*, Princeton, Princeton University Press, 1974, p. 93.

<sup>12</sup> Alan Walker, *Franz Liszt. The Virtuoso Years*, New York, Alfred A. Knopf, 1983, p. 289.

<sup>13</sup> Vladimir Jankélévitch, *La musique et l'ineffable*, Paris, Seuil, 1983, p. 188.

<sup>14</sup> Daniel Barenboim, *La musique éveille le temps*, Paris, Fayard, 2008, p. 125.

<sup>15</sup> Jacques Barzun, « The Indispensable Amateur » dans *Critical Questions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 34.

# Pourquoi la musique nous affecte-t-elle tant ?

Thomas de Koninck, *Université Laval*

La musique est la première forme de beauté qu'il nous soit donné de découvrir, dès la plus tendre enfance, avant le plein éveil de la raison – et même avant notre saut dans le monde, car nous entendons avant de voir, notre première expérience d'entendre ayant lieu dans le sein maternel. « Un enfant qui n'est pas encore né, explique David Burrows, peut tressaillir dans le sein maternel au son d'une porte fermée en claquant. La riche et chaude cacophonie du sein maternel a été enregistrée : le battement de cœur de la mère et sa respiration comptent parmi les premiers indices qu'ont les bébés de l'existence d'un monde au-delà de leur propre peau<sup>1</sup> ». L'emprise extraordinaire de la musique, tout au long de nos existences, serait-elle donc le fait d'une sorte de réminiscence des premières révélations du beau en nous grâce à la musique entendue tôt dans nos vies – aux premiers « enthousiasmes », pour parler comme Baudelaire<sup>2</sup> ?

Je laisse au lecteur le soin de chercher la réponse à cette question. C'est en tout cas cette précocité relative, si je puis dire, de l'expérience musicale, qui rend compte de la place primordiale qu'on a de tout temps, et encore de nos jours, accordée à la musique dans l'éducation. Si on a depuis longtemps considéré les arts comme le berceau de l'éthique, c'est que le goût de l'harmonie, de l'élégance même, cause un désir d'ordre intérieur. Sans aller jusqu'à la thèse extrême de Schiller, pour qui l'idéal d'humanité ne pouvait être engendré que par la beauté, on voit sans peine qu'un tel climat favorise l'épanouissement moral et raffine les jugements de valeur, même si la beauté n'assure pas d'emblée la bonté, ni l'esthétique l'éthique<sup>3</sup>. « Je ne serais pas surpris d'apprendre, ajoute maintenant Anthony Storr, que l'exposition à une musique possédant une structure raisonnablement complexe facilite l'établissement de circuits neuronaux qui améliorent les fonctions cérébrales ». Quoi qu'il en soit, « nous devrions nous assurer qu'à tous en notre société l'opportunité soit donnée de profiter d'une gamme étendue de musiques de différents genres<sup>4</sup> ».

Quoi qu'il en soit, il est évident que l'art tout entier illumine la vie affective. Il n'a de cesse de lui donner sens et de porter au jour sa beauté latente. La musique accomplit cela cependant de manière toute particulière, en raison de son caractère existentiel, intime et immédiat. « Par une irruption massive la musique s'installe dans notre intimité et semble y élire domicile », écrivait Vladimir Jankélévitch, faisant écho à Platon : « Elle pénètre à l'intérieur de l'âme et s'empare d'elle de la façon la plus énergique » (*République*, 410 d). Pour Schopenhauer également, la musique exerce une action immédiate « sur les sentiments, les passions et les émotions de l'auditeur, qu'elle n'a pas de peine à exalter et à transformer<sup>5</sup> ».

Ce qui lui est propre, c'est, en effet, de nous faire revivre les émotions à neuf, de manière libre et gratuite. Non plus abstraitement, en des universaux comme ceux de la pensée, mais concrètement. Les émotions ne sont pas statiques, elles sont des mouvements, des « motions », aux intensités très variées. Le meilleur « traité » des passions est, dès lors, à cet égard, la musique – « *the music of men's lives* », « la musique des vies humaines » (*Richard II*, V, 5, 44). Tristesse, douleurs, angoisses, soucis ; sérénité, joie, allégresse, adoration, prière, amour ; tous ces mouvements de l'âme renaissent en nous grâce à elle, avec d'innombrables nuances ; ces dimensions essentielles de notre être intime sont à nouveau éprouvées et mises en lumière en leur vie même. Chaque modalité affective s'y exprime d'une manière originale, elle éclaire le rapport obscur de la subjectivité à elle-même en y découvrant les configurations variées de sa présence à elle-même, la gamme et le registre de l'affectivité. Épanchement libre de la passion et de l'imagination qui élève l'âme, en lui permettant de se distancer d'elle-même pour mieux saisir son être le plus profond, en son dynamisme même, la musique est indispensable à la connaissance de l'humain, méritant dès lors pleinement le qualificatif de « mystère suprême des sciences de l'homme » (Claude Lévi-Strauss). Dans les termes cette fois de Michel Henry, « cette préséance de l'affectivité au cœur de l'expérience résulte de ce que tout ce qui peut être vécu par nous ne l'est que sous la condition de la vie, c'est-à-dire d'une subjectivité absolue dont le s'éprouver soi-même immédiatement est justement l'affectivité comme telle<sup>6</sup> ».

On ne saurait pour autant passer sous silence la dimension intellectuelle de la musique, sa dimension architecturale si évidente chez un Jean-Sébastien Bach, par exemple, qui ressort en particulier de la saisie simultanée des contraires – un propre de l'intelligence – dans la consonance et le contrepoint. Il ne faut d'ailleurs pas s'étonner qu'on ait pu établir scientifiquement de nos jours que l'écoute de la musique au cours

de leçons de mathématiques puisse améliorer « dramatiquement » les succès des enfants en cette matière, de 40% en moyenne, tout particulièrement pour l'apprentissage des fractions<sup>7</sup>. Les fondements mathématiques de la musique fascinaient déjà les Pythagoriciens, qui ont découvert l'octave (*harmonia*, en grec, fait référence en premier lieu à l'octave), la quarte et la quinte, et donc la présence déterminante d'un ordre mathématique au sein même du monde sensible, qui nous cause, de surcroît, parmi les plus grands plaisirs. C'est parce qu'il y a en nous « quelque affinité (*suggeneia*) avec les harmonies et les rythmes », notait Aristote, que « beaucoup parmi les sages prétendent que l'âme est une harmonie, les autres qu'elle possède une harmonie<sup>8</sup> ». Les nombres correspondants contribuent à faire de la musique une « arithmétique secrète de l'âme qui ne sait pas qu'elle est en train de compter », dira Leibniz. Nous ne cessons, souvent inconsciemment, de mettre de l'ordre dans nos sentiments (en fredonnant des airs, par exemple). L'identité du moi à travers l'évanescence du son et du temps, est respectée et exprimée, assurée, par la *mesure*. Les intervalles du temps sont ainsi ramenés à un nombre concret et, par un retour constant, à une unité déterminée, à l'instar de la propre unité du moi au sein de l'incommensurable diversité de l'expérience. Les mouvements du corps qui s'ensuivent, notamment dans la danse et le ballet, rendent plus manifestes encore l'emprise de la musique sur toute notre personne.

Les lignes suivantes de Schopenhauer rendent bien ce double aspect :

Une symphonie de Beethoven nous présente la plus grande confusion, fondée pourtant sur l'ordre le plus parfait, le combat le plus violent qui, l'instant d'après, se résout en la plus belle des harmonies : c'est la *rerum concordia discors* [l'harmonie dissonante des choses] (Horace, *Épîtres*, I, 12, v. 19), image complète et fidèle de la nature du monde qui roule dans un chaos immense de formes sans nombre et se maintient par une incessante destruction. Nous entendons en même temps dans cette symphonie la voix de toutes les passions, de toutes les émotions humaines ; joie et tristesse, affection et haine, terreur et espérance, etc., y sont exprimées en nuances infinies<sup>9</sup>.

Cela dit, on aurait bien tort d'isoler, à ce sujet, les Grecs et la tradition occidentale. Car il n'existe pas, à ma connaissance, de tradition de sagesse qui n'ait dit substantiellement la même chose. Dans le *Li-Ki* confucéen, on lit : « Le propre de la musique est de sonder la source des sentiments et de découvrir ce qui doit être corrigé [...]. Quand on permet à la musique d'exercer sur la vie intérieure l'action ordonnatrice qui lui est propre, elle fortifie dans l'âme les sentiments paisibles, droits, honnêtes, sincères. Quand y règne cet ordre, on goûte alors la joie ». Le magnifique traité d'Al-Fârâbî sur la musique explique que « l'homme, et tout animal doué de voix, selon qu'il est dans la joie ou sous l'empire de la douleur, émet des sons spéciaux », exprimant la tristesse, la tendresse, la colère ; or « inversement, ces sons, ces notes feront naître chez l'auditeur ces mêmes passions, ces mêmes états d'âme, pourront les exalter, les effacer ou les apaiser ». Il est vrai qu'Al-Fârâbî reprend ainsi à son propre compte la théorie de la *catharsis* d'Aristote, à laquelle il apporte cependant des éléments additionnels originaux, comme le soulagement de la fatigue qu'effectue la musique en nous absorbant hors du temps ordinaire et en dissipant « la lassitude résultant du labeur<sup>10</sup> ».

L'expérience ordinaire montre de toute manière clairement que les émotions ont un effet physiologique sur la voix ; un état d'excitation, par exemple, provoque une tension qui élève le ton de la voix. Il ne faut dès lors pas s'étonner que des chercheurs de Singapour et des États-Unis aient pu découvrir, encore tout récemment, « qu'autant dans la musique occidentale que dans la musique indienne, les mélodies qui comprenaient un grand nombre d'intervalles supérieurs à une seconde majeure, soit à un ton dans la musique tonale (qui correspond à l'intervalle entre do et ré, par exemple) entre les notes conjointes, communiquaient des émotions gaies. Inversement, les mélodies exprimant des émotions sombres comportaient davantage d'intervalles inférieurs au ton ». Aussi, selon le professeur Stephen McAdams, de l'Université McGill, les résultats de ces recherches suggèrent-ils « qu'en dépit de l'utilisation de modes différents dans les musiques occidentale et carnatique, on fait appel à des patrons d'intervalles qui sont sensiblement les mêmes pour exprimer les émotions positives et négatives dans les différentes cultures<sup>11</sup> ».

Peu ont su avec autant de profondeur que Hegel expliquer l'impact sur nous de la musique, grâce à l'ouïe, notre sens le plus sublime à son avis. Il y a en nous à tout instant une vie latente des sons. Le fait central à prendre en compte est que le son s'anéantit aussitôt après avoir surgi. Les arts plastiques (la peinture, par

exemple) laissent leur mode d'expression extérieur « subsister en toute liberté et indépendance ». Le tableau que je contemple est pour ainsi dire dehors, totalement distinct de moi. La musique, en revanche, « n'est portée que par l'intériorité subjective et n'existe que pour elle et par elle ». L'impression produite par le son « s'intériorise aussitôt ; les sons ne trouvent leur écho qu'au plus profond de l'âme, atteinte et remuée dans sa subjectivité idéale », l'âme étant « habituée à vivre dans l'intériorité et la profondeur insondable des sentiments ». L'expression musicale ayant pour contenu « l'intériorité elle-même, le fond et le sens les plus intimes de la chose et du sentiment [...], elle communique ses mouvements au siège le plus profond de la vie de l'âme. Elle s'empare aussi de la conscience qui ne s'oppose plus à aucun objet et qui, ayant perdu sa liberté, se laisse emporter par le flot irrésistible des sons ». Aussi, « la puissance de la musique est une puissance *élémentaire*, en ce sens qu'elle réside dans l'élément même dans lequel cet art évolue, c'est-à-dire dans le son ».

L'instrument le plus libre et, par sa sonorité, le plus parfait, reste la voix humaine, qui « réunit les propriétés de tous les instruments ». Mais surtout elle « se laisse percevoir comme la résonance de l'âme elle-même », au point que « dans le chant c'est à travers son propre corps que l'âme retentit<sup>12</sup> ». Paul Ricœur ajoute aujourd'hui : « Lorsque nous écoutons telle musique, nous entrons dans une région de l'âme qui ne peut être explorée autrement que par l'audition de *cette* pièce. Chaque œuvre est authentiquement une modalité d'âme, une modulation d'âme<sup>13</sup> ».

La musique nous fait, d'autre part, vivre à neuf le temps. Dans l'écoute d'une mélodie, le son s'évanouit certes comme chaque instant de la vie, mais il est conservé par la mémoire ; l'attente du son à venir, et qui n'est pas encore, en fait tout autant partie, de même que l'attention au présent pourtant perpétuellement autre. Le temps s'y retrouve en somme sous une forme ordonnée, s'évanouissant et se conservant à la fois, dans un dépassement continu. Rien, en musique, ne reste isolé, « chaque détail ne devient ce qu'il est que par le lien qui le rattache – concrètement – à ce qui l'entoure et – par l'esprit – à ce qui est loin de lui : par le souvenir et l'attente » (Adorno). On le voit, cet art du temps qu'est la musique est spécialement adapté à donner à l'affectivité, si impossible qu'il soit de la représenter, une existence néanmoins concrète et significative, grâce au matériau privilégié qu'est le son<sup>14</sup>. Aussi, Saint Augustin peut-il aller jusqu'à dire, en ce que Paul Ricœur appelle à juste titre « le joyau du trésor » de son célèbre texte sur le temps, dans les *Confessions* : « Ce qui se produit pour le chant tout entier se produit pour chacune de ses parties et pour chacune de ses syllabes ; cela se produit pour une action plus ample, dont ce chant n'est peut-être qu'une petite partie ; cela se produit pour la vie entière de l'homme, dont les parties sont toutes les actions de l'homme ; cela se produit pour la série entière des siècles vécus par les enfants des hommes, dont les parties sont toutes les vies des hommes ». On pressent ainsi la puissance et la portée du paradigme musical, d'allure pourtant bien modeste au départ<sup>15</sup>.

Mais il y a plus encore, pour finir. On découvre dans la musique ce que George Steiner appelle « une énergie “tangible” que la logique et la parole ne peuvent exprimer », une source et une fin qui « dépassent l'entendement humain », une « logique du sens différente de celle de la raison ». Elle est affaire de joie, de tristesse aussi, d'amour surtout. « La musique met notre être d'homme ou de femme en contact avec ce qui transcende le dicible, ce qui dépasse l'analysable [...]. Les sens du sens de la musique sont transcendants ». Il n'y a pas à s'étonner que « pour de nombreux êtres humains, la religion est devenue la musique en laquelle ils croient. Dans les extases du pop et du rock, ce rapport est aigu<sup>16</sup> ». Pour Adorno, « le langage musical est d'un tout autre type que le langage signifiant. En cela réside son aspect religieux. Ce qui est dit est, dans le phénomène musical, à la fois précis et caché. Toute musique a pour Idée la forme du Nom divin<sup>17</sup> ».

En un mot, la musique est médiatrice de sens pour autant qu'elle est, dans son déploiement même, mouvement vers du sens. Un sens toujours imminent qui jamais ne se révèle pleinement. Borges a fait admirablement ressortir que « tous les arts aspirent à la condition de la musique. La musique, les états de félicité, la mythologie, les visages travaillés par le temps, certains crépuscules et certains lieux veulent nous dire quelque chose, ou nous l'ont dit, et nous n'aurions pas dû le laisser perdre, ou sont sur le point de le dire ; cette imminence d'une révélation, qui ne se produit pas, c'est peut-être cela le fait esthétique<sup>18</sup> ». Il n'empêche que ce cheminement, mieux encore cette montée, vers un sens ultime, est déjà, et de manière éminente, du sens.

Le mot *mousiké* évoque le festival des Muses dans la mythologie grecque, signifiant à l'origine l'inspiration de tous les arts, tous conviés à la célébration, spécialement le chant poétique. Par tous les arts, mais d'abord par la musique, l'être humain chante l'acceptation amoureuse de la splendeur du monde, de la grâce du don de beauté. La fête, la jubilation, la supplication, l'indicible, l'amour trouvent en elle une expression qu'ils ne sauraient trouver ailleurs – *cantare amantis est* (Saint Augustin) : ce qu'on peut traduire par « l'amour se chante » ; ou, plus radicalement : « seul l'amant chante ».

Mais le dernier mot sera pour Shakespeare : « *The man that hath no music in himself/ Nor is not mov'd with concord of sweet sounds/ Is fit for treasons, stratagems and spoils* » : « l'homme qui n'a pas de musique en lui et qui n'est pas ému par le concert des sons harmonieux est propre aux trahisons, aux stratagèmes et aux rapines » (*The Merchant of Venice, Le Marchand de Venise*, V, 1, 83-85).

Et surtout : « *If music be the food of love, play on ; / Give me excess of it [...]* » : « Si la musique est l'aliment de l'amour, jouez toujours, donnez m'en à l'excès » (*Twelfth Night, La Nuit des Rois*, I, 1, 1-2).

---

<sup>1</sup> David Burrows, *Sound, Speech and Music*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1990, p. 17.

<sup>2</sup> Cf. Charles Baudelaire, *Théophile Gautier*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1980, pp. 498-499 ; le même texte réapparaît dans ses *Notes nouvelles sur Edgar Poe*, *ibid.*, pp. 598-599, ce qui prouve qu'il y tenait.

<sup>3</sup> Cf. Aristote [ou pseudo-Aristote], *Problèmes*, XIX, 27, trad. Pierre Louis, Paris, Belles Lettres, 1993 ; Platon : *République*, III, 401 d sq. ; *Lois*, II, 653 a sq. ; Aristote, *Politique*, VIII, ch. 3 à 7 ; et Anthony Storr, *Music and the Mind*, New York, Free Press, 1992, pp. 42-45.

<sup>4</sup> Cf. Anthony Storr, *Music and the Mind*, pp. 26-27 ; 45-46 ; 48.

<sup>5</sup> Vladimir Jankélévitch, *La Musique et l'Ineffable*, Paris, Seuil, 1983, p. 7 ; Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Supplément au livre troisième, ch. XXXIX, trad. A. Bureau, revue et corrigée par Richard Roos, Paris, PUF, 1966, 1978, p. 1189.

<sup>6</sup> Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Éditions François Bourin, 1988, pp. 199-200.

<sup>7</sup> Voir <http://www.telegraph.co.uk/education/9159802/Music-helps-children-learn-maths.html>

<sup>8</sup> Aristote, *Les Politiques*, VIII, 5, 1040 b 17-19, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990. Sur les nombres qui fondent la musique, voir saint Augustin, *De Musica*, livre VI.

<sup>9</sup> Schopenhauer, *loc. cit.*, p. 1191.

<sup>10</sup> *Sian Dai Li-Ki*, cité par Jasmin Boulay, dans *Le rôle de la musique dans l'éducation*, in *LTP*, vol. XVII, no. 2, 1961, p. 262 ; Al-Fârâbî, « Grand Traité de la Musique », Livres I et II, dans Rodolphe d'Erlanger, *La musique arabe*, tome premier, Paris, Geuthner, 1930, pp. 13-14 ; 18.

<sup>11</sup> Propos tirés de l'article de Pauline Gravel, dans *La musique universelle des émotions. En Occident comme en Orient, l'évocation de la joie ou de la tristesse ferait appel à des structures tonales très semblables*, dans *Le Devoir*, 21 mars 2012, p. A1 et A10.

<sup>12</sup> Je cite ici des extraits de la traduction de S. Jankélévitch, dans G.W. F. Hegel, *Esthétique*, tome III, 1<sup>ère</sup> Partie, Paris, Aubier, 1944, pp. 307-330.

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, pp. 261-262.

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Cours d'esthétique III*, p. 124 ; George Steiner, *Réelles Présences*, p. 48 ; Theodor W. Adorno, *Quasi una fantasia*, trad. Jean-Louis Leleu, Paris, Gallimard, 1982, p. 7.

<sup>15</sup> Saint Augustin, *Confessions*, XI, xxviii, 38, trad. É. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer (Bibliothèque augustinienne, XIV), 1962, p. 337, et Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, t. I, Paris, Seuil, 1983, ch. I : « Les apories de l'expérience du temps », pp. 19-53.

<sup>16</sup> George Steiner, *Réelles Présences. Les arts du sens*, trad. Michel R. de Pauw, Paris, Gallimard, 1991, pp. 258-260.

<sup>17</sup> Theodor W. Adorno, *loc. cit.*, p. 4.

<sup>18</sup> George Steiner, *op. cit.*, p. 258 ; 210 ; Jorge Luis Borges, « La muraille et les livres », dans *Enquêtes*, trad. Paul et Sylvia Bénichou (légèrement modifiée), Paris, Gallimard, 1967, coll. « Folio » 1992, pp. 18-19.



# De l'improvisation en musique et dans la vie

Jean-François de Raymond, *Université de Perpignan*

Le mythe de l'improvisation, cet acte qui contracte dans l'instant la conception et l'exécution, appelle un examen aujourd'hui où l'ubiquité et la simultanéité contraignent à agir impromptu en conciliant les contraintes du collectif et l'efficacité de l'initiative.

1.

Notons d'abord que nous ne parlons pas ici de l'improvisation au sens privatif (signifiant une action non préparée, faite à l'improviste), mais de l'action immédiate assimilée à la trouvaille géniale, qui provoque l'admiration.

L'improvisation (en ce sens) a tenu un rôle, historiquement, comme composition instantanée, puisque longtemps aucune composition notée n'exista et qu'elle ne se distingua pas de l'exécution immédiate. Puis, l'improvisation devint objet de spectacle, d'enregistrement et d'étude. Nous la reconnaissons dans l'élaboration des œuvres composées et transmises par la culture reconnue, les « conserves culturelles » selon l'expression de Moreno, ou les « grandes œuvres » musicales, dramatiques et rhétoriques assurées de la pérennité. Bach improvisa son *Offrande musicale* devant Frédéric de Prusse en 1747 à Postdam avant de reprendre ce thème comme composition de la *Fugue à six voix*. D'ailleurs, la composition très rapide est presque de l'improvisation, comme lorsque Mozart écrit, en une nuit peut-être, l'ouverture de *Don Juan*, l'improvisation composée ne se distinguant guère de la composition improvisée qu'on exécute sur le champ. Improviser, c'est composer en naissant : lorsque le compositeur, l'écrivain, commence à s'exécuter dans le silence ou devant la page blanche – Jean Guilton conjurait le vertige de la page blanche en inscrivant un premier mot suivi d'un point ; alors il n'y avait plus qu'à continuer. Les débuts, les préludes, les esquisses retiennent ainsi les approximations de la recherche, comme les *Rhapsodies hongroises* de Liszt et l'errance nomade des violons tziganes : l'improvisation trouve en cherchant. De même est-elle à l'origine d'œuvres dramaturgiques, dans la Commedia dell'arte, au cinéma, à la TV – *doublement* même, où le réalisateur improvise par le choix du regard de ses caméras pour capter l'improvisation des interlocuteurs.

Mais nous reconnaissons difficilement son rôle dans l'existence où elle demeure ambivalente. D'un côté, là où elle est reconnue, elle est assignée à un statut spectaculaire ; on admire la prouesse de celui qui transforme d'emblée une situation en liant le pressentiment de ce qui n'est pas encore... à ce qui n'est déjà plus, en transformant l'obstacle en organe, en tirant parti du silence ou des sons, qui trouve là où les autres cherchent. De l'autre, on porte sur l'improvisation inavouée – ou méconnue – un regard de soupçon, car elle alimente la part cachée du mythe qui garde son secret. Notre regard n'en retient que ce qui réussit, comme l'histoire écrite par les vainqueurs, marquée par la logique de la nécessité qui a raison *a posteriori*.

2.

La pratique de l'improvisation révèle sa double modalité et le double statut de son dynamisme dans l'immanence et la transcendance : d'une part l'improvisation qui chante ou propose ; d'autre part l'improvisation qui est une réaction devant la situation imposée.

Le chant est la première manifestation, sans médiation, de l'improvisation qui effectue la rencontre de l'immanence et de la transcendance, comme Orphée parlait la musique en chantant. L'improvisateur atteste l'harmonie de la création ; il tend vers ce qui le dépasse, ce qu'il n'a jamais fini d'exprimer, sur la voie de la transcendance, inspirant l'enthousiasme qui le porte. Il appelle à la réconciliation comme réparation de la séparation. En même temps, il unifie l'être dans l'immanence : en enchantant celui qui l'entend, il l'invite à faire chorus, réalisant la conciliation des *voix* et la convergence des *voies*, effectuant la résolution des incompatibles dans l'union chorale dont les parties séparées rivalisaient.

Ainsi, la musique, la plus légère expression de la grâce – *a fortiori* la musique improvisée – rassemble les êtres et relie l'être. Le jazz, de la nostalgie à la résistance, de la prière au chant rythmé, chant de travail ou psalmodie, offre des dialogues ou appelle des duels improvisés de solistes se détachant

un moment de l'ensemble qui les sous-tend. L'improvisation collective fait se rencontrer des propositions qui créent sur le champ ce que nul n'avait envisagé auparavant, par des entrées soudaines, des ornements indéfinies, des reprises variées suivant la multiplicité des cadences des solistes. Le blues – chant de protestation ou chant intime – exprime la nostalgie de l'ailleurs ou la prière, mais aussi la protestation contre l'asservissement.

Alors, peut-on apprendre ce qui n'arrive qu'une fois et ne se répète pas ? Le paradoxe étant qu'à l'inverse, on doit inscrire, enregistrer, si on veut le conserver, et apprendre à répéter ce que l'improvisation a offert. L'improvisateur serait-il un génie sans postérité, qui ne saurait transmettre son savoir faire ? Pourtant ses spectateurs ne demeurent pas indifférents à son prodige, et son étrangeté n'est pas radicale : on apprend à temporiser ou à hâter le temps – ce qui précisément, n'est pas improvisé ! Certains trouvent d'emblée l'heureuse issue d'une situation où on ne les attendait pas ; d'autres, en représentation devant un public, semblent improviser là où ils ont soigneusement préparé leur argumentation. Vladimir Jankélévitch ornementait à partir de ses analyses rationnelles et de ses fiches lorsqu'il commentait librement une idée dans toutes ses variations thématiques sur les registres historique, linguistique, spirituel, musical, etc. ; et les élèves d'Henri Bergson, jeune professeur de lycée, ignoraient qu'il improvisait des passages de ses cours en les dictant au rythme tempéré du langage écrit à partir des lectures des auteurs qu'il avait faites en guise de préparation de ce cours. Mais on ne s'exerce pas au tact. On n'apprend qu'à reconnaître l'occasion passée – tandis que la personne brillante, le *spoudaios* (disait-on en grec), saisit le moment heureux, le *kairos*, dont l'opportunité ne se représentera pas, alors que le commun des mortels demeure emmêlé dans les méthodologies et les conditionnalités, toujours en retard d'une mesure.

Or ces « modèles d'actes », leurs occurrences, leurs modalités, etc., sont enregistrés et donnés à imiter à la postérité, constituant des précédents utiles, comme les archives pour la diplomatie, archétypes vénérables comme les gestes des saints, des génies, des héros qu'on incite à imiter. Mais l'imitation suppose un « concernement » personnel, sinon c'est une parodie de ce qui fut innovateur ailleurs, auparavant et par un autre ; l'imitation automatique serait la répétition, en elle-même impossible ; elle constituerait même un obstacle à une nouvelle instauration, une « tragédie de la culture » selon Georg Simmel, qui fige le mouvement en l'officialisant et dément son instauration en permanent au lieu d'innover. Ainsi, chacun devrait-il réinventer à chaque fois le modèle par des actes inédits car il n'y a que des situations nouvelles, des cas particuliers, dans la temporalité irréversible qui impose et garantit la nouveauté du devenir ? En réalité on n'improvise pas *ex nihilo* ni seulement en répétant des artifices ou des compulsions névrotiques, mais on apprend en faisant, à la forme progressive, au fur et à mesure qu'on agit, et du fait même d'agir, en musique et dans la vie où se révèle ce dont on est capable en s'y lançant, suivant la préconisation d'Epictète : Commençons toujours ! Ou l'injonction à Lazare : Lève toi et marche ! La seule condition étant l'initiative : le commencement, car commencer c'est être libre ! La question serait donc d'apprendre à commencer – cercle vertueux de l'initiative, dont la condition subliminale est d'en avoir le *désir*.

Mais si l'improvisation est ainsi ouverte à l'altérité et évolue au rythme du devenir, où nous emporte-t-elle ? Stimulée par son nouveau départ, sa pratique s'avère néanmoins dangereuse, dans les situations où il s'agit de dire et de faire selon l'ordre des raisons, et non de se trouver emporté par son verbe, de dériver au courant du fleuve au risque de se perdre en haute mer, en oubliant le contrôle de ce dont on est capable, c'est-à-dire son unité. Son imprévisibilité irait jusqu'à l'aléatoire, ou, à l'inverse, à la répétition de thèmes et de rythmes qui rendent impossible la disponibilité à l'autre, l'illusion de liberté se confondrait avec des nécessités d'infrastructures psychologiques ou elle s'enfermerait dans une pure recherche technique où les sons priment sur les notes, ou encore des compositions électroacoustiques à l'intérêt cérébral (cf. Pierre Henry, *Variations pour une porte et un soupir*).

3.

Ainsi cette pratique qui semble au-delà de l'humain sans être pourtant étrangère, disparaît comme elle est venue, sans laisser de traces, sinon aux capteurs de l'extraordinaire, en figurant l'irrévocable effectif que nul n'effacera, et l'advenir de l'aventure « en direct », une seule fois pour toutes, un aller sans retour

ni correction car le temps, toujours autre, est toujours premier. Si elle suscite en nous comme un écho, c'est qu'elle évoque ce dont nous sommes capables lorsqu'aucune contrainte ne nous retient ni ne nous empêche ; ce n'est pas un hasard si l'improvisation musicale nous porte à la joie, et réveille en nous un sentiment d'appartenance. Elle offre le sens de *l'existence humaine* – cette improvisation de quelques décennies où nous devons composer avec les impératifs et planifier... faute de savoir toujours improviser.

Certes elle ne saurait se substituer à la rationalité qui intègre les paramètres pour parer à l'imprévu et les scénarios qui tentent de le cerner – mais on ne maîtrise pas l'exhaustivité et on ne réduit jamais l'imprévisibilité des initiatives et des interactions humaines. L'improvisation dément la séparation entre l'acte et le spectacle où nous la cantonnons ; elle ne saurait se réduire à une préhistoire de l'art ni au spectacle de l'exception annoncée, mais elle *innerve* l'existence entière où elle est à l'œuvre.

L'improvisation demeure l'aptitude humaine à relier, qui sauve chacun des répétitions dont il s'entoure pour s'assurer contre l'imprévisibilité du devenir.

# La conscience et l'appréhension de l'expérience musicale : pour une esthétique phénoménologique

Grégoire Dupuis-McDonald, *Université Laval*

Nous éprouvons une fière réjouissance d'avoir assisté à l'événement « De la musique avant toute chose ! » et c'est l'enthousiasme que cette rencontre aura produit qui nous aura poussé à approfondir la réflexion entamée ce jour-là. À tel point que la pluralité et la rigueur des vues exposées par les différentes interventions philosophiques, et encore l'exaltante performance musicale, aurons rendu compte de l'ampleur et de la richesse que revêt la question musicale. D'une part, nous avons compris lors de cet événement à quel point la musique est omniprésente en notre monde et que nous devrions en éliminer sa diffusion superflue. D'autre part, nous avons vu toute la somptuosité de cette forme d'art dans ses multiples manifestations et rapports culturels. Enfin, nous avons appris en quoi la musique nous émeut tant selon les commentaires de différents philosophes traditionnels à travers l'histoire. Or, il n'en demeure pas moins que nous sommes restés dans une impasse : il nous a semblé ardu, voir inextricable, de discerner ce qui nous permettrait de conclure sur ce qui définit ce qu'est une grande musique, de conclure sur ce qui fait la grandeur de cette musique qui nous passionne tant. Pourtant, nous avons l'opportunité « avant toute chose » de faire l'expérience de cette même beauté, de vivre cette grandeur musicale. Aurions-nous dû, afin de trouver une réponse à nos questions, nous tourner vers cette expérience même que nous vivions, réfléchir à ce que nous avons vécu, essayer de comprendre le *phénomène* immédiatement vécu ? C'est cette question qui nous intéresse.

Pour autant que cette interrogation nous intéresse, elle nous place face au large domaine de l'esthétique. Car en effet, nous ne cherchons pas à « écrire » ou à proposer un commentaire sur la musique. Nous cherchons plutôt à nous inscrire dans une recherche proprement philosophique sur la musique ou, plus globalement, sur la chose belle ; par conséquent, une recherche esthétique. Dans une telle perspective, il nous faut d'abord soutenir que l'esthétique représente pour nous un domaine philosophique où la tâche consiste à s'interroger sur le lieu où se situe le beau et sur la place qu'il occupe, d'exprimer de quelle manière le beau se présente et se propose à la connaissance, ou aux sens, d'explicitier la relation entre la beauté signifiée de la chose et de sa conception éventuelle par l'intelligence<sup>1</sup>. Or, peut-il y avoir connaissance de la chose belle ? Sommes-nous en mesure de présenter, selon une orientation philosophique, comment il peut y avoir connaissance de la chose belle ? En d'autres termes, comment pouvoir expliciter en des conceptions philosophiques comment il y a possibilité pour l'intelligence de se représenter une œuvre d'art en tant qu'objet d'esprit, d'en former l'idée ? Sommes-nous à même de montrer la relation qui s'opère entre une intelligence et le beau et de dévoiler à quelle expérience nous convie la musique et où se situe cette expérience ? Les termes d'une philosophie peuvent-ils préciser ce qui s'opère véritablement entre nous et la musique ? Ces précédentes interrogations déterminent et tracent les limites de notre problématique. De surcroît, comme nous le montrerons, ce n'est pas par une approche scientifique, évaluant la forme objective d'une œuvre nous permettant de la connaître, que nous montrerons l'essentiel de la relation esthétique. De plus, nous ne pouvons nous en remettre à croire en une connaissance subjective, où tout jugement consiste en une vérité, et où aucune conclusion n'est possible.

À l'opposé, pour explorer cette problématique, nous montrerons qu'une certaine attitude philosophique est nécessaire afin d'approcher la chose belle et d'en prendre connaissance. En un deuxième temps, nous montrerons qu'une opération peut nous amener à préciser où se situe le véritable lieu de l'expérience esthétique. Enfin, nous arriverons à montrer quelle est la relation entre le sujet et l'œuvre musicale. Nous tenterons dans cet ordre d'idées de proposer une véritable esthétique, c'est-à-dire une véritable position philosophique par rapport à l'œuvre d'art.

D'entrée de jeu, mentionnons que nous soutenons une philosophie phénoménologique ; notre approche est *stricto sensu* phénoménologique. Ceci implique de notre part une fidélité face à la méthode phénoménologique mais encore une iconicité de cette philosophie fondamentale. Par conséquent, c'est Husserl qui nous guidera dans notre recherche et nous empruntons le plus rigoureusement les concepts de sa philosophie universelle. L'approche phénoménologique que nous préconisons prendra tout son sens à mesure de l'exploration de notre problématique.

### *Nous, le monde, les choses belles*

Nous sommes, êtres humains, dans le monde, y prenant place et y existant. Nous sommes là, dans ce monde, spontanément, sans y être forcés ni invités, sans contraintes, instinctivement, naturellement. Nous vivons dans ce milieu déterminé, devenant progressivement et découvrant à mesure notre environnement, la sphère environnante formant notre contexte immédiat et actuel, circonscrivant les limites de notre réalité.

Il s'y trouve une multitude de choses, d'êtres, d'événements et d'objets présents là, qui se situent dans toute leur autonomie et dans leurs dispositions et orientations particulières. En effet, et notamment, sont positionnées une foule de choses belles dans cet environnement. Ces choses constituent un ordre naturel ou sont objets de valeur esthétique. Du moment qu'elles ont pris forme, ces choses sont libres de toute dépendance quant à leur existence temporelle. Les œuvres de la nature, et des artistes, sont là pour nous : des sculptures, des tableaux, des harmonies sonores, des représentations de signes se présentent à nous.

Nous, d'autre part, nous sommes afférents devant ces œuvres d'arts ; nous pouvons être en relation immédiate et logique avec tous ces objets, ceci établissant une correspondance entre nous, et le monde. Chacune de ces œuvres possède la même détermination formelle et objective pour tous.

Ainsi pouvons-nous adopter différentes attitudes rationnelles face à ces choses, à ces œuvres d'art. En effet, avant même l'appréciation d'une œuvre, un certain état d'esprit, une certaine disposition d'esprit, motive et influence l'observation et la réflexion. Il nous semble juste d'affirmer qu'il est habituel et courant d'approcher une œuvre sous un certain angle rationnel. Insistons sur le terme rationnel ; ne comprenons pas ici théorique. Cet état d'esprit qui soumet un angle d'approche rationnel est communément soit objectif, soit subjectif. Soit nous sommes disposés devant l'œuvre de manière objective, donc à penser que l'œuvre existe et doit être jugée indépendamment et hors de l'esprit qui l'approche, soit de manière subjective, donc à penser que l'œuvre existe et doit être jugée dépendamment de la vie psychique du sujet, plutôt que par rapport à ses conditions objectives. Et d'ailleurs, ces approches rationnelles communes font l'objet de théories esthétiques. De fait, ces deux théories de l'art, l'esthétique objectiviste et la subjectiviste, présentent chacune une attitude possible face au beau. Sommairement, la première se résume en une approche positive de l'objet d'art, c'est-à-dire en une approche fondée sur le caractère certain et évident de l'œuvre, supposant ainsi la connaissance de l'objet par le caractère factuel, réel et observable de celui-ci. Cela ne mène qu'à des considérations exclusives de la forme artistique, subséquentement à un formalisme suffisant. L'art ne serait que démonstration de, qu'évocation de la structure de. Dans une autre perspective, l'esthétique subjectiviste soutient que l'existence de la chose, l'œuvre d'art sous toutes formes envisageables et son éventuelle constitution réelle en tant que matière de l'esprit, dépend fondamentalement de la certitude et de la conviction du sujet percevant et jugeant. Du coup, toute opinion, tout jugement n'est pas ultimement invalide mais il n'en demeure pas moins qu'à ce point, il y a autant de sujets que d'œuvres d'art ; de cette manière, l'œuvre revêt une nouvelle existence à mesure de l'infinité des commentaires et interprétations. En d'autres termes, la corrélation entre l'œuvre et le sujet percevant est indéterminable et l'analyse de cette réciprocité met en jeu une sociologie et une anthropologie ; l'esthétique passe au rang d'une analyse de cas psychologico-culturel-artistique<sup>2</sup>.

Bref, ces « esthétiques » ne contribuent qu'à l'isolement des parties constituantes de l'expérience de la beauté, ignorant de ce fait la véritable conjonction des éléments du *phénomène*

esthétique. En dépit du bien-fondé de ces considérations théoriques, nous ne pouvons nous en remettre à ces attitudes. À tel point que nous ferons subir une *altération radicale* à ces thèses. Une autre attitude est possible.

### *L'attitude phénoménologique et la réduction*

Cette autre attitude, cette attitude phénoménologique, est proprement philosophique et c'est l'accomplissement de son tournant qui nous mènera au cœur de notre conception du véritable enjeu esthétique. Cette attitude détermine et provoque toute la suite de notre entreprise. De sorte que notre attitude face à l'œuvre d'art, dans le but de la connaître, est autre et qu'elle s'accompagne d'une position philosophique essentielle. Cette position se veut hardiment de même nature que celle à laquelle Descartes nous invitait remarquablement, dans le dessein d'en arriver à une philosophie fondamentale. Non seulement nous adoptons les principes et conceptions cartésiens, et nous allons aussi du même élan inspirer une philosophie foncière. De ce souffle, il s'agit premièrement de rejeter tout ce qui pourrait être soumis au doute pour en arriver à une évidence précise. Précisons : nous, qui sommes devant une « chose belle », qui voulons saisir cette chose de la manière la plus indubitable possible, qui cherchons donc à la connaître selon l'évidence, c'est-à-dire en tant que telle, nous pouvons et devons nous placer dans l'incertitude face à toute idée ou thèse qui influencerait l'évidence même de la chose selon qu'elle se présente à nous dans toute son autonomie. Nous cherchons la certitude ; nous cherchons à établir de façon directe la vérité et la réalité de la chose belle selon une connaissance qui s'imposerait. Nous ne pouvons pas présumer la chose avec un angle théorique probable. Ainsi, nous écoutons une pièce musicale comme si elle nous était tout à fait inconnue, comme si elle devait légitimer son existence et son sens présentement. Nous ne présumons pas sa grandeur mais cherchons à la saisir. Du coup, nous ne pouvons que soumettre tout au doute jusqu'à atteindre une évidence selon notre propre connaissance. D'une certaine manière, toute chose ne revêt de caractère objectif et formel que selon ce qu'elle laisse percevoir, et que je peux constater. À cet égard, aucune théorie objective, objectiviste ou subjectiviste, n'est valide. Donc, nous faisons subir à ces thèses objectivistes et subjectivistes une *altération radicale*<sup>3</sup> en ce sens où nous les rejetons foncièrement selon leur principe essentiel même ; nous changeons fondamentalement de perspective et modifions notre position. Nous plaçant dans un tel dénuement d'esprit, nous devrions conséquemment atteindre la chose par une intuition inaltérée de toutes perspectives qui pourrait fausser la perception.

Mais encore, toute évidence il y aura, nous ne porterons aucun jugement sur cette chose ; nous nous abstenons de tout jugement. Cela signifie non pas que nous dénissons la chose, que nous nions son existence, mais plutôt que nous ne visons qu'à supposer son être et sa définition que probablement. Nous supposons son essence sans que cela n'implique que ceci soit cela, que cela soit ceci. Nous n'admettons aucun état de choses. Effectivement, nous sursoyons à toute prise de position et à toute évaluation. En d'autres mots, nous ne prenons aucune position objective quant à la forme et au fond de l'œuvre musicale.

Toute cette entreprise se résume en l'*époque phénoménologique*, la réduction phénoménologique, moment crucial dans la voie phénoménologique. En réalité, cette *époque*, cette réduction, consiste à écarter, à *mettre entre parenthèses*, de la sphère d'appréhension de l'expérience esthétique tout ce qui n'est pas nécessaire à la saisie pure de l'expérience. En d'autres mots, nous mettons *hors-jeu*, hors du domaine que nous voulons circonscrire toutes définitions objectives de la chose et tout jugement qui voudrait l'évaluer<sup>4</sup>. Ainsi en arriverons-nous à nos propres conceptions, à notre propre évidence.

### *La conscience et les phénomènes vécus*

Or, que nous amène cette attitude philosophique radicale face à l'œuvre d'art et ses différentes approches théoriques communes, que cherchons-nous à faire par cette réduction phénoménologique ? En vérité, nous cherchons à évacuer toutes notions superfétatoires qui

obstrueraient notre regard face à l'expérience esthétique, afin que se révèle à nous ce qui reste de toute cette opération phénoménologique : le moi, la conscience. Reprenons : nous avons en toute liberté décidé de ne considérer la chose sous aucun angle théorique et formel pour lui enlever tout caractère objectif. Mais aussi, nous avons de plus décidé de ne porter aucun jugement sur cette même chose. Nous avons de ce fait mis la chose *entre parenthèses*, et nous avons mis *hors-jeu* tout jugement et présomption sur la définition, sur l'être de la chose. Bref, nous avons douté, nous nous sommes mis dans une certaine incertitude face à la réalité de la chose. Or, nous vivons malgré cela l'expérience esthétique ; nous sommes seulement dans une autre position face à la chose belle. De cette manière, dans cette position, il nous semble indéniable que la seule chose qui puisse subsister à titre essentiel, à titre d'évidence, c'est nous, un moi, face à cette chose belle ; un moi, vivant l'expérience de l'œuvre d'art. Il n'y a d'évident que moi, en relation avec une harmonie sonore particulière. C'est ici que la méthode phénoménologique prend tout son sens. En doutant de l'être et de l'existence objective de la chose et en ne portant aucun jugement, c'est en tournant notre regard vers la conscience confrontée à la chose, que reste enfin le lieu des expériences et des vécus esthétiques. En effet, que nous reste-t-il d'autre de toute cette réduction que la conscience qui pose ce geste ? Toujours est-il que cette attitude suggère une tout autre relation entre la chose esthétique et ce moi. Puisque la chose est dénuée de son caractère d'existant, elle n'est plus qu'une forme qui apparaît, qui se révèle et surgit comme un étant à la conscience. Nous ne pouvons que la saisir, la connaître à titre d'évidence que de la manière dont elle s'offre à nous et de la manière dont nous la percevons immédiatement. Notre relation avec l'objet d'art est un *phénomène*, une chose qui n'est que comme elle se manifeste immédiatement, qui n'est que comme elle se présente là à nous.

À ce point, cela implique de notre part que nous tournions le regard vers la chose belle, que nous soyons attentif à l'enchaînement des sons, qu'avec cette attitude nous fassions l'expérience de l'œuvre d'art et que notre conscience soit conscience de quelque chose, conscience de cette œuvre d'art, conscience de cette combinaison de sons. Malgré cette attitude que nous adoptons, malgré cette absence de considération de toute la sphère objective de la chose et de cette abstention de juger, il n'en demeure pas moins que nous vivons la beauté de la chose, que nous faisons l'expérience de l'œuvre. Nous ne sommes pas devant un néant où plus rien n'aurait le statut d'existant. Au contraire, tous les moments passés dans cette attitude face à la chose belle constituent des expériences pleines et riches d'éléments, d'abord immédiates, mais que nous pouvons considérer par la réflexion. Nous pouvons en effet réfléchir sur tous ces moments de conscience passés. Voilà de fait quelle est la relation entre l'intelligence et l'œuvre d'art. C'est ici qu'est possible une véritable connaissance esthétique. Cette connaissance se situe dans la saisie de notre propre expérience de l'œuvre. Tous ces moments constituent notre vie en relation avec les œuvres d'arts, nos expériences esthétiques conscientes que nous pouvons saisir par la réflexion. Ces moments sont des *actes de conscience*, des *vécus de conscience*. L'ensemble de ces actes constitue le *flux de notre vécu de conscience*. Autrement dit, après avoir saisi la plénitude de notre conscience face aux choses artistiques, nous dédoublons notre conscience en une conscience de la chose et une conscience du sujet percevant pour saisir ces actes de conscience, pour saisir les phénomènes produits, qui constituent la véritable connaissance, la connaissance de notre expérience artistique<sup>5</sup>.

### *Le flux du vécu et la perception*

Nous avons donc établi la conscience en tant que *région*<sup>6</sup> contenant l'essence même de toute expérience esthétique, en tant qu'espace d'investigation de l'expérience esthétique, en tant que champ de connaissance du domaine esthétique. Plus précisément, cette conscience contient de fait tous les phénomènes esthétiques, tous les objets qui se sont présentés à cette même conscience, à ce moi tourné vers la chose. La conscience est ainsi le lieu de l'expérience esthétique, le lieu où nous pouvons rechercher une connaissance. Par extension, tous ces moments de conscience, ces *actes* et *vécus de conscience* forment le *flux de mon vécu*, une abondante pluralité d'intuitions de

la chose esthétique. Ce même *flux* est saisissable par la réflexion, appropriable par un retour de la pensée sur elle-même.

Ceci étant dit, nous devons tout de même être curieux quant à l'effectivité de ces expériences esthétiques, de ces intuitions immédiates et de la teneur, du contenu exact de ces objets de conscience. Car bien que leurs essences soient *idéales*, ces *phénomènes* impliquent une réalité de faits physiques et empiriques. Il s'agit maintenant de montrer de quoi consistent ces phénomènes.

D'entrée de jeu, n'oublions pas que face à la chose belle, nous avons après doute établi le Je, le Moi, comme résidu essentiel ne pouvant être nié. De là, notre attitude est différente. Dans cette perspective, nous faisons l'expérience de l'œuvre d'art par la perception. En effet, l'œuvre se présente à nous et nous l'éprouvons, nous la vivons et la discernons par le biais des sens ; nous nous la représentons immédiatement sans intervention aucune de la raison. Car bien que l'ensemble de sons produit par l'orchestre saisisse mes sens, je dois tout de même être conscient de ce que je vis, de ce qui me fait face. L'œuvre n'accède pas à la conscience ; c'est cette conscience qui vise l'œuvre. Chaque instant devient un *vécu* ; ce *vécu* est actualité lorsqu'il devient objet de pensée, de conscience. Le moi doit prendre conscience de cette chose, être conscience de quelque chose. Ainsi, le *vécu* devient ce quelque chose. Notre tâche est de saisir l'essence même de ce *vécu* dans sa forme *idéale*, dans le ce quoi il est conscience. Tous ces moments réels formant le *flux* sont l'essence de la conscience. À cet égard, une œuvre (une chose) peut être notre *vis-à-vis* sans être un objet saisi et extrait actuellement, de là la distinction entre chose et objet<sup>7</sup>. En effet, une perception peut ne pas comporter d'essence ; elle peut être vide dû à l'inattention et à la défaillance du moi ; tout vécu de conscience doit être conscience de ceci et de cela.

Néanmoins, il faut comprendre qu'entre la perception et la chose ne s'établit pas forcément une unité spontanée. Selon la disposition du sujet face à la chose, la suite successive des perceptions peut comprendre des accrocs ; il n'est pas impossible que notre inattention trouble la sensation complète de la chose. Or, la chose reste identique. Toutefois, le sujet ne peut la percevoir que par des aperçus se succédant les uns après les autres. C'est donc d'une apparence à l'autre, d'une face à l'autre que l'œuvre prend la forme d'un objet de pensée. Par exemple, nous pouvons être plus ou moins près de la scène où s'exécute l'orchestre, nous pouvons augmenter ou diminuer le volume du son, nous pouvons être plus ou moins sensibles à la qualité de la performance. Toujours est-il que nous saisissons l'œuvre au fur et à mesure qu'elle se présente, qu'elle se déroule, selon sa présentation dans l'espace-temps. Il s'agit qu'enfin la chose prenne la forme d'une composition complète en l'esprit après la succession des perceptions. Pour autant que le regard du sujet vise l'œuvre dans toute sa présence, il faut encore que l'opération empirique des sens et de la perception permette de saisir sous toutes ses faces et tous ses angles l'œuvre qui est là. Ces moments perceptifs seront par ailleurs des représentations de conscience de cette œuvre que la réflexion considérera pour en préciser et formuler le contenu.

Dans cette mesure, l'œuvre d'art n'a plus la rigidité formelle que l'on serait tenté de lui conférer dans le domaine des relations esthétiques. Certes, elle demeure de toute manière mais, à l'égard du statut d'une possible connaissance esthétique, l'œuvre possède le caractère de *transcendance*, c'est-à-dire que son existence véritable se situe à un niveau supérieur dégagé de l'expérience. Tout son sens dépend en fait de la conscience qui la perçoit. La chose en effet emprunte et va chercher sa valeur d'être en une conscience qui la perçoit. En outre, le sujet percevant, le je, le moi, ne constitue pas réellement une partie du monde, une réalité de fait existante : il est *je transcendantal*. Ce *je transcendantal* prend tout son sens par rapport à la relation vécue de la chose belle et, en revanche, cette même chose revêt son caractère d'existence véritable que par rapport à l'expérience et à la perception du sujet ; c'est là tout le caractère de la transcendance du phénomène esthétique<sup>8</sup>.

Donnons-nous, à ce point de l'exposé, le loisir de confirmer notre propos en illustrant nos idées par la simulation d'une situation où une expérience musicale et son appréhension phénoménologique seraient possibles. Supposons-nous être face à un orchestre performant une



pièce musicale. D'abord, comprenons que notre présence, le fait que nous soyons là pour attester la traduction en actes réels de l'œuvre, ne rend pas à celle-ci sa valeur de réalité et d'existence. La pièce musicale, en tant qu'objet ou entité formelle, est tout à fait autonome et libre de dépendance. C'est nous, sujet, qui entrons en relation avec celle-ci. L'œuvre est, indépendamment de nous. Cela compris, nous adoptons une attitude qui nous dispose dans le doute et l'incertitude afin de saisir la pièce musicale sans contraintes. Cette attitude nous mènera jusqu'à douter du genre même de la musique que nous nous apprêtons à écouter, de sa forme même, du style et des formules qui seront déployés. Aucune présupposition n'est en notre esprit. L'œuvre musicale se dévoilera à nous selon l'évidence qu'elle laissera percevoir.

Cependant, la performance dévoilera rapidement les spécificités formelles, harmoniques et thématiques de l'œuvre. Malgré cela, nous ne portons aucun jugement. Nous nous abstenons d'évaluer et de prendre position sur l'œuvre.

De cette manière, nous faisons émerger et apparaître plus clairement l'activité propre de notre esprit dans cette expérience. Car en effet, avec cette attitude que nous adoptons, nous ne sommes plus face à un « remarquable chef-d'œuvre de la musique contemporaine » par exemple, mais bien plutôt devant un ensemble de vibrations acoustiques de molécules d'air perturbant l'espace, nous faisant du coup percevoir un ensemble de sensations d'intensité, de hauteur et de timbre<sup>9</sup>. De sorte que nous inclinons notre esprit à se représenter l'œuvre et à s'en former l'idée plutôt qu'à rester abasourdi et en extase devant la sublimité de celle-ci. À tel point que cela révèle notre propre présence face à l'œuvre. Le fait que nous sommes là réagissant à l'œuvre devient manifeste et indéniable ; chaque moi faisant l'expérience de l'œuvre pendant qu'elle apparaît, se manifeste et dévoile sa véritable nature selon l'ordonnance des sons dans le temps, selon son tempo, selon ses périodes et ses variations, et devient une évidence actuelle. De là s'établit la relation de phénomène entre nous et l'œuvre : la musique est comme elle se présente, comme elle se manifeste. Nous prenons conscience de cette harmonie de sons qui, au fur et à mesure de sa manifestation, devient plus que le fruit du hasard et prend la forme d'une musique cohérente. Chaque moment où nous saisissons la venue à l'existence de l'œuvre devient un élément de réflexion pour une éventuelle connaissance de l'œuvre, de sa représentation formelle et intellectuelle. L'œuvre ne sera qu'une suite en D mineur, qu'un concerto ou une pièce de *be-bop*, de swing ou de post-free jazz que lorsque nous aurons fait un retour de l'esprit sur les moments vécus en pleine conscience d'avoir perçu un tel enchaînement de sons, selon tel rythme et telle intensité, selon telle forme de mouvement, joué avec tels instruments, etc.

### *Conclusion*

Nous avons, tout bien considéré, réussi à organiser et à fonder sur des arguments solides nos propositions philosophiques pour une approche phénoménologique de l'esthétique. Suivant et conformément aux fins que nous nous sommes fixées, cet article aura présenté les grandes lignes de ce en quoi consiste l'expérience esthétique, et où une connaissance de notre expérience de l'œuvre d'art est possible. En somme, c'est d'une part dans une attitude adéquate et congruente que nous nous sommes préalablement positionné face à la chose belle, nous permettant du coup d'écarter toutes notions objectives et théoriques qui flouerait notre regard et notre considération de l'œuvre. Par extension, nous avons librement pris l'initiative de surseoir à tout jugement, à toute présomption d'état de choses.

Cela a eu l'effet de révéler un sujet pensant incontestable, un je dont seul l'être pouvait être affirmé, un moi présent comme le sein même de toute notre investigation ; une conscience en tant que résidu. Il s'agissait de tourner notre regard vers cette conscience vivant une expérience esthétique, plus précisément pour saisir tous les *phénomènes*, tous les moments où la chose apparaissait à la conscience, quand celle-ci tournait son regard pour saisir et extraire un objet de pensée.

Cette conscience, nous l'aurons montré dans cet article, constitue le véritable lieu esthétique. Cette conscience est en effet la sphère où la relation entre le sujet et l'objet esthétique peut être

explicitée. C'est en un retour de la pensée en cette conscience que la réflexion peut évaluer et considérer les moments vécus en relation avec l'œuvre d'art.

Enfin, et d'autre part, nous aurons aussi montré qu'une connaissance de la chose belle est possible par la voie que nous avons décrite, la voie phénoménologique.

---

<sup>1</sup> Mikel Dufrenne, « Esthétique », dans *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Encyclopaedia universalis et Albin Michel, 2000, p. 550-561.

<sup>2</sup> Mikel Dufrenne, « Esthétique », dans *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Encyclopaedia universalis et Albin Michel, 2000, p. 550-561.

<sup>3</sup> Sur l'*altération radicale*, cf. Premier chapitre de la deuxième section dans Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, 567 p. et première méditation dans Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 237 p.

<sup>4</sup> Sur l'*époque phénoménologique*, cf. Premier chapitre de la deuxième section dans Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, 567 p. et première méditation dans Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 237 p.

<sup>5</sup> Sur les *vécus de conscience* et le *flux du vécu*, cf. Deuxième chapitre de la deuxième section dans Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, 567 p. et deuxième méditation dans Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 237 p.

<sup>6</sup> Sur la *région de la conscience*, cf. Troisième chapitre de la deuxième section dans Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, 567 p.

<sup>7</sup> Sur la distinction entre *chose* et *objet*, cf. Deuxième chapitre de la deuxième section dans Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, 567 p.

<sup>8</sup> Sur la notion de *transcendance*, cf. Deuxième chapitre de la deuxième section dans Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, 567 p. et deuxième méditation dans Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 237 p.

<sup>9</sup> *Dictionnaire de la musique*, Paris, Larousse, 2011, 1515 p.

# La musique présentée comme folie philosophique dans le *Phèdre* de Platon

Christian Gagné, *Université Laval*

Quelle place pour la musique dans la vie du philosophe ? Est-elle un loisir sain ? Sa pratique est-elle moralement bénéfique, ou indifférente ? Dans un monde submergé par la musique, il peut être ardu de se dégager de l'ambiance surchargée qui est la nôtre pour évaluer à juste titre la portée et la valeur d'un art à la fois si accessible et si insaisissable. Pour les Anciens, il semble que la question se posait aussi et que ce sujet leur était même cher. Platon, en particulier, donne une place de choix à la musique dans son œuvre. Il n'y paraît peut-être pas au premier abord, mais il est question de musique dans un bon nombre de ses dialogues. Avec cet auteur, on peut donc s'interroger sur l'art musical de diverses manières. Il y a entre autres un dialogue, le *Phèdre*, où la musique est présente, mais comme en exergue. Il suffit d'interroger suffisamment longtemps ce dialogue pour se rendre compte qu'il y est question de la façon convenable de pratiquer les arts. On s'attachera donc à ce texte singulier, voire déroutant, pour mener une enquête de modeste envergure sur l'occasion et la convenance de la pratique musicale dans le cadre d'une vie qu'on souhaite philosophique et excellente.

## *Les sujets du Phèdre et la clé musicale*

Le *Phèdre* de Platon est un dialogue diversement considéré comme épars, libre ou subtilement unifié dans son propos. Il est du moins manifeste que différents thèmes sont exposés successivement et que ces thèmes correspondent à des aspects différents de la philosophie. On peut distinguer ces thèmes selon l'ordre du dialogue. Il y a d'abord la rhétorique, qui est — du moins en apparence — le sujet principal du dialogue et le traverse du début à la fin. Ce thème est abordé du point de vue de l'éthique et, vers la fin, également du point de vue de la théorie de la connaissance ou de la logique. Il y a ensuite le thème de l'amour, thème éthique par excellence, qui apparaît d'abord comme matière d'un discours rhétorique, mais qui est, en définitive, traité de façon substantielle. On peut présenter le thème du beau comme étant attaché à celui de l'amour et comme une clé pour comprendre le déploiement de ce dernier. On trouve aussi, comme au centre, le thème de l'âme qui constitue l'un des sommets du *Phèdre*. Dans la dernière partie du dialogue, on reprend le thème de la rhétorique et du discours, mais différemment, en présentant ce que doit être, en somme, une véritable rhétorique, c'est-à-dire une recherche de la vérité adaptée au caractère de l'interlocuteur. C'est alors qu'on traite de l'aspect épistémologique ou logique de la rhétorique.

Sous ces thèmes apparents, on peut en faire surgir un autre encore : la musique. À plusieurs reprises, Socrate invoque ou évoque les muses ; il prétend même recevoir d'elles l'inspiration nécessaire à son discours. Or, les arts auxquels président les muses, on les nomme musique. Pour le Grec, en effet, la musique n'est pas seulement mélodie et rythme, mais aussi parole, danse, poésie et même contemplation. Ce qu'on nomme aujourd'hui spécifiquement musique est en fait *l'une des musiques*. Dans le *Phèdre*, il s'agit au premier chef de la musique des discours, de la parole. On peut d'ailleurs remarquer que le style de Platon (ou de Socrate) y est particulièrement poétique. Dans l'ensemble, on peut qualifier le dialogue de *musical*, puisque l'activité principale des interlocuteurs y est placée sous le signe des Muses. En ce sens, le *Phèdre* se présente comme un objet esthétique dont l'un des thèmes, celui de l'amour du beau, relève aussi de l'esthétique en tant qu'enquête philosophique. Il ne s'agit pas ici de proposer une appréciation esthétique du *Phèdre*, mais bien de proposer comme élément essentiel du dialogue et comme clé de lecture, la présence d'une activité musicale consciente. Que l'on considère que le musicien est Socrate ou Platon, on peut admettre qu'il y a eu composition et *création* (un sens littéral du terme grec *poiesis*) et que, de surcroît, les interlocuteurs traitent de la façon convenable d'effectuer une telle composition.

### *La folie des muses et son lien avec la philosophie*

Après avoir invoqué les muses, Socrate produit deux discours. Le second nous intéresse particulièrement, en ce qu'il a trait à l'importance de la musique. Dans son récit de l'ascension et de la chute des âmes, Socrate attribue à celles-ci différents degrés de perfection ou de proximité d'avec la vérité. Le premier degré est déjà un état de chute, mais il est relativement élevé et relativement bon : « [L]’âme qui a eu la vision la plus riche ira s’implanter dans une semence qui produira un homme destiné à devenir quelqu’un qui aspire au savoir, au beau, quelqu’un qu’inspirent les muses et Éros<sup>1</sup> ». Quelqu’un qui aspire au savoir, c’est un philosophe. Quelqu’un qu’inspirent les muses et Éros, c’est un musicien et un amant. Ces trois hommes se partagent le même degré et ont le même sort. Il importe de tenter de comprendre pourquoi ces trois âmes ont ce même degré d’élévation. Il peut d’ailleurs paraître singulier que l’âme musicienne soit au premier degré, si l’on considère que celle du poète imitatif est au sixième degré, donc beaucoup plus « bas ». Le poète imitatif aurait chuté bas, tandis que le musicien n’aurait chuté que peu.

Pour comprendre cette distinction, on peut se reporter à l’éloge des folies divines entrepris par Socrate au commencement de ce second discours. La troisième folie exposée est celle des muses. Selon Socrate, celui qui est rendu fou par les muses éduque la postérité en parlant des exploits des anciens (245a). On reviendra sur cette importante notion. Comparativement, le poète qui n’a pas de folie divine n’a pas grand-chose à offrir. Or, ce qu’il peut offrir comme poésie, il le doit à son art. Cet art est une imitation et une mise en ordre de la réalité. On doit donc comprendre que cet art pauvrement humain n’est digne que du sixième degré de la chute des âmes ; le poète imitatif est tombé bien bas et ne reçoit pas son art des dieux, tandis que l’âme qui n’est tombée qu’au premier degré reçoit d’un dieu sa poésie, qui est meilleure et le rend digne d’occuper le rang d’ami de la sagesse.

Au même rang, on retrouve l’amant, celui qui est divinement fou d’amour. Si ce fou d’amour possède une âme aussi digne que celle du philosophe et du musicien, ne doit-on pas penser que les trois vont de pair ? Il y a du moins parenté entre ces folies. Leur relation en est-elle une de simple ressemblance ou de pure identité ? Si ces deux âmes ayant reçu la folie divine se révèlent n’être qu’une seule et même âme, on est en droit d’affirmer que chanter, faire de la musique et discourir poétiquement est le propre de l’amant, de celui qui est aussi fou d’amour. S’il en est ainsi, c’est donc qu’aucune musique véritable n’est possible sans folie et que la folie de l’amant est intimement liée à celle du musicien.

Cependant, que l’amant et le musicien soient un, ou qu’ils soient différents, il apparaît maintenant que, selon le discours de Socrate, l’âme musicale, avec celle qui aime, est celle qui est la plus susceptible de recevoir la philosophie, puisqu’elles sont mises au même rang. Le philosophe et l’ami des muses sont donc du moins proches parents et, possédant une même dignité, ils sont susceptibles de se reconnaître l’un l’autre. Un autre passage du dialogue indique même une filiation, un lien génétique entre eux.

### *Le statut de Calliope et d’Ourania dans le mythe des cigales*

Après avoir exprimé son second discours, Socrate propose d’examiner davantage le discours rhétorique, afin de déterminer ce qui convient et ce qui ne convient pas. Il constate aussi qu’on est au milieu du jour. Pour faire comprendre à Phèdre l’importance de continuer de discourir, il lui raconte un mythe à propos des cigales, qui seraient des messagères des muses. En effet, les cigales descendraient d’hommes qui aimèrent trop la musique et en moururent. Les muses les récompensèrent en leur permettant de chanter toute leur vie sans avoir d’autre besoin à combler. En contrepartie, les cigales rapportent aux muses de quelle façon celles-ci sont honorées par les hommes. Deux des muses sont particulièrement importantes pour ceux qui entreprennent de discourir et de chercher le vrai :

À l’aînée, Calliope, et à sa cadette, Ourania, elles signalent ceux qui passent leur vie à aspirer à la sagesse et qui honorent le type de « musique », auquel elles président. Car, entre toutes les Muses, ce sont elles qui s’occupent du ciel et des discours proférés aussi bien par les dieux que par les hommes, et qui font entendre les plus beaux accents<sup>2</sup>.

Socrate vient d'affirmer, en concluant son mythe, que Calliope et Ourania sont les muses les plus philosophiques. Plus encore, elles président aux meilleurs discours des dieux et des hommes. Elles président donc aux discours philosophiques. De surcroît, quand une âme honore ces muses par ses discours, ces dernières lui démontrent de l'amour. C'est là une tâche bien noble et cette attribution peut surprendre. Pourquoi Calliope et Ourania sont-elles les muses les plus philosophiques ? Pourquoi ces deux-là plus que les autres ? Les attributs traditionnels de ces muses, auxquels Platon semble référer, peuvent nous en donner un signe.

Traditionnellement, la musique de Calliope est la poésie épique. Qu'est-ce qui la caractérise idéalement ? C'est de parler des hauts faits, des actions les plus hautes, les plus morales et les plus importantes. Rappelons que selon Socrate, la poésie inspirée est éducatrice de la postérité. Lorsqu'un poète est mené par la divine folie de Calliope, il crée une poésie digne d'instruire les hommes, pour les générations à venir, des exploits des hommes excellents. Le discours épique, lorsqu'il est bien pratiqué, est donc un discours éthique.

Remarquons que la musique de Calliope, en Grèce antique, fait le plus souvent appel à la mélodie et au rythme pour se communiquer. La pratique de la musique au sens moderne, au sens de mélodie, d'harmonie et de rythme, va de pair avec la musique du discours épique. Platon recommande cette alliance de la poésie, de la mélodie et du rythme ailleurs dans son œuvre. Il en fait même une prescription de la plus haute importance, dans les *Lois*, où l'Étranger athénien recommande que la poésie soit toujours accompagnée de mélodie et de rythme ; les trois ne doivent pas être séparés. Il met en garde contre la pratique de certains compositeurs qui dénaturent l'art et lui retirent sa pleine valeur :

[Ces] compositeurs séparent de la mélodie le rythme et les attitudes, en mettant en vers des paroles sans accompagnement ; ils produisent des mélodies rythmées sans paroles, pour le seul jeu de la cithare et de la flûte ; et en tout cela il est fort difficile de discerner ce qu'expriment un rythme et une harmonie qui ne répondent à aucun texte et quel modèle ils imitent parmi les modèles dignes de ce nom<sup>3</sup>[.]

La poésie acquiert son entière signification lorsque les attitudes et le contenu en sont manifestés dans un accompagnement de mélodie et de rythme. De même, la musique instrumentale est amoindrie quand elle n'accompagne pas un discours, les paroles d'un poète. Lorsque ces éléments sont réunis, l'art de Calliope est complet. On pourrait même attribuer à un tel art poétique une certaine efficacité philosophique, dans la mesure où la musique améliore la réception du discours épique et rend l'auditeur enthousiaste, enclin à imiter ce qu'il a entendu.

Comment réaliser concrètement cette amélioration musicale de la poésie épique ? Pour Platon, il semble que cela nécessite l'emploi de mélodies et de rythmes jugés appropriés et non de n'importe lesquels. Le chant des cigales, par exemple, est perçu comme étant charmeur et même dangereux. Socrate prévient Phèdre du danger d'y succomber et de s'endormir au Soleil. Or, le chant des cigales, c'est un son aigu et tout en longueur, qui peut même devenir lancinant. Y succomber et s'assoupir, donc perdre conscience, cela revient à partager le sort des premiers hommes transformés par les muses : ne plus être homme, devenir autre chose et n'avoir part qu'au chant, ne plus avoir part au discours. Au contraire, Platon montre ailleurs dans son œuvre une préférence marquée pour les mélodies jugées plus viriles, soit celles qui sont plus graves et qui invitent au mouvement rythmé. Dans la *République*, les interlocuteurs mentionnent deux types de mélodies en particulier comme étant appropriés à la musique d'une cité idéale : ce sont les modes dorien et phrygien. Ces modes, ce sont deux façons d'organiser les mélodies. En termes non techniques, ces deux modes ont en commun de ne pas encourager le chant aigu et d'avoir une consonance *mineure*, pour emprunter un terme moderne ; c'est-à-dire que ces modes ont une consonance sobre, réservée et grave. Socrate les approuve pour sa cité : « Ce sont ces deux harmonies, la violente et la volontaire, qui imiteront le mieux les accents de ceux qui souffrent et de ceux qui sont heureux, de ceux qui sont sages et de ceux qui sont courageux. Ces harmonies, laisse-les-nous<sup>4</sup> ». Au chant alangui des cigales, messagères des muses, Platon oppose le chant vigoureux et grave des guerriers et des hommes de cœur, de ceux qui ont part au discours et vivent en cité. À l'écoute d'un tel chant, la musique de Calliope,

celle qui concerne les récits des exploits des dieux et des hommes, persuadera encore mieux et fera pénétrer au cœur des citoyens le goût d'imiter la vertu.

La musique d'Ourania, quant à elle, est traditionnellement l'astronomie. Cette science, dans le *Timée*, est présentée comme une contemplation de l'harmonie et du rythme du monde. Selon Timée, l'interlocuteur principal du dialogue, cette même harmonie et ce même rythme règnent aussi dans l'être humain. L'enquête et la contemplation initiées par Ourania seraient donc une enquête et une contemplation philosophique et, en somme, une recherche de la connaissance de soi. Afin de présenter adéquatement les concepts à l'œuvre dans le *Timée*, il faudrait un long exposé qu'il est ici impossible d'entreprendre, mais on peut quand même en toute bonne foi mentionner cette piste de réflexion permettant de comprendre le rôle de la muse Ourania dans l'activité philosophique. En suivant ces signes de la pertinence philosophique des arts des muses, on approche d'une meilleure compréhension du mythe des cigales et de sa portée dans le dialogue, voire dans l'œuvre de Platon.

Cependant, le chant des cigales est dangereux, car il invite à se laisser charmer et endormir et à abandonner le discours philosophique et la dialectique. Les muses Calliope et Ourania ont beau être en quelque sorte présentées comme des « patronnes » de la philosophie, il ne faut pas pour autant cesser l'examen dialectique pour n'écouter que leur chant, ou plutôt le chant des cigales, leurs émissaires :

Presumably those who pass the cicadas' test are those who at the very least are not lulled into sleep, that is, those who can resist the cicadas' charm. On the one hand, there is slavelike sleep, thoughtlessness, poisonous beauty of song, the oppressiveness of the sun's heat, nature that is no longer simply good in its beauty, a test for leisured souls, and on the other, wakefulness, awareness of a danger, a question about the true beauty of artful discourse that leads to self-conscious talk about techne and method<sup>5</sup>.

Il faut honorer les muses, puisqu'elles montrent primitivement la voie de la philosophie aux hommes, mais il convient surtout, tout en honorant les muses, de parler d'une façon qui plaît aux dieux, puisque ce sont eux, les meilleurs êtres. Le mieux, c'est donc de pratiquer une rhétorique noble et orientée vers la vérité, avec l'inspiration des muses philosophiques.

Tout ceci est lourd de conséquences. Les muses seraient, dans la vie philosophique, des alliées à la fois puissantes et dangereuses, qu'il convient en quelque sorte d'apprivoiser. Selon Evaghélos Moutsopoulos, qui a consacré un ouvrage considérable au thème de la musique chez Platon, ce passage résume la doctrine platonicienne de la musique, rien de moins<sup>6</sup>. Il n'est pas possible, dans le présent article, de confirmer ou d'infirmer rigoureusement cette affirmation de Moutsopoulos. Cependant, il est clair que le mythe des cigales constitue un sommet du dialogue et expose, de la façon condensée et mystérieuse qui est propre au mythe, des idées importantes et qui méritent d'être méditées et développées de façon plus exhaustive.

### *La musique comme activité philosophique*

La conclusion du dialogue réitère la juste place de la poésie et de la musique, en même temps que celle de la véritable rhétorique, celle qui cherche sincèrement la vérité. Un message divin doit être transmis à tous ceux qui font des discours, rhéteurs, poètes, musiciens ou législateurs :

Si c'est en sachant en quoi consiste le vrai qu'il a composé cet ouvrage, s'il est en mesure de lui venir en aide en affrontant la réfutation à laquelle sera soumis ce sur quoi il a écrit, et s'il peut, en expliquant lui-même la chose, démontrer que ses écrits sont de peu d'importance, un tel homme, on doit le désigner non comme s'il avait une dénomination en rapport avec l'un de ses écrits, mais d'après ce qu'il a pris au sérieux<sup>7</sup>.

La désignation d'un tel rhéteur, poète ou législateur sera celle de philosophe. Le discours poétique est qualifié de philosophique s'il est conforme au principe de recherche de la vérité. Autrement dit, la vraie musique aide à faire de la philosophie. On peut donc qualifier la place des poètes : s'ils font bien leur travail, ils sont plus que bienvenus dans la cité, car ils contribuent à la rendre philosophique.

Avec Socrate, on trouve un défenseur de l'importance de l'activité musicale dans une vie philosophique. La divine folie qu'inspirent les muses possède la même dignité que l'activité de celui qui aspire au savoir et à la sagesse. De plus, les muses elles-mêmes éveillent l'âme à la philosophie, car elles lui insufflent le désir de création philosophique : pour Calliope, celui de discourir avec art des exploits des meilleurs hommes et des dieux et, pour Ourania, celui de rendre compte avec art d'une contemplation féconde de l'univers. Les muses Calliope et Ourania, selon ces considérations, sont présentées comme les initiatrices de la philosophie éthique et de la philosophie de la nature.

Le programme du *Phèdre*, s'il est ainsi assumé par le personnage qu'est Socrate et par l'auteur qu'est Platon, est extrêmement vaste et ambitieux. On ne doit certes pas en rester là : plusieurs autres dialogues de Platon traitent de façon plus soutenue le thème de la musique. Pour permettre la réalisation effective des biens dont le *Phèdre* ne montre qu'un aperçu, on aurait tout intérêt à canaliser la recherche et à en délimiter le champ. Une excellente façon de le faire serait d'explorer la façon dont la musique intervient dans l'éducation de la jeunesse et des citoyens adultes d'une cité. Une telle recherche est menée dans deux dialogues politiques, la *République* et les *Lois*. En explorant les modèles proposés dans ces deux textes et leur application probable, on disposerait d'un précieux exemple d'une vie musicale et philosophique.

---

<sup>1</sup> Platon, *Phèdre*, 248d, édition de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1989, p. 121.

<sup>2</sup> Platon, *Phèdre*, 259d, *op. cit.*, pp. 139-140.

<sup>3</sup> Platon, *Lois*, 669d-e, édition d'Édouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1951, p. 63.

<sup>4</sup> Platon, *République*, 399c, édition de Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2004, p. 185.

<sup>5</sup> Charles L. Griswold Jr., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1986, p. 167.

<sup>6</sup> Evaghélos Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 8.

<sup>7</sup> Platon, *Phèdre*, 278c, *op. cit.*, p. 186.

# La notion de grande musique

Victor Thibaudeau, *Université Laval*

*La musique, c'est comme la poésie : ce n'est « pas fait pour qu'on en parle [mais] pour qu'on en fasse ».*

Vladimir Jankélévitch

La rencontre « De la musique avant toute chose ! » comportait une table ronde sur le sujet de la grande musique, qui fut amorcée par les questions suivantes :

Qu'est-ce qui pourrait être qualifié aujourd'hui de grande musique ? Est-ce que cette idée même de *grande musique* a un sens et une quelconque pertinence ? Si oui, à quelles conditions doit ou devrait répondre cette notion de *grande musique* ?

Ces questions étaient un peu provocantes et prêtaient à débat. Mais le débat a malheureusement suivi le contour de la table... ronde : on a erré sans aboutir à des réponses satisfaisantes, sans même en jeter les bases. Au mieux, on s'est presque entendu sur l'idée que « toute *bonne* musique était une *grande* musique » – ce qui aurait obligé à préciser ce qu'est une bonne musique et ce qui n'en est pas une, et à reprendre le débat. Par ailleurs, les panelistes n'ont pas pu répondre à un commentaire venant du public, soutenant qu'au fond tout cela dépendait essentiellement des goûts de chacun, infiniment discutables.

Plusieurs idées importantes et incontournables ont tout de même été énoncées. J'aimerais revenir sur quelques-unes et tenter une réponse à la question principale et à quelques-unes des sous-questions.

Je procéderai en trois temps : La notion de « grande musique » a-t-elle un sens ? Si oui comment la définir ? Et qu'est-ce qui, ici et maintenant, pourrait être qualifié de grande musique ?

## *1. La notion de « grande musique » a-t-elle un sens ?*

Pour répondre à cette question, je me permettrai un petit détour, considérant celle de l'alimentation, d'où il me semble possible de tirer quelques évidences transférables au cas de la musique.

Je crois que nous pouvons en effet nous entendre assez largement sur l'idée que tout repas et tout cuisinier ne sont pas égaux. De toute évidence il y a de grands plats et de grands cuisiniers, et de plus ordinaires. Cela ne signifie pas que les plus ordinaires ne font pas l'affaire usuellement. Un hamburger, une tranche de pain et un morceau de fromage, quelques légumes et des noix, etc. peuvent combler avec satisfaction nos besoins quotidiens. Il en va de même du pain grillé, du riz bouilli, du poisson frit. Chacune de ces choses peut être délicieuse mais ce n'est pas normalement ce qu'on appelle de la grande cuisine. À côté de cela il y a des choses qui dépassent, qui nous font vivre des expériences presque transcendantes, pour lesquelles on est prêt à consacrer beaucoup d'énergie ou à payer une petite fortune, jusqu'à friser l'indécence.

Évidemment, ce qui *ici et maintenant* peut être qualifié de « grand plat » est très contextuel et profondément lié à une culture particulière. On doit noter aussi que la chose la plus simple peut être extraordinaire en certaines circonstances. C'est pourquoi plus haut je disais que *normalement* un hamburger ou un morceau de fromage et quelques noix ne sont pas considérés de grands plats. Il y a des exceptions à tout.

Cela dit, les consensus quant à ce qui est grand ou pas sont plus faciles à faire qu'on le dit parfois. Et contrairement à ce que peuvent prétendre les partisans du relativisme culturel, les bonnes et belles choses dans une culture particulière sont très souvent transférables : une grande cuisine japonaise ou indienne peut être reconnue telle par tout occidental qui prend le temps de s'y arrêter et qui développe son goût pour les arômes en cause. Et vice versa : un grand vin, un grand scotch pourront faire (et de fait *font*) fureur au Japon, qui n'a pourtant pas de longue tradition dans le domaine.

Les papilles gustatives et les connexions neuronales ont évidemment besoin d'adaptation : on n'aime pas le vin au premier contact ; ni le saké, le tofu ou le caribou. Et il faut une certaine fréquentation de chaque aliment pour en distinguer les diverses versions, pour distinguer par exemple un tofu haut de



gamme d'un tofu commun, ou un grand vin d'un vin juste ordinaire... qui font tout de même l'affaire au quotidien. Cela peut prendre du temps et même de l'étude, mais une fois la chose connue, une fois habituée, une personne ayant un fond culturel très différent de celui d'où origine le plat ou le breuvage en cause peut apprécier et reconnaître ce qui est jugé supérieur dans cette autre culture.

Mais comment expliquer que ce qui est grand *ici* soit reconnaissable et souvent même recherché *ailleurs* ? Se pourrait-il qu'il touche quelque chose d'universel présent au moins en puissance en tout être humain : une sorte d'attrait pour le beau et le raffinement, de quelque ordre qu'ils soient ? De fait, par-delà toutes les différences entre les cuisines pygmée, japonaise, russe, française contemporaines ou des siècles passés, on y trouve divers résultats de recherches de beauté et de raffinement dans la composition et dans la présentation des plats qui sont susceptibles de rehausser l'expérience culinaire. Cela se concrétise de diverses manières; ce qui est jugé beau et bon dans un contexte ou un autre peut varier; mais c'est la même puissance, la même tendance qui se concrétise... quand elle a la chance de se concrétiser. Cela suppose en effet certaines conditions qui ne sont pas toujours données.

Par suite, pour qualifier une chose comme celle qui nous intéresse ici, il faudrait parler d'*universalisable* – et non pas d'universel. Un grand plat n'est certainement pas universel (connu et apprécié de tous) mais il est universalisable, et cela en deux sens : 1° il *peut* en principe toucher beaucoup d'êtres humains ; 2° (parce que) il a le *pouvoir* de toucher quelque chose qui se trouve chez *tout* être humain : dans le cas qui nous occupe, une sensibilité au raffinement d'un plat ou d'un breuvage, capable de toucher subtilement et délicatement ses papilles gustatives.

Ainsi, avec toutes ces précisions, il me semble qu'on peut assez facilement admettre l'idée qu'il y a des mets que l'on qualifie de grands, et d'autres de moins grands. Il n'est peut-être pas facile de classer sans conteste un plat particulier dans l'une ou l'autre de ces catégories, mais ces quelques considérations permettent au moins de préciser de quoi l'on parle et d'assurer l'existence de la chose en question.

Or, si l'on peut admettre qu'il y a en ce domaine relativement élémentaire des choses plus grandes que d'autres, il doit certainement y en avoir aussi en ce qui concerne la musique, cette chose qui prend tant de place dans la vie humaine individuelle et collective. C'est pourquoi je ne peux admettre l'idée qu'ici tout serait pareil et purement circonstanciel, à chacun son goût.

Par cette analogie, on comprend d'entrée de jeu qu'une grande musique n'est pas nécessairement appréciée d'un grand nombre de gens. Elle est toutefois *appréciable* d'un grand nombre, elle est *universalisable* ; mais pour l'apprécier, il faut la connaître et l'écouter attentivement, et sans doute d'abord être dans certaines conditions et avoir certaines dispositions affectives et intellectuelles.

L'idée de grande musique me semble donc indéniable. C'est le reste qui est difficile – à l'instar du temps, comme le faisait remarquer Saint Augustin<sup>1</sup> : tout le monde sait bien que cela existe ; c'est quand on veut le définir que surgissent les difficultés. Et c'est peut-être cette fois du côté de Jankélévitch qu'il faut se tourner pour comprendre pourquoi : c'est que la musique n'est « pas faite pour qu'on en parle [mais] pour qu'on en fasse<sup>2</sup> » – et j'ajouterais : « pour qu'on l'écoute ».

## 2. Tentative de définition

Pour la suite du débat, je suggère de considérer particulièrement un exemple, d'où nous pourrions tirer quelques caractéristiques propres à la grande musique.

Il est assez usuel pour cela d'évoquer des œuvres de Bach, de Mozart ou de Beethoven. Les plus audacieux vont parler de Bartók ou de Stravinsky. Peu osent cependant poursuivre sur la voie de la musique dite *sérieuse* (ou *académique*) : Schoenberg ou Stockhausen, Varèse ou Xenakis, Cage ou Ligeti.

Si l'oreille a finalement pu se faire à certaines musiques du début du 20<sup>e</sup> siècle, celles du dernier genre demeurent presque ésotériques : seuls quelques initiés fréquentent ces concerts ou écoutent régulièrement ce genre de musique. Cela ne signifie pas qu'on ne trouve pas là d'exemples de grandes musiques – bien au contraire ! Mais les exemples qui font consensus ou qui du moins sont partagés par plusieurs sont manifestement plus difficiles à trouver. Il faudra se demander pourquoi. Est-ce juste une question de temps et d'habitation ? Pourrait-il au contraire y avoir une difficulté particulière, d'où on pourrait tirer quelque enseignement ? J'y reviendrai.

Peu de gens non plus prennent des exemples dans le folklore pour parler de grande musique ni, plus près de nous, dans le rock ou le jazz. Et pourtant, pour ces deux derniers cas, c'est dans cet univers qu'on trouve depuis sept ou huit décennies le plus de dynamisme et que se présentent assez facilement des exemples dont on a la vive intuition qu'il s'agit de grandes musiques bien vivantes. J'en prends pour signe que malgré leur relative nouveauté, certains musiciens et certaines œuvres du répertoire rock ou jazz ont déjà traversé quelques générations.

Je ne crois certes pas que la pérennité doive intervenir en tant que telle dans la définition de la grande musique – j'y reviendrai aussi. Mais une musique qui a duré, qui a traversé quelques siècles, c'est une musique qu'un grand nombre de gens de milieux culturels fort distincts ont appréciée. Cela ne prouve rien : des millions de gens peuvent se tromper ; c'est à tout le moins un signe de son caractère particulier.

Le temps aide aussi en ce qu'il permet de prendre du recul. Qui sommes-nous en effet pour décréter qu'une chose particulière ou un événement singulier, qu'on est en train de voir ou de vivre, va faire époque ? Laissons décanter un peu. Voyons ce que les générations suivantes en penseront après que la chose ait été revue et repensée par un tas de gens dans d'autres cadres culturels. Le temps permet de séparer l'ivraie du bon grain<sup>3</sup>. C'est pourquoi il est très difficile de juger d'une musique actuelle. Nous avons trop le nez (l'oreille ?) collé dessus. Mais il y a parfois certaines évidences, et d'autres manières d'en juger.

Quoi qu'il en soit, pour la suite de la discussion, j'aimerais considérer tout particulièrement l'exemple que nous avons devant nous le jour de la rencontre « De la musique avant toute chose ! », le 20 mars dernier : la musique de Benoît Delbecq et de François Houle. C'était pour moi de la grande musique, et apparemment plusieurs autres personnes dans la salle l'ont également pensé.

Cela est d'autant plus significatif qu'à peu près personne dans la salle ne connaissait ces musiciens. Très peu, par ailleurs, étaient familiers avec la musique d'avant-garde et encore moins avec le jazz contemporain : nous avons là en fait, pour l'immense majorité, des habitués du rock ou de la musique classique. Mais présentée dans un contexte qui prêtait à l'écoute attentive, tous – ou presque – ont reconnu son caractère exceptionnel... et de plus en plus à mesure que le spectacle avançait – car, comme en cuisine, il faut connaître pour apprécier ; il faut que les sens et l'esprit s'habituent<sup>4</sup>.

Comment caractériser cette musique ?

Je dirais d'abord que c'est une musique vivante, moderne, très actuelle – par ses structures, ses harmonies, ses timbres et son jeu<sup>5</sup>. Elle est en particulier basée sur des idées et des techniques savantes et novatrices, comme ont pu nous en convaincre les propos tenus par les deux musiciens pendant la classe de maître qui précédait l'événement: principe « harmologique » (venant entre autres des idées et des recherches d'Ornette Coleman), discontinuité métrique (György Ligeti), polyrythmie (Max Roach et Ed Blackwell), folklore imaginaire (Béla Bartok et John Cage), système de notation par métaphores géométriques, etc.<sup>6</sup>

Or il m'apparaît que des idées en quelque manière novatrices caractérisent toute grande musique. C'est ou c'était, au moment de sa création, une musique qui étonne (ou étonnait) par son innovation ou son raffinement, qui fait ou faisait avancer la musique. On peut dire ça très manifestement de Bach. Pensons aussi à Stravinsky. Avec du recul, ces musiques continuent d'étonner et de nous prendre aux tripes, ici et maintenant.

Cette dernière idée mérite qu'on s'y attarde. La musique que nous avons devant nous était en effet, et tout d'abord, une musique enthousiasmante. La musique – toute musique, en fait – est saisissante, nous prend tout entier, nous transporte, nous trouble – mais certaines le font un peu plus...

Par une irruption massive la [bonne] musique s'installe dans notre intimité et semble y élire domicile : l'homme que cette intruse habite et possède, l'homme ravi à soi n'est plus lui-même ; il est tout entier corde vibrante et tuyau sonore, il frissonne follement sous l'archet ou les doigts de l'instrumentiste.<sup>7</sup>

On pourrait noter par ailleurs que les mouvements générés par une musique peuvent être plus ou moins beaux et bons. La question est délicate mais remarquons au moins que la musique peut nous rendre

presque fous. En tout cas, elle peut très certainement avoir un effet négatif, nous sortant de nous-mêmes, nous aliénant de diverses façons, nous faisant par exemple marcher comme des zombies vers les canons ennemis ou acheter mécaniquement des produits dont nous n'avons nul besoin. Platon ajouterait qu'elle peut aussi exciter des passions qu'il conviendrait plutôt de réfréner<sup>8</sup>.

Sans entrer dans le débat du caractère moral ou immoral d'une musique et des implications que cela pourrait avoir en éducation, je veux simplement noter que certaines musiques nous font du bien, très manifestement, alors que d'autres, peut-être, nous empêchent de penser ou d'être ce que nous sommes.

Dans ce contexte, la distinction que faisait Jankélévitch entre une musique qui *envoûte* et une musique qui *enchante* me semble particulièrement utile<sup>9</sup>. Comme le rapporte Hansel, Jankélévitch reconnaît que la musique peut être « déraisonnable et malsaine » et qu'elle « ne nous apporte pas toujours la sérénité de la sagesse ». Il ne veut cependant pas, sous prétexte de moralité, d'une musique à qui on a retiré tout ce qui en elle est « pathétique, grisant et orgiaque ». Le fait est que certaines musiques peuvent nous soulever sans nous abrutir. Il prend pour exemple le charme créé par la musique de Fauré, qui « est un enchantement, mais non point une incantation » (ou un envoûtement). Hansel rajoute que ce charme « ne dépossède pas l'auditeur de son ipséité et de son intégrité de personne. [...] La musique ne produit pas forcément la fièvre et l'ivresse, elle a aussi des vertus apaisantes<sup>10</sup> ». Citant Jankélévitch, elle ajoute : « le breuvage enivrant de la *Ballade en Fa dièse* n'est nullement un soporifique, encore moins une tisane mortelle ou une cigüe, mais c'est un cordial de vie et de vérité<sup>11</sup> ».

Je pense qu'on pouvait dire cela de la musique de Delbecq et Houle entendue ce soir-là et je pense que cette notion d'enchantement pourrait servir à définir une grande musique. La grande musique est certainement à ranger du côté des musiques qui touchent vivement les passions, mais positivement, sans nous déposséder de quoi que ce soit, sans nous envoûter. Elle ne nous rend pas fous ; au contraire, elle nous fait du bien.

La musique de Delbecq et Houle est par ailleurs, comme toute grande musique, à mon avis, une musique particulièrement raffinée. Une grande musique n'est pas n'importe quoi. Ce n'est pas un échantillon quelconque de la musique du jour ou du siècle. À cause de sa structure, de sa présentation, de son innovation, etc. elle se démarque toujours des musiques environnantes et c'est pourquoi elle peut toucher des gens issus d'autres cultures. Cela rejoint d'ailleurs une caractéristique que je proposais comme étant au cœur de ce qu'est un grand plat ou un grand breuvage. La grande musique touche un être humain par le fond, éveillant quelque chose qui se trouve chez tout être humain : tout d'abord une sensibilité très grande à la musique en tant que telle, c'est-à-dire à une suite de sons organisée, rythmée, qui nous touche vivement (peut-être en résonance avec notre expérience utérine du cœur battant de notre mère) ; et deuxièmement une sensibilité universelle pour ce qui est raffiné et ce qui est beau et bien<sup>12</sup>.

Évidemment, c'est toujours et inévitablement en fonction de critères contextuels qu'une musique (comme un aliment) peut être jugée raffinée. Ainsi, on ne peut pas juger de la grandeur de musiques de jazz et encore moins de rock en appliquant les critères de la musique classique (ou académique). Il est très clair par exemple qu'au regard de la structure, la musique des Beatles ou de Nirvana est d'une simplicité déconcertante vis-à-vis de celle de Stravinsky ou de Xenakis. De ce point de vue, on pourrait dire qu'elle n'est pas très raffinée. Quiconque connaît le moindre de ces courants musicaux sait pourtant que ce sont des musiques qui se distinguent justement par leur raffinement, mais un raffinement *sui generis*<sup>13</sup> !

Il faut se rappeler aussi que la perception du raffinement ou non d'une musique (ou d'un aliment) suppose des connaissances et des manières de voir qui sont profondément liées à la culture. L'ethnomusicologue Gérald Côté nous en a donné de multiples exemples dans sa présentation « Réflexions sur la relation entre la musique et la culture environnante », le 20 mars dernier. Une certaine modulation, apparemment banale pour l'oreille non avertie, se révélera des plus subtiles pour celui qui a conscience de l'intention et de son rapport (par exemple) avec des notions cosmologiques importantes pour le peuple d'où est issue cette musique<sup>14</sup>.

Une grande musique serait donc une chose qui demanderait du génie et énormément de travail pour la création et l'interprétation, et, du côté de l'auditeur, des connaissances particulières et une habitude, pour apprécier à sa juste valeur toute la subtilité qu'on y trouve. Cela explique que la grande musique est rarement très populaire.

Cela dit, une musique très raffinée et très novatrice n'est pas nécessairement une grande musique. Ce peut même, à l'excès, être une contre-indication quand ce caractère prend trop d'importance, surtout quand c'est au détriment de l'émotion qu'elle peut susciter.

Le cas de la musique savante évoqué plus haut peut être intéressant à regarder de ce point de vue. On dit souvent d'elles que ce sont des musiques très cérébrales, qui seraient principalement des écritures ou des architectures compliquées ne s'adressant pas d'abord à l'ouïe et aux passions, mais surtout à la vue et à la raison<sup>15</sup>. Les partitions de Xenakis ou de Schoenberg sont en effet magnifiques et la structure de ces œuvres est géniale mais leur musique laisse beaucoup de gens indifférents. Peut-être n'ont-ils pas pris le temps de s'y arrêter sérieusement ou n'ont-ils pas les acquis culturels nécessaires pour en apprécier le génie ? Mais c'est peut-être aussi une musique qui demande trop d'étude et d'attention et qui touche trop indirectement l'ouïe et les passions – encore que je laisserais les générations futures conclure cette analyse. On a dit la même chose de la musique de Stravinsky. Bach aussi, à son époque, laissait beaucoup de gens indifférents, trouvant sa musique froide et cérébrale. Cela dit, le caractère raffiné d'une musique, que l'on trouve peut-être à l'excès dans certaines musiques actuelles, n'est certainement pas extrinsèque à l'idée de grande musique.

Une autre caractéristique d'une grande musique – comme celle de Delbecq et Houle – est qu'elle se suffit à elle-même et qu'elle peut être écoutée en dehors de toute fin étrangère (religieuse, militaire, commerciale, etc.). Pour le dire autrement, c'est une musique que l'on prend du plaisir à écouter au sens fort du terme. Cela ne signifie pas que la grande musique est toujours faite d'abord pour elle-même, et uniquement pour elle-même. On n'a qu'à songer encore une fois à la musique de Bach, dont une grande partie fut faite à la gloire de Dieu, les autres parties visant des fins pratiques et profanes, soulignant tel événement politique ou tel anniversaire. Le fait est pourtant que cette musique peut être extraite de son contexte religieux ou profane et être écoutée pour elle-même. À un niveau plus modeste on peut songer à diverses musiques faites pour servir le commerce ou destinées à soutenir un récit, comme dans un film ou au théâtre. Les meilleures peuvent être extraites de leur contexte de production, être écoutées pour elles-mêmes, et continuer d'exercer leur charme – je pense à quelques œuvres de Nino Rota ou d'Ennio Morricone. Un siècle et demi plus tôt, on aurait pris comme exemple l'ouverture de Lohengrin de Wagner, qui se suffit clairement à elle seule, sans l'opéra. Mais les exemples pullulent.

Par suite, une grande musique est une musique qui peut être écoutée attentivement, qu'on a envie de réentendre et qui est meilleure à chaque fois. On peut écouter cinquante fois la même œuvre, s'asseoir cinquante fois pendant trente minutes, les yeux fermés, à l'écouter, la connaissant par cœur, goûtant l'instant *par et à travers* l'attente de ce qui suit. Et plus on l'écoute, plus on l'aime – sans rien lui demander d'autre que d'être ce qu'elle est : de la musique.

Cela ne signifie pas qu'une grande musique ne peut pas être écoutée superficiellement, en magasinant, conduisant une voiture, pédalant... encore qu'il faudrait discuter de ce que signifie l'expression *écouter une musique*. On peut certainement entendre du Mozart sans trop l'écouter parce qu'on s'y est habitué. On pourrait rétorquer aussi que le Mozart qu'on entend dans les ascenseurs est généralement un Mozart aseptisé, à la recette *musak*. Ce n'est plus de la grande musique. Le fait est cependant que le Mozart originel résiste à l'épreuve : sa musique « nous rentre dedans » quand on prend le temps de l'écouter attentivement.

En résumé, on pourrait dire qu'une grande musique est d'abord et avant tout une *musique* – pas une *musak* : elle est jouable et écoutable pour elle-même, pour le simple plaisir de son exécution ou de son écoute. C'est par ailleurs une musique qui est raffinée et qui enchante considérablement – ces deux qualités étant profondément imbriquées : le plaisir de la création, de l'exécution et de l'audition va souvent de pair avec le dépassement technique et l'innovation esthétique qui ont été investis dans l'entreprise ou qui sont reconnus à l'écoute. Mais en cela comme en toute chose, il y a mesure et démesure : le raffinement technique peut être excessif.

Une telle musique est évidemment toujours très liée à son contexte de production. Mais il se trouve que ce qui touche particulièrement et profondément un être humain dans une culture déterminée est très souvent exportable parce qu'il touche l'être humain sur un plan essentiel. Du coup, cette musique peut aussi toucher une personne évoluant dans un tout autre contexte culturel, si les conditions le permettent et

si elle prend le temps de la connaître et de l'écouter. Ainsi, une telle musique est universalisable et elle va avoir la capacité de résister au temps. Et parce qu'elle fait du bien, elle donne le goût d'être réentendue.

Parmi toutes ces caractéristiques, on voit se distinguer certaines plus essentielles et certaines autres plus extérieures ou dérivées. Le fait d'être une musique – jouable et écoutable pour le simple plaisir – est certainement une caractéristique essentielle. Il en va de même de son raffinement et de son pouvoir enchanteur considérable.

Les autres caractéristiques sont indissolublement liées à la notion de grande musique, mais ce sont des notions dérivées. Ce n'est pas parce que le temps l'a retenu que c'est une grande musique. C'est au contraire parce que c'est une grande musique que beaucoup de gens, de générations différentes, en ont été touchés. Il en va de même, par suite, pour son caractère universalisable ou pour son côté indéfiniment répétable.

### 3. *Qu'est-ce qui, ici et maintenant, peut être qualifié de grande musique*

Une bonne définition de la grande musique devrait permettre d'inclure ou d'exclure aisément telle ou telle œuvre de la catégorie en cause. Je ne vais pas cependant m'avancer beaucoup dans cette direction parce que la question n'est pas aussi importante qu'il n'y paraît. Pour le montrer, je vais surtout faire quelques autres distinctions, en parlant encore du fait culturel.

Il faut bien voir en effet toutes les conséquences du fait que la musique est un artefact – une chose faite par un être humain, faisant intervenir des connaissances et des habiletés particulières inévitablement liées à une culture déterminée. Il n'est pas très étonnant, en retour, qu'on ne puisse juger d'une musique dans l'absolu, sans se référer à la culture d'où elle est issue ou dans laquelle elle trouve un écho – même trois cents ans après sa production. On le concède de bon gré aux partisans de l'anthropologie culturelle. Mais ce principe ne doit pas faire oublier une évidence : il y a des musiques plus grandes que d'autres, qui touchent plus profondément l'âme humaine... quand on prend le temps de la connaître et de l'écouter. On le sait d'instinct. Par suite, une telle musique est capable de franchir les cultures.

Du fait qu'il s'agisse d'une œuvre humaine, les caractères qu'on lui prête ne peuvent cependant pas être déterminées concrètement ni fixés dans des proportions stables et précises. Il peut y avoir un peu plus de ceci et un peu moins de cela dans une œuvre particulière retenue par l'histoire. Elle peut être grande à cause des émotions qu'elle suscite immanquablement, tout en étant relativement simple sur le plan technique. Mais une autre sera reconnue en bonne partie à cause de son caractère innovateur et de sa technique étonnante. Etc.

Par ailleurs, cette discussion autour de la grande musique ne signifie pas que les autres musiques n'aient pas leurs valeurs et leurs pertinences. La musique décorative peut causer beaucoup de joie. En tout cas elle est plus accessible et par suite peut être appréciée par plus de gens. Elle peut soulever des foules ou, plus modestement, colorer la vie quotidienne de multiples personnes. Cela n'est pas rien !

Sur ce point, on pourrait revenir encore à Jankélévitch : la musique est faite pour être jouée et écoutée et elle n'a pas besoin d'être grande pour donner beaucoup de plaisir. On peut vivre et bien vivre sans écouter de grande musique. On peut aussi se tromper en croyant écouter une grande musique qui ne l'est pas tant. Cela n'est pas très grave. C'est d'ailleurs pourquoi je n'ai pas voulu me lancer dans un tel débat. Ai-je besoin de savoir si *Stairway to Heaven* est véritablement de la grande musique ? Le fait est que cette œuvre me renverse, de même que la musique de Delbecq et Houle qui nous était présentée le 20 mars dernier.

Ainsi donc, malgré l'intérêt philosophique indéniable de la question de la grande musique, malgré que son existence ne fasse pas de doute et qu'elle soit relativement simple à définir dans son principe, l'application concrète de toutes ces distinctions n'est pas facile et n'est peut-être pas si pertinente. Qu'elle soit grande ou pas si grande, la musique embellit singulièrement notre vie.

---

<sup>1</sup> Saint Augustin, *Confessions*, livre XI.

<sup>2</sup> Vladimir Jankélévitch, « Avec l'âme toute entière, Hommage à Bergson », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1960, 54, 1, p. 59.

- 
- <sup>3</sup> Cela ne signifie cependant pas que les choses extraordinaires et vraiment grandes sont nécessairement retenues. Un tas de choses formidables ont été purement et simplement oubliées ou même pas du tout remarquées pendant qu'elles étaient là. Notons aussi que plusieurs choses extraordinaires ont été redécouvertes presque par hasard. C'est le cas de Bach. Ce que retient l'histoire contient une part importante de contingent.
- <sup>4</sup> Il faut rappeler que ces musiciens ont donné un concert le surlendemain dans un bar de Québec. Et là, ce fut immédiatement un triomphe. La deuxième fois, c'était encore meilleur – ce qui est certainement un caractère des grandes musiques : plus on s'y frotte, plus on l'aime.
- <sup>5</sup> Il faut dire aussi que nous étions en présence de très grands virtuoses – ce qui ne nuisait pas à l'expérience.
- <sup>6</sup> Pour mieux saisir la pensée qui est à la base de leur musique, on pourra consulter Le Jazz Magazine/Jazzman, numéro 613 (nov. 2010), p. 20-22 ou les deux entrevues suivantes accessibles en ligne : <http://dothemath.typepad.com/dtm/interview-with-benoît-delbecq.html> et <http://www.songlines.com/interviews/trio-solo.html>
- <sup>7</sup> Vladimir Jankélévitch, *La musique et l'ineffable*, Paris : Seuil, 1983, p. 8.
- <sup>8</sup> Voir en particulier Platon, *La République* 398e-399c.
- <sup>9</sup> Voir en particulier Vladimir Jankélévitch, *La musique et l'ineffable*, p. 17. Voir aussi la synthèse très savante qu'en fait Joëlle Hansel : *Jankélévitch, une philosophie du charme*, Paris : Édition Manucius, p. 108-111, de laquelle je m'inspire un peu.
- <sup>10</sup> Joëlle Hansel, *op. cit.*, p. 110.
- <sup>11</sup> Vladimir Jankélévitch, *La musique et l'ineffable*, p. 356 – cité par Hansel, p. 110.
- <sup>12</sup> Ou que du moins l'on perçoit en tant que beau et en tant que bien – quoiqu'on puisse se tromper et prendre pour bien ce qui au fond est un mal, comme Aristote l'a bien expliqué dans son *Éthique à Nicomaque*.
- <sup>13</sup> On pourrait mentionner à cet égard le travail de Serge Lacasse, *Une analyse des rapports texte-musique dans "Digging in the dirt" de Peter Gabriel*, thèse de maîtrise, Faculté de musique, Université Laval, 1995. Pour démontrer l'excellence sur le plan musical d'une chanson de Peter Gabriel, il se voit contraint de pousser à bout les critères de la musique académique ou d'en chercher de nouveaux. Sa bibliographie très élaborée (p. 166 à 174) donne la références de divers autres théoriciens ayant tenté d'analyser le pop et le rock selon d'autres critères que ceux utilisés en musique classique. Citons aussi le travail de Allen F. Moore, *Rock, The Primary Text : Developing a Musicology of Rock* (Brookfield : Ashgate, 2001), qui soutient très directement que pour juger de cette musique, il faut adopter des critères *sui generis*.
- <sup>14</sup> Ces idées sont développées dans son dernier ouvrage, en préparation, et dont le titre provisoire est *Ce qui soutient les musiques du monde*. L'ouvrage sera publié au cours de l'année chez Nota Bene.
- <sup>15</sup> Sur cette question, on pourra se référer entre autres à l'avant-propos de *La musique et l'ineffable* de Jankélévitch.

# La « catharsis » dans la philosophie aristotélicienne

Maxime Vachon, *Université Laval*

Le présent article fait suite à l'événement « De la musique avant toute chose ! », qui réunissait des musiciens et des philosophes autour de ce vaste thème de la musique. Le titre de cette activité, « De la musique avant toute chose ! », mérite quelques remarques parce qu'il exprime bien, nous semble-t-il, le lieu de l'expérience musicale. Car la musique se situe *avant toute chose* en ce sens qu'elle ne se déploie pas dans la forme extérieure et distante des choses et des objets, mais bien dans l'élément intime de la vie affective. Cette influence de la musique, chacun peut la vivre, pour autant qu'il y est sensible.

Pour thématiser l'influence de la musique, sa signification et sa portée, la pierre de touche de notre analyse sera la notion aristotélicienne de « purgation » (*catharsis*) que produit l'expérience artistique, notion qu'il faut entendre au sens de « soulagement » ou encore de « défoulement ». Cela dit, les théories d'Aristote à ce sujet se trouvent dans un traité qui, de toute évidence, ne nous est pas parvenu<sup>1</sup>. Les seules explications de cette purgation se trouvent dans le dernier livre de la *Politique*, à travers ses développements sur la musique.

## 1. L'influence de la musique sur les dispositions à l'action

La perspective d'Aristote à la fin de la *Politique* est celle de l'éducation et de la culture. Il s'agit avant tout pour lui de constater l'influence de la musique sur le caractère habituel, la disposition de l'âme à l'action, la manière d'être d'une personne (*l'ethos*), et ainsi sur les habitudes et les coutumes. Aristote fait remarquer d'emblée que cette influence est manifeste puisque nous changeons lorsque nous écoutons de la musique, nous nous sentons différents, et notre disposition à l'action n'est plus la même<sup>2</sup>. Le fait, pour Aristote, se donne de manière évidente pour tous, comme il le souligne à de nombreuses reprises<sup>3</sup>. Les musiques qui portent l'âme jusqu'à l'enthousiasme, dit-il, en témoignent, car l'enthousiasme est bel et bien quelque chose comme une modification ou une affection (*le pathos*) du caractère de l'âme et de sa disposition à agir<sup>4</sup>.

D'une manière générale, le *pathos* se définit comme « la constitution d'un être en regard de quoi le devenir-autre est possible<sup>5</sup> ». Le *pathos* de *l'ethos*, par conséquent, renvoie aux différentes possibilités d'être affecté en regard de la vie éthique. L'avènement de l'enthousiasme, par exemple, c'est-à-dire le passage du calme à l'euphorie sous l'effet de la musique, est possible à partir d'une constitution d'être en regard de quoi l'homme peut devenir autre (enthousiaste, en l'occurrence). L'éducation se trouve par là justifiée : les hommes ne sont pas figés dans leurs caractères, ils peuvent changer leurs habitudes et leurs dispositions.

Le *pathos* en vient aussi à qualifier « la réalisation de cette possibilité d'être affecté<sup>6</sup> » : ce sont les mouvements de l'âme que nous subissons, les émotions et les passions. Il est possible de dire, par conséquent, que l'enthousiasme est une émotion (dimension affective), mais une émotion telle qu'elle détermine les actions et les réactions propres (dimension éthique) d'un homme enthousiaste (un tel homme sera porté à telle ou telle action). Ainsi, l'enthousiasme est en même temps une manière d'être affecté et une disposition à l'action, de même que le sont, en général, les autres émotions : la colère, par exemple, survient en nous (nous la subissons [vie affective]) suite au constat d'une injustice et, en même temps, elle détermine et oriente nos actions à venir (la réparation, la vengeance [vie éthique]).

La musique, comme cela a été dit, affecte les hommes dans leurs dispositions à l'action. À l'écoute des imitations musicales des caractères, en effet, tous deviennent « co-affectés »<sup>7</sup>, en ce sens que, semble-t-il, nous devenons nous-mêmes affectés par ces dispositions à l'action en même temps que nous sommes affectés par leurs imitations. La musique présente, en effet, des « ressemblances »<sup>8</sup> de la colère, de la douceur, du courage, de la tempérance au point que nous nous sentons, à cause d'elles, disposés à la querelle et contrains (référence, sans doute, à la colère), tendres (référence à la douceur), mesurés et calmes (référence à la tempérance) ou encore enthousiastes<sup>9</sup>.

Considérant que, dans chaque cas, nous éprouvons du plaisir ou du déplaisir à l'égard de ces états qui surviennent en nous<sup>10</sup> et donc aussi à ce qui leur correspond, il est nécessaire, dans un contexte éducatif,

d'apprendre et de s'habituer à juger correctement et à se réjouir des caractères appropriés et des actions admirables, donc de leurs imitations (les caractères étant imités par la musique, les actions par la poésie dramatique). Il est nécessaire de développer ces bonnes habitudes<sup>11</sup> parce que la vertu consiste justement à éprouver correctement<sup>12</sup> la joie, l'amour et l'amitié, et la haine, etc.<sup>13</sup> Par conséquent, il faut éduquer les enfants, dès leur plus jeune âge<sup>14</sup>, aux plaisirs des imitations musicales appropriées<sup>15</sup>. L'éducation permet ainsi de développer une *sensibilité* artistique, autant une aptitude à éprouver des émotions (*pathos*) qu'une disposition à éprouver ces émotions avec plaisir ou déplaisir (*ethos*).

## 2. *L'expérience du mouvement et de l'altérité*

En ces matières, la musique doit être privilégiée parce que l'audition, par opposition aux autres domaines du sensible<sup>16</sup>, est le seul domaine non seulement à pouvoir représenter des dispositions éthiques, mais à le faire avec beaucoup de vérité<sup>17</sup>. Aristote n'en expose pas les raisons, mais il est possible, dès à présent, d'en esquisser une interprétation à partir des autres textes du corpus aristotélicien. Pour le moment, il suffit de faire remarquer que, jusqu'à maintenant, la thématique de la musique par Aristote s'est faite sans référence explicite au mouvement et au temps alors que, manifestement, ce sont là des éléments caractéristiques et essentiels du phénomène musical.

De ce que l'harmonie, en effet, est une synthèse ou une composition de grandeurs qui possèdent mouvement (comme l'harmonie de sons successifs) et position (comme l'harmonie de couleurs disposées les unes par rapport aux autres)<sup>18</sup>, il faut conclure que la musique, qui présente justement différentes formes d'harmonies<sup>19</sup>, est un art de la succession des sons, un art « en » mouvement ou un art « du » mouvement. Nous n'avons pas à faire, il faut le dire, de distinction entre succession et mouvement parce que la perception du mouvement est en tout point une perception de la succession<sup>20</sup>, et la musique se situe justement sur le plan de la perception. Les autres domaines artistiques, par contraste, ne se déploient pas dans la succession et le mouvement, si ce n'est, et il faudra y revenir brièvement, la danse, l'art dramatique et le cinéma, lesquels présentent par ailleurs, l'expérience le montre, cette même influence de la musique sur les caractères. Il faut faire, par conséquent, le constat suivant : seuls les arts en mouvement, en l'occurrence la musique, peuvent communiquer aux hommes certaines dispositions à l'action, alors que les arts visuels ne peuvent le faire que par représentation des signes de ces dispositions, donc par simple association<sup>21</sup>.

Il en est ainsi, peut-être, parce que l'action, et donc la disposition à l'action, s'appréhende à travers une expérience particulière de la temporalité qui se retrouve, en un sens, dans la musique. Durant l'écoute, en effet, nous faisons cette expérience de l'altérité du *maintenant* qui est toujours autre et autre<sup>22</sup>, de cette limite d'un passé et d'un futur toujours autres. Nous faisons alors encore et encore, par la mémoire, la synthèse des éléments passés en vue d'une harmonie particulière, en même temps que nous anticipons encore et encore, par l'attente et l'imagination, les éléments à venir en vue de cette même harmonie. Nous sommes immergés dans cette succession comme en une *situation* qui requiert notre action, car l'acteur éthique, tout autant, est situé par rapport aux événements passés, au contexte présent et aux conséquences à venir.

## 3. *L'intériorité de ce mouvement dans l'expérience musicale*

Ce qu'il faut retenir, cependant, en vue de l'élucidation du pouvoir cathartique de la musique, ce n'est pas tant l'influence de la musique sur le caractère et les dispositions éthiques de l'auditeur que, plutôt, « la mise en mouvement » de cet auditeur (nous avons seulement suggéré que cette mise en mouvement est comme une mise en situation). Il s'agit donc, dans la présente section, de caractériser ce mouvement et l'expérience que nous en faisons dans l'audition de la musique.

Il faut remarquer d'abord que le mouvement est un sensible commun<sup>23</sup>, c'est-à-dire qu'il est perçu par l'intermédiaire de plusieurs sens (il n'est pas l'objet d'un sens en particulier). À ce titre, à savoir en tant qu'il est un sensible, la théorie aristotélicienne de la sensation s'y applique (au moins en partie, comme nous le verrons).

D'une manière générale, la sensation est la réception des formes des sensibles sans leur matière, à la manière de la cire qui reçoit l'empreinte d'un objet indépendamment de la matière de celui-ci<sup>24</sup>. Chaque



sens pâtit sous l'effet de la forme d'un objet particulier (la détermination formelle de tel objet). Dans la sensation, l'acte du sensible est le même que celui du sens (bien que leur essence diffère) alors que le sensible en puissance (le sonore) n'est pas identique à la sensation en puissance (la capacité auditive)<sup>25</sup>.

En reprenant cette identité des deux actes (du sensible et de la sensation), il faut dire que la résonance « objective » d'un objet et l'audition « subjective » par le sujet sont identiques<sup>26</sup>, ce qui veut dire qu'il n'y a aucune distance entre l'un et l'autre en acte. De fait, la sensation est la monstration de ce qui est là, le moment de la présence, la faculté du présent<sup>27</sup>.

Toutes ces remarques valent aussi pour les autres sens<sup>28</sup>, mais il est remarquable, pour notre propos, que l'audition, avant même le toucher, soit choisie par Aristote pour exemplifier cette identité du sentant et du senti. Car, alors que les sensibles en général sont souvent pensés, à tort, comme existant tels quels à l'extérieur de nous (c'est le déplacement d'air qui existe sans nous), le son est justement le sensible qui se laisse le moins appréhender comme quelque chose d'extérieur, de même aussi l'œuvre musicale. Le son, en effet, ne se maintient pas comme une propriété stable d'un objet (comme une texture), mais est rendu possible par un choc entre des solides<sup>29</sup>. Il est ainsi le plus évanescent des sensibles, car sa persistance dans le temps repose sur le mouvement, à savoir sur la continuité ou la succession des chocs qui le produisent, alors que les autres sensibles persistent dans le temps du simple fait que leur objet est en repos.

À l'évidence, cette théorie de l'identité du sentant et du senti en acte ne peut pas s'appliquer au mouvement : le mouvement existe (en acte) sans l'âme<sup>30</sup>. Le mouvement, en effet, n'est pas un sensible (il est l'acte de la puissance en tant que puissance)<sup>31</sup>, mais il est sensible (de même en est-il aussi de tous les sensibles communs). À ce titre, cependant, la théorie de la sensation peut encore s'appliquer. C'est ainsi que percevoir le mouvement, c'est se percevoir en mouvement<sup>32</sup>, de même que percevoir, c'est se percevoir *tout court* (le cas du toucher est particulièrement éloquent)<sup>33</sup> : la présence de l'objet et la présence du soi-même sont co-données et co-constitutives. Et de même qu'il n'y a aucune distance entre la perception de l'autre et la perception de soi-même dans l'acte du toucher, de même n'y en a-t-il pas non plus entre la perception du mouvement et la perception de soi-même en mouvement dans l'écoute musicale.

S'il est vrai, par conséquent, que la musique est possible sur la base de l'altérité, de la succession, du mouvement, etc., il faut dire que la musique, plus que tout autre art, réalise en nous la conscience de notre être-en-mouvement. Plus que les autres arts, parce que le lieu de l'expérience musicale (l'« en nous ») est plus fondamental (plus près de nous : c'est nous) que celui de la danse (le corps) et rendu plus pur que celui du cinéma (médiatisé par une image extérieure), ainsi que le suggéraient déjà les remarques précédentes sur l'intériorité du son. Peut-être, de plus, la musique accède-t-elle à l'intériorité de l'âme parce qu'elle se fonde sur ce sens qui est aussi celui de la réception de la parole<sup>34</sup>, donc de la pensée et de la vie intérieure. Cet « en nous » de la musique, alors, ne serait pas autre chose que le lieu de ce dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même<sup>35</sup>. Dans tous les cas, il faut bien voir que cet « en nous » est le lieu d'un mouvement, au moins toujours le mouvement de la pensée<sup>36</sup>. Nous sommes, pour ainsi dire, toujours en mouvement, et non seulement cela, mais nous pouvons l'être selon toute la gamme des mouvements de la vie affective, qui sont chacun comme une harmonie particulière, en attente, et que la musique vient réaliser en nous, pour autant que nous y sommes sensibles.

#### 4. L'expérience de l'extase

Quel est cet être-en-mouvement de l'homme que révèle la musique ? Il faut, pour répondre à cette question, thématiser le texte de *Physique*, Δ, 12. À cet endroit, le mouvement est caractérisé comme l'« extase de l'étant-là » (littéralement : le mouvement met hors de soi ce qui est là)<sup>37</sup>. L'expérience de la musique est celle de l'extase.

Le terme « extase » est composé de la particule « hors de » (*ex*) et du verbe « se tenir en place » (*ἵσταναι*, *istanai*, ce verbe, avec ses dérivés et ses composés, occupe une place lexicale importante dans les chapitres)<sup>38</sup>. L'expression, sous sa forme verbale, signifie donc quelque chose comme « se tenir hors de sa place », ou encore « se tenir à distance de, à l'écart de ». Il est à propos, par conséquent, de parler d'une extase de l'acteur dramatique ou du rhapsode. C'est ainsi que Socrate se demande si le rhapsode est dans

son bon sens ou en dehors, lorsque l'âme de ce dernier est dans l'état d'enthousiasme qui lui est propre<sup>39</sup>. Dans un autre dialogue<sup>40</sup>, Socrate parle même du philosophe comme de cet enthousiaste qui se tient à distance des objets que les hommes prennent au sérieux pour être, à la place, auprès du dieu. Malgré les apparences, cependant, ce sens de l'extase est inadéquat pour caractériser le mouvement puisqu'il détient encore la nuance du statique : que le rhapsode soit hors de lui-même signifie qu'il se maintient (état statique, qui perdure) en dehors de lui-même (de même pour le philosophe). Ce n'est pas ce qui se passe, en effet, pour celui qui écoute de la musique parce que ce dernier est sans cesse en mouvement, il suit le mouvement de la musique (il est affecté-avec, il est en mouvement-avec). Et le mouvement se caractérise par la structure « hors de quelque chose » « vers quelque chose »<sup>41</sup>. De sorte que, à considérer chaque moment d'un mouvement, il faut dire que chaque intermédiaire est un « ce vers quoi » et un « ce hors de quoi », de sorte que le mouvement se déploie dans un « hors de ce vers quoi » ou encore un « vers ce hors de quoi ». Ce qui est posé comme étant (le « vers quoi » atteint) est aussitôt nié (comme un « hors de quoi vers autre chose »). Ce qui est là, en mouvement, ne tient pas en place : le mouvement est l'extase de l'étant-là. Et les hommes sont toujours en mouvement, ils ne connaissent pas l'immobilité et ils ne se satisfont pas de l'immédiateté. Ils sont toujours, comme à travers tous les élans que produit en eux la musique, emportés au-delà d'eux-mêmes (par leurs ambitions, dans leurs projets, etc.).

##### 5. La catharsis comme épuisement d'une puissance

Les développements précédents nous permettent désormais d'aborder la question de la *catharsis* avec tous les éléments conceptuels nécessaires.

La *catharsis* est introduite une première fois par un rapprochement avec la musique des rites orgiaques<sup>42</sup>, lesquels, autant par la danse, le chant et la musique (les arts du mouvement), amènent les hommes hors d'eux-mêmes, dans un état d'enthousiasme. Il n'est pas sans pertinence de rappeler le privilège de l'enthousiasme pour parler de l'effet de la musique tout au long des développements de la *Politique* que nous avons parcourus. Le passage le plus explicite à ce sujet est le suivant : « Et, en effet, certains peuvent être possédés par ce mouvement-là [à savoir l'enthousiasme], et nous les voyons, à partir des chants sacrés, lorsqu'ils se servent des chants qui mettent l'âme hors d'elle-même (ἐξοργιάζουσι, *exorgiazousi*), reprendre place, retrouver un état de repos (καθιστάναι, *kathistanai*), comme s'ils avaient subi un traitement médical ou une purgation<sup>43</sup> ». C'est pourquoi il est possible, ajoute Aristote, d'employer certaines harmonies musicales à des fins de purgation.

Il faut remarquer avant tout et encore une fois le privilège de l'enthousiasme pour décrire l'expérience musicale. Il en est ainsi parce que ce « mouvement » de l'âme manifeste avec plus d'évidence cette « mise en mouvement » de l'auditeur que produit la musique (à ce titre, tous les états affectifs sont « enthousiastes »). Le caractère du « hors de soi » est également explicite dans le terme grec *exorgiazousi*, un terme qui, sans même le préfixe *ex*, désigne déjà l'état de frénésie et d'emportement. Dans cet extrait, l'état extatique est opposé à l'état statique que désigne le verbe *kathistanai* (un composé de *istanai*, tenir en place). C'est alors seulement que la *catharsis* apparaît, notion qui reprend les nuances de suppression (être déchargé) et donc d'élévation (être léger) du terme grec *arsis* (dans *cath-arsis*) et qu'implique tout autant le verbe auquel est associée la *catharsis* elle-même (*kouphizesthai*, être soulagé)<sup>44</sup>.

Le sens de la *catharsis* est donc celui d'un quelque chose en moins, un quelque chose qui se trouvait en nous comme une puissance d'être affecté, mais que la musique réalise sous telle ou telle forme jusqu'à l'épuiser. La *catharsis* se manifeste alors comme un repos (une *stasis*), sans doute comme une plénitude d'être et un bien-être momentané, par opposition au mouvement qui la précède, qui est plutôt comme un manque d'être (sur le repos et le mouvement comme être et non-être)<sup>45</sup>. La difficulté pour concevoir le passage de l'un à l'autre tient à ce que le contraire (l'état statique, le calme après la musique) est produit par le contraire (l'état extatique, l'emportement par la musique), mais cette difficulté n'en est pas une justement dans le cas du mouvement : le mouvement tend toujours vers sa propre suppression, jusqu'à l'épuisement de la puissance.

Pour le dire autrement, la musique réalise (amène à terme) ces élans (potentiels) et ces tensions (internes) de l'homme qui se découvrent à lui dans la vie éthique et, surtout, dans la vie affective (et les deux ne sont pas sans rapport). Qu'il s'agisse d'élans d'amour ou de haine, de pitié ou de peur, et ainsi des

autres, tous, la musique nous en purge en nous les faisant vivre. Les harmonies qui leur correspondent réalisent alors en nous le repos, car elles viennent à bout de ce qui n'était pas encore réalisé en nous-mêmes, elles épuisent, pour un temps, la puissance que nous sommes. Pour un temps, parce que pour autant que nous existons, nous sommes inépuisables.

---

<sup>1</sup> Aristote, *Politique*, Θ, 7,1341b40 ; W. D. Ross, *Aristotle's Politica*, texte établi, Oxford, Clarendon Press, 1957.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Θ, 5, 1340a8, 22-23.

<sup>3</sup> Cf. φανερόν, δῆλον, et encore φανερόν, *ibid.*, Θ, 5, 1340a40, 1340b11.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Θ, 5, 1340a11-12.

<sup>5</sup> *Id.*, *Métaphysique*, Δ, 21, 1022b15-21 ; H. Tredennick, *Aristotle. Aristotle in 23 Volumes*, traduction, London, William Heinemann Ltd., vol. 17-18, 1933, 1989.

<sup>6</sup> *Ibid.*, Δ, 21, 1022b18.

<sup>7</sup> Aristote, *Politique*, Θ, 5, 1340a13-14.

<sup>8</sup> *Ibid.*, Θ, 5, 1340a20-21.

<sup>9</sup> *Ibid.*, Θ, 5, 1340a43-1340b5.

<sup>10</sup> *Id.*, *Éthique à Nicomaque*, B, 4, 1105b22-23 ; W. D. Ross, *Aristotle's Ethica Nicomachea*, texte établi, Oxford, Clarendon Press, 1924.

<sup>11</sup> *Ibid.*, B, 1, 1103b23-24.

<sup>12</sup> Aristote, *Politique*, Θ, 5, 1340a15.

<sup>13</sup> Dans le même ordre, cf. ces exemples de πάθη donnés en Aristote, *Éthique à Nicomaque*, B, 4, 1105b23.

<sup>14</sup> Aristote, *Politique*, Θ, 5, 1340b12-13.

<sup>15</sup> Sur l'importance de lier les bonnes habitudes avec le plaisir, cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, B, 2, 1104b11-13.

<sup>16</sup> Aristote, *Politique*, Θ, 5, 1340a27 et sq.

<sup>17</sup> Cf. le terme ἀληθινὰς en *Ibid.*, Θ, 5, 1340a19.

<sup>18</sup> *Id.*, *De l'âme*, A, 4, 408a5-8 ; W. D. Ross, *Aristotle's De Anima*, texte établi, Oxford, Clarendon Press, 1956.

<sup>19</sup> Aristote, *Politique*, Θ, 7 en général.

<sup>20</sup> *Id.*, *Physique*, Δ, 11, 219a22-29 ; W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, texte révisé avec une introduction et un commentaire, Oxford, Clarendon Press, 1936.

<sup>21</sup> Aristote, *Politique*, Θ, 5, 1340a30 et sq.

<sup>22</sup> Cf. la formulation qui se trouve dès Aristote, *Physique*, Δ, 10, 218a8-218a21.

<sup>23</sup> Aristote, *De l'âme*, B, 2, 418a18-20.

<sup>24</sup> *Ibid.*, B, 12, 424a17-20.

<sup>25</sup> *Ibid.*, Γ, 2, 425b26-27.

<sup>26</sup> *Ibid.*, Γ, 2, 425b28-426a7.

<sup>27</sup> *Id.*, *De la mémoire et de la réminiscence*, 1, 449b13 ; R. Mugnier, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

<sup>28</sup> Aristote, *De l'âme*, Γ, 2, 426a8-15.

<sup>29</sup> *Ibid.*, B, 8, 419b19-20.

<sup>30</sup> Aristote, *Physique*, Δ, 14, 223a27-28.

<sup>31</sup> Cf. entre autres *ibid.*, Γ, 1, 201a10-11.

<sup>32</sup> Ce que suggère *ibid.*, Δ, 11, 219a5-6.

<sup>33</sup> Aristote, *De l'âme*, B, 11, 423b12-15.

<sup>34</sup> Sur la voix signifiante comme son, cf. *ibid.*, B, 8, 420b32.

<sup>35</sup> Platon, *Théétète*, 189e-190a ; J. Burnet, *Plato. Platonis Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1903.

<sup>36</sup> La particule dia- exprime durée et mouvement, cf. διανοουμένη, *Id.*, *Théétète*, 189<sup>e</sup> et διάνοια, Aristote, *Physique*, Δ, 11, 218b22.

<sup>37</sup> *Ibid.*, Δ, 12, 221b2.

- 
- <sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, Δ, 10-14 en entier : ἴσασθαι en 220a13, ἐξίστησιν en 221b3, ἐνεστώτος en 222b14, ἐκστάν en 222b15, ἐκστατικόν en 222b16, 21 et ἀπόστασιν en 223a5-6.
- <sup>39</sup> Platon, *Ion*, 535b-c ; J. Burnet, *Plato. Platonis Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1903.
- <sup>40</sup> *Id.*, *Phèdre*, 249c-d ; J. Burnet, *Plato. Platonis Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1903.
- <sup>41</sup> Aristote, *Physique*, Δ, 11, 219a10-11.
- <sup>42</sup> Aristote, *Politique*, Θ, 6, 1341a22-24.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, Θ, 7, 1342a9-12.
- <sup>44</sup> *Ibid.*, Θ, 7, 1342a14.
- <sup>45</sup> Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, 1004b28-29.

# Froideur et subjectivité bourgeoise : sur la condition de possibilité d'Auschwitz dans la philosophie de Theodor W. Adorno

Jean-Philippe Lagacé, *Université Laval*

## *Présentation*

Lorsqu'en 1963, Hannah Arendt consent à couvrir le procès d'Adolf Eichmann, cerveau de la logistique entourant l'application de la « Solution finale », elle prévoit y croiser l'incarnation même du sadisme et de la perversité. Il eût d'ailleurs été fort réconfortant de croire qu'Eichmann n'était qu'un monstre. Mais la réalité qu'elle y découvre s'avère tout autre et la glace d'effroi. Loin d'être l'animal barbare et sanguinaire que ses détracteurs se sont efforcés de dépeindre, Eichmann lui apparaît comme épouvantablement normal : un bureaucrate médiocre sans imagination qui faisait son travail et obéissait aux ordres de ses supérieurs. Pour Arendt, cette normalité s'avère d'autant plus terrifiante qu'elle suppose l'existence d'un « nouveau type de criminel, tout *hostis humani generis* qu'il soit, [qui] commet des crimes dans des circonstances telles qu'il lui est impossible de savoir ou de sentir qu'il a fait le mal<sup>1</sup> ». Éprouvant pareillement la frayeur arendtienne, il nous faut dès lors poser l'interrogation suivante : si le mal d'Auschwitz brille de par son effroyable banalité, comment peut-on expliquer que l'humanité ait consenti aussi aveuglément à l'horreur, à l'innommable ? Quels sont les mécanismes qui ont rendu l'homme commun, dont Eichmann n'était que la simple représentation, capable de telles atrocités ?

Selon nous, il est possible de trouver le fragment d'une réponse à cette question, aussi lourde de sens soit-elle, dans l'œuvre de Theodor W. Adorno. Le théoricien de l'École de Francfort nous indique effectivement que la condition de possibilité du massacre administré est à trouver au fondement même de la subjectivité bourgeoise<sup>2</sup>, dans ce qui singularise la prédisposition morale du sujet de la modernité. Cet attribut spécifique ancré au cœur du sujet bourgeois, qui contribue à la fois à l'émergence de l'horreur et à sa perpétuation, Adorno le qualifie comme étant la froideur. Or, qu'entend-il par froideur, en quoi cette dernière s'inscrit-elle comme principe premier de la subjectivité bourgeoise et de quelle manière explique-t-elle l'avènement d'Auschwitz ? Tel sera l'objet de notre entreprise. Pour ce faire, nous adopterons une démarche en trois temps. En premier lieu, nous tâcherons d'esquisser une définition du concept adornien de froideur en le situant d'abord dans les termes de l'indifférence morale et en l'appréhendant ensuite dans l'optique du dérèglement cathexique. D'autre part, nous chercherons à élucider le lien qui unit la froideur à la subjectivité bourgeoise par l'examen de la critique rationaliste de la compassion. Puis ultimement, nous tenterons d'éclaircir comment, aux yeux d'Adorno, la froideur a pu rendre possible la mise en œuvre de la Solution finale.

## *1. L'indifférence mutuelle comme prémisse de la théorisation morale*

Les allusions les plus significatives du concept de froideur chez Adorno sont à trouver dans un essai qu'il rédige en 1966 intitulé *Éduquer après Auschwitz*. Les revendications de l'auteur s'expriment de manière catégorique dès la toute première phrase de l'écrit : « Exiger qu'Auschwitz ne se reproduise plus est l'exigence première de toute éducation<sup>3</sup> ». Éduquer à une réflexion critique sur soi de telle sorte que l'horreur ne se répète jamais plus, penser et agir de façon à ce que rien de semblable n'arrive, voilà le nouveau mot d'ordre de la réflexion philosophique. Pour ce faire, c'est vers les persécuteurs et non plus vers les victimes qu'il convient de porter le regard nous dit Adorno. Se dresser contre l'atrocité d'Auschwitz et contre sa potentielle répétition suppose, en ce sens, l'identification des mécanismes d'oppression subjectifs et objectifs qui ont rendu le crime possible. Il nous faut donc voir que l'analyse de la froideur de la subjectivité bourgeoise s'inscrit précisément dans le sillage de cette entreprise pour comprendre comment la capacité de résistance a pu être à ce point paralysée durant les événements de la Shoah.

C'est dans sa critique du fétichisme technologique, soit du processus par lequel la technique acquiert une existence propre et voile les fins proprement humaines, qu'Adorno introduit pour la première fois l'idée de froideur. Selon lui, la relation actuelle des Hommes à la technique suppose « quelque chose d'exagéré, d'irrationnel, de pathogène<sup>4</sup> ». Ceux-ci semblent effectivement avoir tendance à considérer la technique, soit l'ensemble des moyens visant la conservation de l'espèce humaine, comme une fin en soi, comme possédant sa force propre. L'appréhendant telle la chose elle-même plutôt que tel un dispositif au service des finalités humaines, ils en viennent à l'ériger au rang de critère de vérité et à oublier *de facto* qu'elle constitue le prolongement même du bras de l'Homme. La technique, autrement dit, apparaît fétichisée dans la mesure où la

fin qu'elle poursuit, l'amélioration des conditions de vie humaines, s'avère occultée et détachée de la conscience du sujet. Dès lors, ces gens qui fétichisent la technique, au regard d'Adorno, constituent « des êtres parfaitement froids, obligés de nier radicalement la possibilité d'aimer, et de retirer au départ leur amour aux autres individus avant même qu'il ne s'épanouisse<sup>5</sup> ». Inaptes à toute forme de considération affective à l'égard d'autrui, la seule possibilité d'aimer qui subsiste en eux ne pourrait être investie que par des objets, des machines en tant que telles. On le remarque, la froideur, dans l'optique adornienne, désigne ainsi une absence de sensibilité humaine, plus spécifiquement une incapacité d'aimer l'autre. Mais loin de revêtir un sens moralisateur ou sentimental, cette inclination à ne point être capable d'amour renvoie surtout ici à un type de rapport à autrui qui est défectueux sur le plan libidinal. Effectivement, pour Adorno, l'amour induit de façon nécessaire une identification à l'autre qui génère un affect positif, à savoir une considération à son égard et à ce qui lui advient. Inversement, l'incapacité d'aimer suppose une inaptitude à s'identifier à autrui et, par le fait même, un désintéressement complet envers sa personne. La froideur doit donc être appréhendée comme une manière de penser les rapports humains dans les termes d'une indifférence mutuelle. L'incidence cataclysmique d'une telle impassibilité envers l'autre s'avère manifeste comme nous l'indique ces propos d'Adorno : « [si les hommes] n'avaient pas été profondément indifférents à l'égard de ce qui arrive à tous les autres [...] Auschwitz n'aurait pas été possible, les hommes ne l'auraient pas accepté<sup>6</sup> ». Plus généralement, il faut constater que c'est alors la genèse du mal elle-même qui s'exprime dans les dispositions narcissiques du sujet.

Cette indifférence mutuelle, Adorno la définit littéralement comme un « trait anthropologique fondamental<sup>7</sup> », soit tel un élément constitutif de la disposition psychique de l'Homme moderne<sup>8</sup>. Ancrée au plus profond du caractère de tous les individus, cette absence de sensibilité fait du sujet de la société capitaliste avancée un être foncièrement égoïste ne se souciant que de lui-même et qui, dans l'optique de la satisfaction de ses besoins, s'avère à même de déconsidérer autrui pour parvenir à ses fins. Ce sombre constat, qui à certains égards n'est pas sans rappeler la figure hobbesienne de l'Homme à l'état de nature, tend à remettre radicalement en cause le postulat aristotélicien quant à la finalité naturelle et morale de la vie sociale. De fait, pour Adorno, il en découle que la collectivité, dans sa forme actuelle, ne se fonde pas sur l'attirance et l'attraction réciproques mais plutôt sur la poursuite individuelle de ses intérêts propres aux dépens des autres. Le « suivisme », c'est-à-dire l'attitude de conformité systématique des sujets à l'autorité découlant de la froideur, que l'on a établie comme condition de possibilité même d'Auschwitz, ne constitue donc, pour Adorno, qu'une affaire d'intérêt : « La froideur de la monade sociale, du concurrent dans son isolement, n'était que l'indifférence envers le destin des autres, ce qui explique que furent peu nombreux ceux qui réagirent<sup>9</sup> ». Si les masses se sont tuées sous la terreur, c'est à cause de cette loi générale de l'indifférence mutuelle, selon laquelle tous perçoivent leur avantage propre avant celui des autres et cherchent conséquemment à ne pas s'exposer au risque pour autrui.

Mais comment expliquer l'émergence d'un tel *ethos* ? Comment la froideur a-t-elle pu s'inscrire aussi diamétralement au cœur de la subjectivité bourgeoise ? À l'instar de J.M. Bernstein, il nous faut avancer que l'indifférence mutuelle, dans la perspective adornienne, est transmise à la théorie morale bourgeoise par la survenance de la rationalité instrumentale dans les structures d'inférence matérielle qui définissaient auparavant les liens empiriques entre les individus<sup>10</sup>. De manière à cerner la portée de cette crise de l'instrumentalisation de la Raison et de son incidence sur la théorisation morale, il convient de se rapporter préalablement à la thèse que Max Horkheimer, ami et collaborateur d'Adorno, développe dans *Éclipse de la Raison* en 1949.

Dans cet ouvrage, l'auteur défend la distinction wébérienne classique entre deux types de rationalités : la raison objective, entendue comme la rationalité en fonction des valeurs (*Wertrationalität*) et la raison subjective ou instrumentale, soit la rationalité en fonction des fins (*Zweckrationalität*). La première est définie comme une rationalité dite normative en ce qu'elle expose dans quelle mesure l'existence des hommes est raisonnable. Indissolublement liée à la découverte du vrai, la reconnaissance du beau, du bon et du juste, elle octroie à l'humain la liberté de décider si les actions sont bonnes ou mauvaises en elles-mêmes ou si, inversement, elles mènent à la déraison, à l'aberration. *A contrario*, la raison instrumentale se trouve plutôt à être de nature téléologique. Renvoyant à une logique obéissant strictement au calcul et à la volonté d'efficacité, elle cherche à harmoniser les moyens pour atteindre certaines fins indépendamment de toute considération quant à la valeur de ces finalités. La thèse d'Horkheimer consiste alors à montrer que la raison instrumentale a graduellement pris la place de la raison objective au cours de l'Histoire en vertu de sa plus grande capacité à exprimer l'universalité<sup>11</sup>. Évoquant la fin de l'action comme allant de soi, la raison instrumentale se voit attribuer une portée universelle puisqu'elle semble demeurer indépendante des intérêts particuliers et des contingences. La rationalité objective, par opposition, se voit plutôt affectée d'un caractère mythique et d'autant moins universel que les valeurs sur

lesquelles elle se fonde semblent revêtir le même caractère irrationnel que les émotions, les traditions et les préférences. L'*Aufklärung* en viendra d'ailleurs à associer cette dernière au raisonnement préphilosophique, faisant ainsi de la raison comprise comme instrument et modalité de calcul le nouveau socle des critères de vérité. Or, c'est dans ce passage de la rationalité objective à la rationalité instrumentale qu'Horkheimer et Adorno décèlent la source de l'autodestruction de la raison. Ils soutiennent qu'en se défaisant de son caractère normatif, la raison se trouve paradoxalement à basculer dans l'irrationalisme, laissant le champ libre aux opinions personnelles et à la résurgence du mythe. Cessant d'aspirer à la reconnaissance du vrai, du bon et du juste pour devenir socialement neutre, elle peut désormais se mettre au service d'une éthique calculatrice, celle de la maîtrise de la nature, de cet « Autre » de la subjectivité.

Par conséquent, sous l'influence de ce processus d'instrumentalisation accrue de la raison au fil de l'Histoire, il faut voir que les théories morales modernes, en l'occurrence celles de penseurs rationalistes comme Kant et Spinoza, ont fait du désintéressement de l'autre la condition même de la moralité et de la justice. En fondant l'idée de norme morale sur la présupposition de l'absence d'intérêt, sur ce qu'on qualifie aujourd'hui de pluralisme, et en lui donnant pour fonction de corriger l'intérêt particulier, elles ont condamné les pratiques morales et politiques à promouvoir la froideur comme seule position éthique légitime<sup>12</sup>. De fait, la moralité rationnelle, en tant qu'elle implique la subordination de l'inclination personnelle au bien universel de la norme morale, transmet secrètement l'idée que les autres individus ne peuvent être considérés singulièrement dans la délibération morale. Kant notamment, dans sa volonté de fonder une morale *a priori* et dont les préceptes pourraient s'imposer à tous les individus de manière universelle, doit vraisemblablement consentir à une certaine forme de désintéressement de l'« Autre ». Car comme l'explique Adorno, l'exigence d'objectivité et d'universalité ne pourrait être remplie sans la neutralisation préalable de l'hétérogénéité et de la multiplicité : « le concept d'universalité [est] d'abord extrait de la pluralité des sujets, et ensuite [il] gagne son autonomie en devenant l'objectivité logique de la raison en laquelle disparaissent tous les sujets individuels<sup>13</sup> ». La délibération morale, dans sa prétention à l'universalité, suppose effectivement que les sujets soient neutralisés en un matériau, une unité interchangeable, une grandeur mathématique que l'on dispose de force en équation. Si elle met bel et bien l'accent sur le calcul de l'existence des autres, il faut comprendre que cette modalité de calcul implique néanmoins de réduire le sujet à une valeur abstraite et suppose, par le fait même, de le déconsidérer comme être singulier. La moralité rationnelle, en tant qu'elle repose sur une telle réduction du donné à une unité quantifiable, ne saurait alors se comprendre que tel le corollaire du développement d'un « sens de l'identique<sup>14</sup> » dans la société de masse comme le dirait Walter Benjamin, sens qui ne pourrait émerger sans l'éruption concomitante d'une altération psychoaffective, soit d'une désensibilisation du sujet à l'égard du sort de l'autre. La froideur universelle doit, dans ce cadre, être considérée simultanément comme cause et symptôme du déploiement de la réflexion morale sur le modèle de la raison instrumentale. D'où l'intuition d'Adorno selon laquelle « [la tendance à l'indifférence] va de pair avec celle de la civilisation<sup>15</sup> » et rend du coup complexe la prise de conscience des conditions qui ont rendu la barbarie possible.

## 2. Du dérèglement narcissique de la cathexis

De manière à rendre aussi exhaustif que possible notre examen de la froideur adornienne et à cerner la portée du concept dans son intégralité, il est nécessaire de nous pencher sur une notion clé qu'Adorno mobilise dans son essai *Opinion – illusion – société* rédigé en 1949, soit l'idée de *cathexis*. Au cœur de cet écrit gît la présupposition de l'auteur quant à l'intrication du cognitif et de l'affect, soit la croyance selon laquelle toute connaissance est nécessairement conditionnée par le désir, le besoin et l'humeur. La *cathexis*, du grec *kathexo* qui signifie « occuper », désigne, dans la littérature psychanalytique, la traduction du concept freudien de *Besetzung* qui évoque une charge ou un investissement d'énergie. Lorsqu'Adorno use de cette notion, il cherche à rendre compte d'un moment fondamental de l'activité cognitive, celui de « l'investissement de l'objet au sein du processus réflexif<sup>16</sup> ». Loin de n'être qu'un vulgaire principe psychologique, cette *cathexis* est, dans l'optique adornienne, d'une importance capitale pour la pensée. Elle constitue de fait, « la condition [même] de sa vérité<sup>17</sup> ». Adorno entend par là que l'investissement affectif dans l'objet nous permet de distinguer entre ce qui, dans ce dernier, peut être apprécié intransitivement, expérimenté dans sa non-identité<sup>18</sup> ou son unicité et ce qui peut être saisi transitivement, soit de manière médiata, prédicative et conceptuelle. En ce sens, sans préoccupation ou investissement affectif à l'égard de l'objet de notre attention cognitive, l'auteur prétend qu'il advient une forme d'aveuglement dans la capacité de différencier l'essentiel de l'inessentiel de la chose. Percevoir une chose ne représente alors pas un processus mécanique similaire à un mouvement de caméra ou à la

mise au point de l'objectif. Bien au contraire, ce qui semble particulièrement troublant dans le regard mécanique de la caméra, comme le souligne Bernstein, c'est précisément l'apparente indifférence de cette dernière à l'égard de son objet<sup>19</sup>. La *cathexis*, soit l'investissement affectif dans l'objet, se présente plutôt, dans l'optique adornienne, comme le corollaire psychologique actif chez le sujet de l'impact sensible de l'objet. C'est pourquoi Adorno l'identifie essentiellement au principe hégélien de liberté vis-à-vis de l'objet. Effectivement, la *cathexis* se révèle comme une forme d'investissement dans l'objet qui ne cherche pas à dominer ou subsumer, mais à interroger et découvrir. Elle rend compte d'une opposition à l'appropriation de la chose, de l'effort suprême pour l'atteindre en reconnaissant sa liberté et en la manifestant telle qu'elle est. Cette propriété de la *cathexis* amène d'ailleurs Adorno à la considérer comme une forme primitive d'amour<sup>20</sup>. Et si tel est le cas, il lui semble dès lors que toute connaissance qui saisit correctement la complexité d'objets, d'évènements et d'états singuliers ne peut inévitablement être qu'une connaissance guidée par une considération aimante à l'égard de l'objet. L'amour, pour le dire autrement, est quelque chose d'immédiat qui va à contresens des relations essentiellement médiatisées.

Cependant, Adorno signale que la possibilité d'une telle connaissance aimante de l'objet semble avoir été niée du fait du processus historique ayant mené à l'autodestruction de la Raison et son instrumentalisation. Il faut effectivement comprendre que l'émergence de la raison instrumentale s'accompagne par l'établissement d'un nouveau type de rapport entre le sujet et l'objet : l'identité. Situé aux fondements mêmes de l'acte cognitif, ce principe doit être compris comme le fait d'identifier une chose à un concept. Ainsi peut-on concevoir l'identité comme la réduction de ce qu'est une chose à ce qu'elle possède de commun avec d'autres. Elle rend comparable ce qui est hétérogène en le réduisant à des quantités abstraites. Pour Horkheimer et Adorno, cette pensée qui subsume les choses singulières sous des concepts universels et calcule le monde dans la perspective de son unité systématique constitue le moyen socio-historique par lequel le sujet a su renverser la domination de la nature sur l'homme en une domination de l'homme sur la nature. Pourquoi ? Parce que, comme le laissent entendre les auteurs de la *Dialectique de la raison*, « l'homme croit être libéré de la peur quand il n'y a plus rien d'inconnu<sup>21</sup> ». La volonté de la raison de ramener l'inconnu au connu par l'intermédiaire du concept naît effectivement de sa crainte primitive à l'égard de cet « Autre », la nature. De manière à garantir son autoconservation, le sujet réalise l'identification des forces naturelles chaotiques qui le menacent en les soumettant aux déterminations de ses représentations abstraites. Ainsi réduits à l'unité, les éléments de la nature autrefois diffuse peuvent servir à la préservation de son identité à soi. Mais ce faisant, il appert que la raison opère la destruction de la nature dans le sujet. Puisqu'en identifiant à elle-même ce qui n'est pas elle, il en découle la création d'un espace de pure subjectivité où la nature a été arrachée et l'inconnu, l'irréductible, le non-identique n'existent plus. Dans cette perspective, la raison cesse alors d'être un organe de vérité et se mue en un chaînon intermédiaire entre l'unité du sujet et le concept qui ampute la chose de ses particularités, de son unicité. Et l'on comprend désormais que si l'homme identifie les choses, c'est essentiellement dans le but de les identifier à lui-même et d'assurer sa propre identité.

Conséquemment, il semble selon la perspective adornienne que la *cathexis*, des suites du triomphe de cette pensée identifiante et du sacrifice concomitant de l'« Autre » en soi, subit une dénaturation majeure. Alors qu'elle supposait autrefois l'investissement affectif du sujet dans un objet, elle s'exprime dorénavant dans un rapport cognitif où le transfert de l'affect est dirigé non plus vers l'objet mais vers le sujet lui-même. La *cathexis* devient autrement dit tributaire du repli sur soi du sujet, de l'hypertrophie de sa volonté d'autoconservation qui la rend narcissiquement constituée. Elle signifie la liberté non plus « pour » l'objet mais « à partir » de cet objet. Résultat : elle cesse de manifester la chose telle qu'elle est et se mue en une entreprise d'appropriation qui se contente de voir en l'objet la pure réflexion du sujet. La connaissance instrumentale est la forme universalisée de ce dérèglement narcissique de la *cathexis* objectale. Ce qui a lieu dans le mouvement d'instrumentalisation du cognitif, c'est précisément la limitation et le repositionnement de l'investissement affectif vers le soi. Et lorsque ce processus se voit appliqué dans le contexte pratique, il émerge, nous dit Adorno, une déficience sous-jacente de considération à l'égard de l'objet dans sa singularité. Or, cette indifférence matérielle *a priori* envers l'objet, cette froideur, s'avère être l'analogie affectif précis de l'indifférence du simple concept à l'égard de ce qui est subsumé sous ses déterminations universelles. Que ce soit de l'Homme envers la chose ou du concept envers le sujet, il s'agit là de la même indifférence quoiqu'inscrite sous des formes différentes, soit matérielle ou logique. Cela nous amène donc à croire que la froideur, au sens adornien du terme, en tant qu'elle se présente comme le dérèglement narcissique de la *cathexis*, doit être entendue comme l'inscription matérielle de l'indifférence



logique. Nous semble-il effectivement qu'il faille *de facto* l'entendre, pour récupérer l'expression d'Heidegger, comme le *Stimmung*, soit l'humeur même de la pensée identifiante dans sa forme bourgeoise.

### 3. La critique bourgeoise de la pitié et de la compassion

S'il nous a été possible jusqu'ici de parvenir à définir la froideur comme une insensibilité produite par la dérivation de l'investissement affectif de l'objet vers soi, il apparaît maintenant nécessaire de nous interroger sur sa signification morale, soit sur ce qui permet d'en faire le fondement même de la subjectivité bourgeoise. La thèse qui appréhende la froideur telle le reflet de l'indifférence logique au sein des conditions d'existence matérielles trouve sa forme la plus achevée dans la *Dialectique de la Raison* qu'Adorno rédige de concert avec Max Horkheimer. Elle s'y présente essentiellement sous la forme d'une réflexion autour de la critique que développe la culture bourgeoise à l'égard de la pitié et de la compassion. Il faut alors voir que ce n'est qu'à la lumière de ce rapport qui lie la froideur à l'abrogation du sentiment compassionnel dans la délibération morale que l'on peut saisir le caractère intimement bourgeois de l'indifférence à l'autre. De fait, pour Adorno, c'est la manière par laquelle la compassion est éradiquée qui révèle le mieux la froideur de la moralité bourgeoise et par extension, celle du sujet en partie forgé par cette moralité.

Les germes d'une telle critique de la pitié, nous disent les penseurs de Francfort, sont à trouver autant chez les penseurs rationalistes tels Spinoza et Kant que chez Nietzsche. Effectivement, tous manifestent une profonde méfiance quant à la capacité humaine de s'identifier à la souffrance des autres. Dans son *Éthique*, Spinoza écrit que « la Pitié, chez un homme qui vit sous la conduite de la Raison, est en elle-même mauvaise et inutile<sup>22</sup> ». Car, seule la Raison peut nous permettre de faire quelque chose que nous sachions avec certitude être bien. Similairement, Kant, selon Adorno, désigne la compassion comme une certaine mollesse qui ne posséderait pas la dignité de la vertu<sup>23</sup>. Mais encore pousse-t-il la condamnation à son paroxysme en faisant de la susceptibilité à la compassion un phénomène analogue à la maladie qui se transmet d'Homme à Homme : « En effet, quand un autre souffre et que je me laisse atteindre par sa douleur sans pouvoir cependant y porter remède, nous sommes deux à souffrir, alors même que le mal ne concerne proprement qu'une seule personne<sup>24</sup> ». Dans la perspective kantienne, la compassion produit deux instances de souffrance alors qu'il ne s'y en trouvait qu'une au départ. Ainsi, on ne pourrait souhaiter faire du bien par commisération dans la mesure où accroître le degré de souffrance dans le monde ne pourrait constituer un devoir. L'instance rationnelle de l'Homme étant le gage de la dignité humaine, aucune valeur morale ne saurait être prescrite par le partage de la souffrance. Nietzsche abonde lui aussi dans un sens similaire, bien que pour des raisons fort différentes des philosophes rationalistes, lorsqu'il appréhende la compassion comme une contagion affective, soit telle une propagation malade de la misère<sup>25</sup>. Entendue dans l'optique de sa négativité vitale, l'attitude compassionnelle ne peut représenter qu'une stricte déperdition de la vitalité qui amplifie la douleur et le tourment au lieu de les guérir. Affirmer la positivité de cette fuite hors de soi ne pourrait que sceller le sort de l'Homme à son incapacité de trouver en lui-même sa raison d'être. D'où ces mots que Nietzsche grave en lettres de feu dans son *Zarathoustra* : « Tant il y a de justice et de compassion, tant il y a de faiblesse !<sup>26</sup> »

La froideur émerge alors de ce refus catégorique de la compassion, soit comme le désir de renforcer une vertu, soit comme la projection consciente du caractère infini de la souffrance qui échappe à la volonté de contrôle. Puisque l'attitude compassionnelle ne guide pas ou ne prépare pas nécessairement l'agir, elle semble à la fois menacer la dignité qui réside dans l'action rationnelle et nous enfoncer plus que jamais dans un état autodestructeur. C'est pourquoi, comme le souligne Bernstein, la froideur, dans l'optique adornienne, s'inscrit comme la condition nécessaire pour survivre moralement dans un monde impitoyable et froid<sup>27</sup>. Autrement dit, la suppression de la compassion, l'indifférence, garantit la non-contamination de la conscience et certifie un usage pur, inaltéré de la pensée. De là découle que, dans le cadre de la moralité bourgeoise, l'attitude compassionnelle ne saurait constituer une raison légitimement à même de gouverner l'agir moral ; comme si agir sous l'influence d'un sentiment compassionnel exigeait nécessairement d'aller à l'encontre de ce qui est proprement moral. La rationalisation d'une telle croyance s'exprime d'ailleurs de manière particulièrement évidente dans les thèses de Kant et de Descartes. Pour ceux-ci, seul ce sur quoi le sujet détient un entier contrôle peut-être considéré comme sien. Les passions et les émotions, se dérochant plus souvent qu'autrement à la volonté, ne pourraient alors constituer le fondement de l'agir moral dans l'optique où elles ruinent l'autonomie du sujet. Cette idée apparaît pour Adorno la plus perverse en ce qu'elle lie intimement rationalité instrumentale et subjectivité. De fait, il procède des positions kantienne et cartésienne que ce qui ne peut être directement contrôlé et déterminé par le sujet, ce qui ne peut s'avérer intrinsèquement « moi », préfigure automatiquement ce

qui le réduira éventuellement en cendres et le mènera à sa faillite. Résultat, seules les déterminations de la raison instrumentale se font gage de l'autonomie du sujet et se révèlent désirables.

Cette proposition située aux fondements de l'entreprise métaphysique d'excision de la compassion, nous disent Adorno et Horkheimer, se traduit dans le domaine pratique par la négation de la thèse selon laquelle la vie est susceptible de douleur et de souffrance. En ce sens, faut-il voir qu'à la source de la froideur qui caractérise la moralité bourgeoise gît la réticence « [d']identifier l'homme avec le malheur<sup>28</sup> », soit de reconnaître à la nature humaine ses vulnérabilités constitutives et sa perpétuelle disposition à la souffrance. Les philosophes rationalistes voient dans l'existence du malheur une infamie. Et bien qu'ils soient sensibles à leur propre impuissance, toujours est-il qu'ils n'admettent point que l'Homme puisse être objet de pitié. Effectivement, si la vie humaine devait être égalée au malheur, la dignité même du sujet ne pourrait en être affectée que de manière permanente. La raison instrumentale leur apparaît dès lors comme l'instance par excellence grâce à laquelle l'élimination de la souffrance peut être achevée. Pour paraphraser Kant, d'après la lecture qu'en fait Adorno, il faut ainsi soumettre toutes les facultés et inclinations au pouvoir de la raison sans quoi les émotions et inclinations domineront l'homme<sup>29</sup>. Cependant, on doit encore constater que cette éradication de l'affliction par l'institution de la raison comme principe suprême de l'être ne pourrait être pleinement accomplie que si l'on inclut la compassion elle-même dans le processus de destruction. La souffrance doit en ce sens pouvoir devenir un pur objet de l'action rationnelle. Il en découle que la souffrance ne peut être appréhendée que si elle se voit « moralement » perçue, c'est-à-dire perçue dans le prospect, non pas de sa reconnaissance et de son partage, mais de son inéluctable éradication. Dès lors, s'il nous faut considérer la froideur de la subjectivité bourgeoise comme le fruit de cette substitution de la raison instrumentale à la compassion dans la délibération morale, il semble aussi nécessaire de l'appréhender comme un déni systématique de la réceptivité affective qui exprime la neutralisation de la raison. Niant la sensibilité à l'égard de l'objet, la raison refuse *de facto* la possibilité de s'inscrire comme puissance normative. Car, au fur et à mesure que se désengage le rapport qui lie l'activité de penser le monde à celle de répondre au monde, se scelle le sort du sujet condamné à l'impuissance pratique du spectateur et l'obédience aveugle : « Dans leur désespoir, [les ennemis de la compassion] firent l'éloge de la puissance dont ils se désolidarisèrent cependant dans la pratique, chaque fois qu'elle s'offrait à eux<sup>30</sup> ». Dans un contexte où bonté et bienfaisance se font péché, où domination et oppression se font vertu, la raison tend conséquemment à reproduire et promouvoir la souffrance même qu'elle cherche à éliminer.

#### 4. La froideur comme condition de possibilité d'Auschwitz

Bien qu'il nous ait été possible de cerner l'origine de même que la portée ontologique du concept de froideur, il apparaît finalement nécessaire d'examiner la forme socio-historique que prend cette indifférence logique et de saisir en quoi cette dernière constitue la condition de possibilité même de l'expérience concentrationnaire. En ce sens, il nous semble principal d'examiner un peu plus en détail ce qu'Adorno entend lorsqu'il déclare que « l'incapacité de s'identifier aux autres fut la condition psychologique la plus importante qui permit qu'Auschwitz existe dans une humanité à peu près civilisée et pas trop nuisible<sup>31</sup> ».

Au cœur de la réflexion adornienne sur la catastrophe sociale gît le constat selon lequel Auschwitz représente l'incarnation matérielle de la thèse métaphysique de l'identité. L'expérience concentrationnaire ne pourrait ainsi s'inscrire dans la philosophie qu'en tant que corrélat de la dimension meurtrière de la pensée identifiante, cette pensée qui soumet le particulier aux déterminations universalisantes du concept et désavoue par le fait même la prétention du non-identique à l'existence. Le philosophème de la pure identité comme véritable mise à mort trouve effectivement sa forme la plus éloquente dans le phénomène Auschwitz. Comme nous l'indiquent judicieusement ces propos d'Adorno, « dans les camps ce n'était plus l'individu qui mourait mais l'exemplaire<sup>32</sup> ». La manipulation méthodique, procédurale et administrative des victimes qui les dépouille de leur particularité sensible devient littéralement la condition préliminaire de leur massacre. Or, faut-il constater, à l'instar d'Adorno, que cette image nous permet de rendre compte du rapport étroit qu'entretient la moralité bourgeoise à l'expérience concentrationnaire. De fait, si le procéduralisme barbare à l'œuvre dans les camps de la mort ne s'avère certes pas en tout point similaire au procéduralisme caractéristique de la moralité de l'*Aufklärung*, il n'en demeure pas moins qu'ils s'appuient tous deux sur une structure d'indifférence analogue, une insensibilité logique de l'universel à l'égard du particulier. Autant pour les tenants de la moralité bourgeoise que pour les SS, l'autre ne saurait être objet de considération car ou bien il ne possède pas les caractéristiques que le sujet croit nécessaires pour être considéré, ou bien lui apparaît-il tout à fait insignifiant du point de vue de son intérêt propre. Agir sur la base d'un principe moral universel ou obéir aveuglément à l'ordre d'exécuter des

milliers d'êtres humains ne se présentent alors, pour Adorno, que telles les résultantes d'une même prédisposition psychoaffective : la froideur, l'indifférence mutuelle qui découle du déploiement généralisé de la rationalité instrumentale. Ce qui a rendu Auschwitz possible, c'est cette insensibilité logique de l'universel à l'égard du particulier et la faculté cognitive qui en résulte : celle permettant au sujet de prendre ses distances et de se poser comme simple spectateur<sup>33</sup>. Eichmann, fonctionnaire de la mort zélé et méticuleux, n'a pu orchestrer l'imposant trafic ferroviaire de la déportation mortelle que parce qu'il ne voyait pas les millions de victimes gazées et ne pouvait donner de visage à la mort. Il expliquait d'ailleurs lui-même, lors de son procès, que son estomac se révolta systématiquement à la vue du sang. Cela démontre à quel point l'éloignement psychoaffectif et la réclusion ontologique du sujet à l'abri d'autrui revêtent une importance prépondérante à la conduite efficace de la Solution finale.

De surcroît, la thèse adornienne trouve un écho particulièrement prononcé lorsqu'on constate que cette froideur, cette rudesse et ces vertus stoïques célébrées par Spinoza et Kant se trouvent au cœur même de la rhétorique nazie. En effet, bien que les éthiques spinoziste et kantienne n'aient jamais promu le génocide du peuple juif, on peut néanmoins déceler un appel comparable à l'indifférence et au rejet de la compassion dans un discours que Himmler présente à Posen en 1943 pour préparer psychologiquement les officiers SS à la mise en application de la Solution finale. Bernstein paraphrase le noyau éthique de cette allocution dans les termes suivants :

Each member of the SS, and by extension each German Citizen, will know of a Jew that is an exception to the rule of them as a race of vermin. If we allowed each of us to have their own "good Jew", the extermination of the Jews would not be possible. We must harden ourselves against compassion for the odd, but indefinitely multiple, good Jew. Each member of the SS, and by extension each German citizen, would be revolted and horrified at the piles of bodies which mass extermination requires. You, the SS, have been hardened by experience to be able to stand the sight of heaped corpses and yet remain decent. You must take on this hardness as the necessary means for completing your task. It is terrible, a task which ordinary human compassion would prevent. [...] Your training in coldness prepares you for the act<sup>34</sup>.

Il nous semble clair dans ces propos de Himmler que ce qui tend à se présenter comme l'obstacle le plus éminent à l'exécution du meurtre administré de milliers d'individus innocents n'est pas tant la moralité bourgeoise que la compassion, l'identification à la souffrance de l'autre. En ce sens, puisque chaque Juif peut être l'objet d'un sentiment compassionnel et faire ainsi avorter l'accomplissement de la Solution finale, toute politique administrative doit nécessairement présupposer l'abstraction des particularités sensibles des êtres à éradiquer et opérer de manière purement mécanique pour être pleinement efficace. Si l'extermination massive des Juifs constitue un acte qui outrepassé les capacités d'un individu doté d'humanité, de la faculté de s'identifier à la souffrance d'autrui, la réussite d'une opération aussi barbare ne pourrait être garantie que par l'abrogation de la compassion. Et anéantir les inclinations compassionnelles des SS suppose dès lors la froideur bourgeoise, c'est-à-dire l'affect de l'indifférence à l'égard de la particularité sensible. Cette froideur est précisément celle qui permet de demeurer méthodique et consciencieux dans le cours du carnage. Pour Adorno, elle permet au sujet qui participe à l'horreur de demeurer bienséant, de ne pas être affecté à la vue du massacre, de répondre des ordres qui lui sont donnés et de perpétuer son agir « comme si ce n'était pas aussi important que ça<sup>35</sup> ». Elle s'avère, autrement dit, la condition de possibilité même de ce que Hannah Arendt nommait la « banalité du mal », ce qui rend exécutable la transformation de la négativité du crime en positivité rationnelle du devoir.

Dès lors, si la thèse adornienne interprète la radicalité du phénomène Auschwitz comme le point culminant de l'indifférence logique s'exprimant dans l'absurdité de l'horreur, il faut voir qu'elle insiste particulièrement sur le fait que la catastrophe n'aurait pu se produire sans préparation, soit sans la soumission préalable de la pensée sous le joug de l'identité contraignante. Que ce soit sous les traits d'une moralité rationalisée, d'une rationalité bureaucratique ou de calculs économiques capitalistes, cette pensée identifiante représente le principe ontologique élémentaire rendant possible la froideur en tant que fondement de la subjectivité bourgeoise. Or, doit-on constater qu'Adorno, par la singularité même de cette théorie, tend à remettre en question les commentaires qui cherchent à élucider le génocide nazi par la mise en lumière d'un mal situé ou d'un échec réflexif ponctuel ; comme si le phénomène pouvait être expliqué par l'entremise d'un récit unidirectionnel. Même en s'interrogeant sur ce qui a pu pousser les individus à appliquer la Solution finale, encore apparaît-il impossible d'en arriver à une réponse unique. Ce que la perspective adornienne tend ainsi à montrer, c'est que la

froideur, en tant qu'elle s'inscrit comme partie intégrante de la subjectivité bourgeoise, doit être comprise comme la précondition de tout autre facteur explicatif d'Auschwitz<sup>36</sup>. Considérons encore l'adresse de Himmler. Il semble clair que ce dernier s'avère lui-même conscient des limitations du simple sentiment antisémite dans la mise en application de la Solution finale. Aucune opération de cette envergure, aussi sauvage et inhumaine soit-elle, ne pourrait être rendue à terme par le simple biais d'un affect haineux. Encore nécessite-t-elle préalablement la suppression des derniers germes d'humanité dans le sujet et suppose-t-elle une véritable froideur universelle pour endiguer l'investissement affectif en autrui. Ce qui apparaît conséquemment nécessaire, c'est de comprendre en quoi les autres facteurs expliquant le meurtre planifié dépendent de la froideur, de la rationalisation de l'expérience et de la subjectivité bourgeoise. La connaissance de ces mécanismes subjectifs, aux yeux d'Adorno, revêt une importance capitale en ce qu'elle seule peut favoriser la résistance contre les conditions qui ont rendu la catastrophe possible : « Si la conscience culturelle était, dans son ensemble, pénétrée de l'idée du caractère pathogène de tendances qui trouvèrent leur compte à Auschwitz, les hommes contrôleraient peut-être mieux de telles tendances<sup>37</sup> ». Il faut donc voir que l'élucidation de la froideur ne saurait constituer que le premier pas d'une réflexion critique sur soi qui doit libérer la civilisation de son sommeil dogmatique.

### Conclusion

À la lumière de cette analyse, le verdict adornien ne saurait se révéler avec plus d'évidence : l'affect de la froideur, en tant que dérèglement narcissique de la *cathexis* objectale, se dévoile non seulement comme le fondement de la subjectivité bourgeoise mais, par extension, comme la condition psycho-ontologique même qui a rendu l'expérience d'Auschwitz possible. Trouvant l'origine de son énonciation dans la critique bourgeoise de la pitié et de la compassion, cette indifférence mutuelle s'exprime tel le corrélat affectif d'une conceptualité qui cherche à protéger la connaissance morale des vicissitudes de l'expérience contingente. Elle trouve ainsi refuge au sein de la grammaire de la pensée identifiante qui s'exprime dans toute sa radicalité lors de l'application de la Solution finale. Que ce soit sous la forme de la révocation circonspecte de la pitié dans le *laïus nazi* ou de la célébration guerrière des valeurs stoïques par les SS, elle ne cesse de manifester matériellement l'indifférence logique, l'impassibilité du concept à l'égard de la chose singulière. À la fois source et corrélat de la dimension barbare de la raison instrumentale, la froideur ne pourrait ainsi être réfléchie en-dehors de ce constat qu'Auschwitz traduit de manière pratique le philosophème de la pure identité comme mort, comme anéantissement systématique du non-identique.

Mais si la portée de cette culture de l'identité contraignante s'avère à ce point universelle et que le désenchantement appert généralisé, qu'advient-il de l'effort de distanciation mobilisé par l'intellectuel dans sa recherche de la vérité, dans son effort de réflexion critique ? Témoigne-t-il lui aussi, bien que malgré lui, d'une froideur coupable qui le rend complice de la reproduction de la barbarie d'Auschwitz ? Adorno prend le souci de répondre qu'au contraire, si l'intellectuel manifeste une certaine solidarité collective, c'est bien par cet inviolable isolement qui lui est caractéristique. Car toute participation sociale quelle qu'elle soit ne pourrait signifier rien d'autre que l'acceptation tacite de l'inhumanité. Si l'observateur détaché ne s'avère certes pas moins dépendant de cette dynamique sociale que le participant actif, il demeure que le premier, *a contrario* du second, a conscience de cette liaison et profite alors de la liberté qui résulte de cette connaissance. C'est pourquoi, la froideur, dans le cas de l'intellectuel, s'avère pour ainsi dire affirmée contre son imposition. Sa reconnaissance par celui-ci ne révèle, selon Adorno, qu'un contexte de culpabilité dans lequel les activités de la pensée déploient inévitablement les formes qu'elles cherchent à transfigurer. Le philosophe, en pensant Auschwitz, ne saurait ainsi craindre de reproduire les structures qui ont rendu le mal possible. Puisque c'est précisément par sa froideur, prenant la forme d'une reconnaissance de sa propre culpabilité, que jaillit la possibilité d'un véritable partage de la souffrance humaine, un lieu où le monde peut ultimement trouver le signe de sa considération réelle.

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 443-444.

<sup>2</sup> Notons que la catégorie « bourgeois » telle qu'employée par Adorno ne s'applique pas strictement à l'union anonyme des propriétaires de moyens de production dans le système capitaliste. Elle évoque aussi plus largement un processus de

*Kultur* historiquement situé qui, sous l'impulsion de la philosophie de l'*Aufklärung*, a contribué à détacher le monde spirituel et moral de la civilisation en l'érigeant comme domaine de valeurs indépendant et supérieur puis à faire du progrès de la connaissance humaine et technique le gage du progrès moral.

- <sup>3</sup> Theodor W. Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 1984, p. 205.
- <sup>4</sup> *Ibid.*, p. 215.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, p. 215.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, p. 216.
- <sup>7</sup> *Ibid.*, p. 216.
- <sup>8</sup> Notons que la Modernité, dans son acception adornienne, est intimement liée au processus de civilisation circonscrit par l'*Aufklärung*, à entendre au sens le plus large de « pensée en progrès » ; ce progrès étant celui de la raison par opposition à l'irrationalisme.
- <sup>9</sup> Adorno, « Éduquer après Auschwitz », p. 216.
- <sup>10</sup> J.M., Bernstein, *Adorno : disenchantment and ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 400.
- <sup>11</sup> Max Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974, p. 27.
- <sup>12</sup> Bernstein, p. 400.
- <sup>13</sup> Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 340.
- <sup>14</sup> Walter Benjamin, « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique (version de 1939) », dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 279.
- <sup>15</sup> Adorno, « Éduquer après Auschwitz », p. 216.
- <sup>16</sup> Theodor W. Adorno, « Opinion – Illusion – Société », dans *Modèles critiques*, p. 118.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, p. 118.
- <sup>18</sup> Le non-identique dans la philosophie adornienne, bien qu'il ne fasse point état d'une définition formelle, évoque l'individualité singulière de la chose cogitée, le pan de son être qui échappe aux déterminations universelles du concept et sur lequel se fonde son unicité. Mobilisé comme concept limitatif, il ne permet pas de parvenir à une connaissance positive de la chose mais rend plutôt compte des limites de la pensée conceptuelle dans la connaissance de l'objet.
- <sup>19</sup> Bernstein, p. 401.
- <sup>20</sup> Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 233.
- <sup>21</sup> Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 16.
- <sup>22</sup> Benedictus de Spinoza, *Éthique*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, p. 263, proposition 50.
- <sup>23</sup> Horkheimer et Adorno, *La dialectique de la raison*, p. 111.
- <sup>24</sup> Immanuel Kant, *Métaphysique des mœurs II ; Doctrine du droit ; Doctrine de la vertu*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 325.
- <sup>25</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Par-delà bien et mal : prélude d'une philosophie de l'avenir*, Paris, Harmattan, 2006, p. 57, aphorisme 30.
- <sup>26</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Livre de poche, 1963, p. 148.
- <sup>27</sup> Bernstein, p. 403.
- <sup>28</sup> Horkheimer et Adorno, *La dialectique de la raison*, p. 112.
- <sup>29</sup> Kant, p. 255.
- <sup>30</sup> Horkheimer et Adorno, *La dialectique de la raison*, p. 112.
- <sup>31</sup> Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, p. 216.
- <sup>32</sup> Adorno, *Dialectique négative*, p. 438.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 439.
- <sup>34</sup> Bernstein, p. 409.
- <sup>35</sup> Adorno, *Dialectique négative*, p. 440.
- <sup>36</sup> Bernstein, p. 411.
- <sup>37</sup> Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, p. 218.

# La classification cartésienne des passions

David Meunier, *Université du Québec à Trois-Rivières*

*Des principes pratiques sont des propositions renfermant une détermination générale de la volonté, à laquelle sont subordonnées plusieurs règles pratiques. Ils sont subjectifs ou forment des maximes, quand la condition est considérée par le sujet comme valable seulement pour sa volonté ; mais ils sont objectifs et fournissent des lois pratiques, quand la condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire comme valable pour la volonté de tout être raisonnable<sup>1</sup>.*

Emmanuel Kant

Que la philosophie cartésienne défende une forme radicale du dualisme de substance est aujourd'hui un fait bien connu. Cependant, une certaine lecture de *Les passions de l'âme*<sup>2</sup> et de la correspondance entre Descartes et Élisabeth de Bohême semble remettre en cause la radicalité de ce dualisme.

Dernier ouvrage de Descartes à être publié de son vivant<sup>3</sup>, *Les passions de l'âme* se veut surtout œuvre d'un homme de science. C'est, du moins, ce que son auteur laisse entendre dans les lettres-préface introduisant le traité : « mon dessein n'a pas été d'expliquer les Passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien<sup>4</sup> ». Du coup, on y voit la tentative d'expliquer les passions comme des phénomènes naturels, c'est-à-dire en en déterminant les causes sans pour autant les étiqueter comme bonnes ou mauvaises, tâche qui incombe plutôt au philosophe moral. Ce qui ne signifie pas cependant qu'en est exclue toute considération d'ordre moral. La morale est « le dernier degré de la sagesse<sup>5</sup> » et Descartes, dans l'architectonique du savoir, a déjà « tâté » des autres sciences. Rien d'étonnant, alors, à ce qu'il s'attarde désormais à « la plus haute et la plus parfaite morale<sup>6</sup> ».

Le traité voit le jour à l'occasion de la correspondance que celui-ci entretient avec Élisabeth de Bohême, fille de Frédéric V. On sait qu'ils se sont rencontrés à La Haye en 1642, où Élisabeth et sa famille, alors en exil, se sont réfugiées. Depuis lors, ils n'auront cessé d'échanger, par lettre, des préoccupations d'ordre philosophique. Car Élisabeth, fille d'un roi déchu, est surtout une femme cultivée, dont les intérêts se portent avant tout vers la morale. Or, la morale par provision que Descartes professe dans le *Discours de la méthode* lui est insuffisante. Aussi Descartes se fait-il fort, après une lecture commune du *De vita beata* de Sénèque, de lui composer un petit traité sur la matière, première esquisse du véritable traité, qui parviendra vraisemblablement à Élisabeth en mars 1646. Par la suite, Descartes continuera à travailler sur ce traité qui, face à l'insistance de quelques amis, sera finalement publié, comme nous l'avons dit, quelques mois à peine avant sa mort. C'est sous cette forme qu'il parviendra jusqu'à nous.

Cet article s'efforce d'analyser les principes sur lesquels Descartes établit sa classification et son dénombrement des passions dans la version définitive du traité. Nous examinerons d'abord la notion et le phénomène de passion comme tel, qui n'est d'ailleurs pas sans ambiguïté, puis nous aborderons tour à tour trois critères de spécification des passions. Nous terminerons finalement par l'analyse du phénomène de l'union de l'âme et du corps, fondamental pour une compréhension adéquate des passions dans l'œuvre de Descartes. Nous soutiendrons à cette occasion que la problématique des passions amène Descartes à clarifier la nature de cette union d'une manière qui remet en question la radicalité du dualisme de substance qu'il défend dans ses ouvrages antérieurs.

Les différentes tentatives d'établir une classification des passions sont aussi nombreuses que variées dans leurs méthodes. Néanmoins, quantité de philosophes s'entendent pour dire que certaines d'entre elles sont primitives, genre dont les autres passions forment les espèces, ou encore à partir desquelles il est possible de dériver toutes les autres. Bien sûr, tous ne s'accordent pas sur le nombre de ces passions primitives. Zénon de Citium, par exemple, père du stoïcisme et fondateur du Portique, auteur, selon Diogène Laërce, d'un traité « Des Passions<sup>7</sup> », en dénombre quatre : la peine, la crainte, le désir et le plaisir. Thomas d'Aquin, de son côté, en rapporte onze : l'amour, la haine, la joie, la tristesse, le désir, la fuite, l'espoir, le désespoir, la crainte, l'audace et la colère<sup>8</sup>. Descartes, quant à lui, range parmi les passions primitives l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. Son compte se limite donc à six.

Si aucun d'entre eux ne s'accorde à savoir quelles passions doivent figurer parmi les primitives et quel est leur nombre, chacun exprime cependant par leur classification la nécessité d'en venir sur ce sujet à un certain ordre, ordre permettant de jeter les bases d'une science nouvelle ou, pour mieux dire, d'un traitement rationnel des passions.

### *De la notion de passion*

Un néophyte s'intéressant à la question des passions pourrait à bon droit demander, sans que son interrogation paraisse ridicule : qu'est-ce qu'une passion ou qu'entendons-nous par ce terme ? Poussant ses recherches un peu plus loin, il découvrirait avec étonnement qu'en effet ce mot recoupe, selon les auteurs et les époques, plusieurs acceptions différentes.

Dans notre langue, « passion » dérive du latin « *passio* » signifiant « souffrance », « maladie », qui lui-même est tiré du verbe « *pati* », dont la signification est « souffrir », « endurer », « subir ». C'est cette signification que l'on retrouve généralement chez les stoïciens<sup>9</sup>. Ainsi, pour Zénon, « la passion est un mouvement de l'âme déraisonnable et contraire à la nature<sup>10</sup> ». Par contre, à côté d'elles se retrouvent les bonnes affections, qui elles sont raisonnables, et dont les trois primitives sont la joie, la circonspection et la volonté.

De son côté, Descartes appelle passions « des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits<sup>11</sup> ». Cette définition, cependant, ne nous donne qu'une vague idée du phénomène que nous cherchons à décrire. Ce qu'il faut ajouter, d'abord, c'est que pour Descartes, toute passion possède un aspect passif et du même coup s'oppose, conceptuellement, aux actions de l'âme ou du corps. Ce qui ne signifie pas pour autant que Descartes ignore la présence en l'âme d'une affectivité active, comme le fait d'ailleurs remarquer Michelle Beyssade<sup>12</sup>. En effet, il est certaines passions que l'âme ne subit pas, mais dont elle est la cause. Telles sont les « émotions de l'âme », qui se distinguent précisément par cette caractéristique des autres passions : « J'ajoute aussi qu'elles sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits afin de les distinguer de nos volontés, qu'on peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même<sup>13</sup> ». C'est là où se noue la distinction entre les passions proprement dites et les émotions intérieures. Ce qui les distingue, ce sont les causes qui les font naître. Les émotions intérieures sont causées par l'âme elle-même, et révèlent donc l'aspect actif de l'âme, parce qu'elles sont en fait les perceptions de nos volontés. Toutes les actions de l'âme, aux dires de Descartes, sont des volontés. Mais dans la perception de ces volontés, la conscience se fait réflexive. L'âme se retourne vers elle-même pour contempler son activité propre et se fait passive dans le sentir de cette activité. Ainsi, si Descartes nomme aussi ces émotions de l'âme des passions, c'est qu'il use parfois de ce terme de manière générale, et parfois de manière plus concise, de sorte que, si dans un premier temps « passion » renvoie à tous les phénomènes de la sensibilité, il ne finit plus que par désigner ceux qui se rapportent à l'âme, qui sont sentis comme en l'âme même.

Leur sont donc opposés les sentiments<sup>14</sup> que l'on rapporte aux objets extérieurs, tels les odeurs, les sons, les couleurs, et ceux que l'on rapporte à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur. De plus, contrairement à ceux-ci, chaque passion est en étroite relation avec un acte d'évaluation. Elles impliquent donc conséquemment la présence d'un jugement. « Chez Descartes en revanche, comme au reste chez Spinoza, la passion est corrélative d'un acte d'évaluation<sup>15</sup> ». La situation est identique dans le cas des émotions de l'âme : « S'il importe de distinguer les passions proprement dites des émotions de l'âme qui ne doivent rien au corps (art.147 ; lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647), celles-là ne s'en réfèrent pas moins à un acte de jugement, quand même il se donnerait toujours comme déjà fait<sup>16</sup> ».

Ainsi l'admiration naît de ce que nous *jugeons* un objet nouveau, ou bien différent de ce que nous connaissons de lui ou de ce que nous supposons qu'il devait être. L'estime et le mépris, de ce que nous *considérons* l'objet sur lequel il porte comme grand ou non. L'amour et la haine, du fait que leur objet nous est *représenté* comme bon ou mauvais à notre égard ; et ainsi de suite à travers l'ensemble du traité des passions<sup>17</sup>. Mais les passions ne sont pas uniquement corrélatives d'un jugement. Elles affectent tout autant que ce dernier la volonté, cependant non pas en la violentant, car « la volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte<sup>18</sup> », mais en incitant les hommes « à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps<sup>19</sup> ». Car l'intérêt que prend l'âme pour le corps est fondamental pour une compréhension adéquate du rôle des passions dans la philosophie de Descartes. Nous verrons d'ailleurs plus loin en quoi consiste ce rôle.

Nous arrivons donc finalement, au terme de ces considérations, à une certaine détermination de ce phénomène de la sensibilité que sont les passions<sup>20</sup>, détermination qui nous permet maintenant d'aller plus avant dans notre inspection des caractéristiques propres aux passions dans la philosophie cartésienne.

### *Critères de spécification des passions*

Nous avons vu que parmi les passions prises en leur sens le plus général, on peut distinguer en un premier temps celles qui se rapportent aux objets externes, celles qui se rapportent au corps par la suite, puis, finalement, celles qui se rapportent à l'âme. Nous ne nous attarderons dans cette partie qu'à la dernière de ces catégories, en cherchant à mettre en relief les critères dont Descartes use pour différencier les passions les unes des autres.

Le premier des critères sur lequel repose la classification cartésienne des passions concerne le caractère de nouveauté des différents objets auxquels se rapportent les passions ou sur la manière dont ces objets sont considérés. Il ne s'applique cependant qu'à l'admiration et ses espèces. Ce à quoi se rapporte l'admiration<sup>21</sup>, c'est l'objet qui nous paraît nouveau, rare ou extraordinaire. Si, d'un objet que nous admirons, nous considérons la grandeur ou la petitesse, alors naît respectivement l'estime ou le mépris. Par contre, si l'objet que nous estimons ou méprisons est considéré comme une cause libre, c'est-à-dire capable de bien ou de mal (par exemple, Dieu ou l'être humain), alors naît plutôt la vénération ou le dédain. Mais c'est qu'alors nous appliquons le troisième critère de classification des passions aux espèces de passions dérivées de l'admiration. Nous verrons bientôt la nature de ce critère. Ce qu'il faut ajouter pour l'instant, et qui peut paraître étrange eu égard au choix du terme « primitif » pour désigner ces passions, c'est que la classification cartésienne des passions établit une hiérarchie au sein des six passions primitives. Ainsi, si le critère de nouveauté ne s'applique qu'à l'admiration, il est également exact de dire que l'admiration n'est soumise qu'à ce seul critère, et échappe aux deux autres. En ce sens, l'admiration est la plus absolue des passions primitives, puisqu'elle n'est soumise qu'à un critère qui lui est spécifique.

Plus important est le critère qui permet de classer les passions selon le moment du temps vers lequel elles sont dirigées : « mais, afin de les mettre par ordre, je distingue les temps<sup>22</sup> ». Ainsi le désir est-il toujours dirigé vers le futur, puisque nous ne désirons jamais un bien que nous possédons présentement, car sa possession annule précisément le désir que nous en avons. Il nous est tout aussi impossible de désirer un bien passé, car le passé est immuable, et quand bien même nous désirerions posséder à nouveau ce bien, cette possession n'est possible que dans un éventuel futur. La peur, elle aussi, est dirigée vers l'avenir. Je ne puis m'effrayer des choses passées, puisqu'elles ne sont plus. Je ne puis davantage craindre un mal présent, car je le subis actuellement et n'ai donc plus à craindre qu'il survienne. D'un autre côté, le regret est constamment dirigé vers le passé. Nous ne regrettons pas une chose ou une action qui n'est pas survenue ou qui survient actuellement. On pourrait bien sûr objecter que certaines formules laissent entendre le contraire, comme lorsqu'on dit à quelqu'un : « je regrette l'action que j'ai à poser à votre égard ». Mais c'est qu'alors l'action à poser nous paraît inéluctable, et que nous ne pouvons plus l'éviter. Or l'inéluctabilité de cet acte s'est nouée bien avant le moment où l'action est posée, de sorte que le regret se porte davantage sur le moment où l'acte est devenu inévitable que sur celui où il s'accomplit. On remarque donc, par ces exemples, que s'effectue une classification des passions selon qu'elles sont dirigées vers le passé, le présent ou le futur.

Le dernier critère sur lequel nous nous attarderons, de loin le plus important, recoupe une distinction déjà établie dans les *Méditations métaphysiques*. En effet, outre l'admiration et ses espèces, toutes les autres passions sont distinguées les unes des autres par ce seul critère, à savoir la considération du bien et du mal ou, autrement dit, de ce qui nous est utile ou nuisible.

Je remarque, outre cela, que les objets qui meuvent les sens n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants ; et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles et à persister en cette volonté<sup>23</sup>.

S'ensuit alors un dénombrement plus ou moins rigoureux des diverses passions que Descartes explore. Ainsi l'amour et la haine sont excités en nous selon que nous considérons que nous sommes sujets à



un bien ou un mal. Nous éprouvons du désir envers un bien que nous cherchons à acquérir, ou nous désirons éviter un mal qui nous semble imminent. L'espérance et le désespoir proviennent de la forte ou la faible possibilité qu'un bien qu'on désire nous advienne. La joie et la tristesse, d'un bien ou d'un mal présent, « qui nous est représenté comme nous appartenant<sup>24</sup> ». Nulle passion n'échappe à ce critère, hormis l'admiration et les passions qui en découlent. C'est pourquoi entre autres il revêt une telle importance. D'autant plus qu'il s'appuie sur le phénomène de l'union de l'âme et du corps, question fondamentale de l'œuvre cartésienne, mais dont nous n'avons pas parlé jusqu'à présent. Cependant, afin de bien comprendre la portée de ce critère, et de le mettre en perspective à l'intérieur de la philosophie cartésienne, il nous faut dès maintenant examiner la question de ces deux substances et de leur interaction.

### *De l'union de l'âme et du corps*

Pascale d'Arcy, au début de son introduction au traité des passions, écrit à propos de la distinction métaphysique de l'âme et du corps qu'il s'agit de l'optique principale permettant de distinguer les passions et d'en saisir la nature : « cette distinction définit le cadre de la théorie cartésienne des passions et aussi bien ce qui en constitue l'originalité en regard des traités antérieurs ou contemporains<sup>25</sup> ». D'entrée de jeu, d'ailleurs, Descartes en souligne l'importance : « il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions que d'examiner la différence qui est entre l'âme et le corps, afin de connaître auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous<sup>26</sup> ».

Quelles sont donc les modalités d'une telle union et quelles sont les caractéristiques qui la rendent si importante à l'égard des passions ? On le sait, l'âme s'avère une substance distincte du corps qui, en principe, peut subsister de manière indépendante. La chose est également vraie du corps, comme le démontre, selon Descartes, l'existence des animaux, qui sont dépourvus de raison et, du coup, d'un esprit ou d'une âme : « car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes<sup>27</sup> ». On pourrait objecter que chez l'homme, l'expérience de la mort montre que le corps cesse de fonctionner lorsque l'âme le quitte et que par conséquent, elle est nécessaire à son fonctionnement. Or Descartes, à l'article 6 du traité des passions, met précisément en garde le lecteur contre ce genre d'argument.

Ainsi, nous voilà face à deux substances distinctes, susceptibles de subsister l'une sans l'autre mais qui, par l'intervention de Dieu, se trouvent de fait unies. Mais l'âme occupe-t-elle l'entièreté du corps, ou bien loge-t-elle en une de ses parties ? En fait, l'union de l'âme au corps est à la fois globale et locale. Globale d'abord car, sans cette modalité de l'union, la sensibilité, et partant les passions, serait impensable :

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau [...]<sup>28</sup>.

Mais l'union de l'âme et du corps est aussi locale, fait imposé par la nature du corps. Car si l'âme est indivisible, le corps lui au contraire l'est, de sorte que chaque partie exerce une fonction qui lui est spécifique. Il y aura donc, de par la constitution du corps, une partie qui constituera le siège principal de l'âme. Or, « l'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d'une de ses plus petites parties<sup>29</sup> ». Cette petite partie du cerveau, celle en laquelle l'âme se loge, est pour Descartes la glande pinéale : « Concevons donc ici que l'âme a son siège principal dans la petite glande qui est au milieu du cerveau, d'où elle rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et même du sang, qui, participant aux impressions des esprits, les peut porter par les artères en tous les membres<sup>30</sup> ».

Reste à déterminer comment ces deux substances interagissent. La réponse est fournie par Descartes à l'article 34 du traité des passions.

Ajoutons ici que la petite glande qui est le principal siège de l'âme est tellement suspendue entre les cavités qui contiennent ces esprits qu'elle peut être mue par eux en autant de diverses façons

qu'il y a de diversités sensibles dans les objets ; mais qu'elle peut être aussi diversement mue par l'âme... Comme aussi réciproquement la machine du corps est tellement composée que de cela seul que cette glande est diversement mue par l'âme... elle pousse les esprits qui l'environnent vers les pores du cerveau, qui les conduisent par les nerfs dans les muscles, au moyen de quoi elle leur fait mouvoir les membres<sup>31</sup>.

Cette interaction cependant reste problématique, comme le souligne d'ailleurs Pascale d'Arcy<sup>32</sup>, car on peut à bon droit demander comment un esprit, c'est-à-dire une substance incorporelle, peut agir sur le corps, et vice-versa. Néanmoins, il s'agit pour Descartes d'un fait indubitable que l'esprit agit sur le corps (les actes volontaires le démontrent), comme il est tout aussi indubitable que le corps agit sur l'âme, situation qui cette fois-ci est démontrée par le fait que l'âme prend intérêt à son corps. Mais nous touchons là un point qui va nous permettre maintenant d'expliquer l'importance de l'union dans la compréhension des passions et la nature de cette interaction entre l'âme et le corps.

### *La conservation du corps*

Comme nous venons juste de faire remarquer, l'âme unie à un corps prend intérêt à ce corps. Cet intérêt, qui n'est possible que grâce à l'union de ces deux substances, est pour Descartes institué par Dieu, de sorte que les motifs n'ont pas à en être interrogés<sup>33</sup>. Or cet intérêt, nous dit Descartes, s'exprime par un désir naturel de conservation.

Enfin je remarque que, puisque de tous les mouvements qui se font dans la partie du cerveau dont l'esprit reçoit immédiatement l'impression, chacun ne cause qu'un certain sentiment, on ne peut rien en cela souhaiter ni imaginer de mieux, sinon que ce mouvement fasse ressentir à l'esprit, entre tous les sentiments qu'il est capable de causer, celui qui est le plus propre et le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain, lorsqu'il est en pleine santé. Or l'expérience nous fait connaître, que tous les sentiments que la nature nous a donnés sont tels que je viens de dire [...] <sup>34</sup>.

Il existe donc en l'homme un élan naturel et spontané, qui lui fait concevoir comme un bien la conservation de son corps. C'est pourquoi l'homme considère comme un bien ce qui lui est convenable et comme un mal ce qui lui est nuisible : « parce que ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant été mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie<sup>35</sup> ». Or cette distinction recoupe précisément le troisième critère que nous avons exposé précédemment. En effet, le bien et le mal que nous considérons être fait à notre égard repose principalement sur le fait qu'une chose est utile ou nuisible à la conservation, de sorte que la classification ébauchée dans *Les passions de l'âme* repose en partie sur une distinction déjà établie dans les *Méditations métaphysiques*. Le traité des passions par contre va plus loin. Plutôt que simplement s'interroger à savoir quelles passions répondent à cet intérêt de l'âme pour le corps, intérêt qui se manifeste par ce besoin de conservation, il examine le bien et le mal sous toutes leurs facettes. Il en envisage les causes, l'objet auquel il se rapporte, l'opinion que les autres en ont. Ainsi la faveur et l'indignation sont excitées en nous par un bien ou un mal fait à d'autres. L'envie et la pitié naissent du fait que nous estimons quelqu'un indigne d'un bien ou d'un mal qui lui arrive. L'espérance et la crainte, quant à elles, par la possibilité d'un bien ou d'un mal, et non par le bien ou le mal en tant que tel. Or cette classification, bien qu'elle s'appuie sur la distinction utile-nuisible relative à notre conservation, la dépasse. En effet on voit mal comment, par exemple, un bien qui est fait à un autre, et qui excite la faveur, peut être utile à la conservation de celui qui éprouve cette passion. La chose est identique pour l'indignation. De plus le mal que nous accomplissons, bien qu'il puisse nous porter préjudice, ne nous est pas toujours néfaste. Je puis mentir au juge pour m'éviter la peine de mort et, si j'y montre assez d'habileté, réussir. Dans ce cas, même si l'on peut admettre que j'ai mal agi, j'ai certainement prolongé mon existence et contribué à ma conservation. Les exemples du genre sont nombreux et ils font voir à notre avis l'insuffisance du critère de distinction des passions ébauché dans les *Méditations métaphysiques*. On comprend donc dès lors que Descartes, dans *Les passions de l'âme*, ne s'en tienne pas là et se décide à explorer toutes les modalités du bien et du mal, plutôt que simplement considérer ce qui est utile ou néfaste.

Le critère que l'on retrouve dans les *Méditations métaphysiques* est insuffisant dans la mesure où, selon Descartes, il concerne uniquement la conservation du corps. Ainsi le rôle des passions dans la

philosophie cartésienne à l'époque des *Méditations métaphysiques* ne sert-il que ce propos. Les passions sont, en quelque sorte, des indicateurs de ce qui est utile ou nuisible à cette union de l'âme et du corps. En ce sens, elles n'ont pas un statut spécial relativement aux sentiments de faim, de soif ou de douleur. Mais c'est qu'à l'époque, la problématique des passions n'est pas formulée de manière explicite, et ne pose pas encore problème à la philosophie de Descartes. Cette problématique s'érige au contraire à l'occasion de sa correspondance avec Élisabeth, et amorce ainsi une nouvelle évolution dans la pensée cartésienne. Les passions en viennent donc, à mesure que cet échange épistolaire se développe, à être scrutées à la loupe, de telle manière que, face à l'importance de la question relativement à son œuvre, Descartes se voit contraint de rédiger un traité sur la question, qui prendra de l'importance au fur et à mesure que son argumentation avec Élisabeth se complexifie et s'approfondit.

### *Les passions, fruit de l'union*

Il est un thème que nous n'avons pas abordé et qui cependant s'avère très important, celui de la possibilité des passions. Nous avons dit précédemment que toute passion possède un aspect passif. Nous avons vu aussi que toute passion relève de la sensibilité. Ce que nous n'avons pas spécifié, c'est si la sensibilité relève de l'âme ou du corps. Nous savons que les organes des sens sont corporels et qu'ils sont excités généralement par les objets qui sont hors de nous. On peut donc penser que la sensibilité relève du corps. Néanmoins, la sensibilité est pour Descartes une sorte d'intellection, et nous savons que les corps ne pensent point. « Davantage, je trouve en moi des facultés de penser toutes particulières, et distinctes de moi, à savoir les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles sont attachées<sup>36</sup> ».

Cet extrait démontre assez clairement que la sensibilité relève à la fois de l'âme et du corps, donc n'est possible que par leur union. En effet, la sensibilité est une « faculté de penser », une sorte d'« intellection ». Elle relève donc de l'âme. Mais elle ne fait pas partie de mon essence, puisque je puis très bien m'imaginer sans elle. Il faut donc qu'elle relève également d'autre chose, autrement dit du corps. Reste à savoir comment cette double nature est possible. Or, ce que nous apprend Descartes, c'est que chacun joue un rôle dans la sensibilité.

De plus, il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles ; mais elle me serait inutile et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait en moi, ou en autrui, une autre faculté, active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré ; il faut donc nécessairement quelle soit en quelque substance différente de moi...Et cette substance est ou un corps, ou c'est Dieu même [...]<sup>37</sup>.

S'ensuit alors un raisonnement au bout duquel Descartes en conclut, du fait que Dieu n'est pas trompeur et que cette faculté active me semble siéger dans le corps, qu'elle y réside effectivement. Voilà donc que se précise la nature de la sensibilité. Ni totalement phénomène du corps, ni totalement phénomène de l'âme, elle participe des deux et n'est possible que par leur union. Les passions, qui en relèvent, sont donc le témoignage dans notre vie quotidienne de ce mystère de l'union d'une âme et d'un corps. Mais quelle est la nature de cette union ? Comme nous l'avons vu, les passions et les émotions intérieures se distinguent par leurs différentes causes. Ce qui fait la spécificité des passions prises en un sens plus étroit est préfiguré dans l'intention de Descartes de les traiter, comme nous l'avons dit précédemment, en physicien. Cette intention constitue l'aspect novateur de la tentative d'explicitation cartésienne des passions. En effet, si depuis Thomas d'Aquin la tradition considère les passions d'abord et avant tout comme des phénomènes psychiques, qui peuvent avoir des incidences sur le corps, c'est-à-dire qu'elle considère que les passions sont des actions de l'âme ayant des effets sur le corps, alors Descartes procède à un complet renversement de cette tradition thomiste en inversant le rôle de l'âme et du corps dans notre vie intérieure. Le corps devient l'agent et l'âme le patient, lorsqu'on a affaire aux passions. Descartes défend cette position dès le début du traité des passions. Ainsi le lien entre les passions de l'âme et les actions du corps ne relève pas de l'occasionalisme ou d'un principe d'harmonie préétablie. C'est un lien *causal*. Dans la chaîne

causale<sup>38</sup>, les corpuscules que sont les esprits animaux sont la cause prochaine et dernière des passions qui affectent l'âme.

### Conclusion

Pour Descartes, passions et émotions se chevauchent, sans toutefois se confondre. Si les passions sont purement passives et les émotions de l'âme actives, toutes deux possèdent cependant leur valeur existentielle intrinsèque qu'il ne faut pas négliger. Elles permettent de définir, entre autres choses, la nature de l'homme, en permettant d'explicitier le phénomène de l'union de l'âme au corps. Le caractère novateur de l'analyse cartésienne des passions tient au fait qu'il spécifie la nature de cette union et remet en cause la radicalité du dualisme cartésien. Le corps et l'âme interagissent, et cette interaction est causale. De la lecture de la correspondance avec Elisabeth se dégage l'impression que le dualisme n'est plus considéré comme étant métaphysique, mais plutôt méthodologique ou épistémologique. Car l'union de l'âme et du corps n'est pas envisagée dans cette correspondance comme une union de composition, dérivée d'un mélange entre deux substances primitives, mais comme une notion primitive en elle-même, qu'il faut expliquer indépendamment du corps ou de l'âme<sup>39</sup>. Cette union permet au corps d'agir sur l'âme par le biais des passions, qui relèvent de cette union. Mais, pourrait-on toujours objecter, comment une substance spirituelle peut-elle affecter une substance étendue ? Leur interaction ne demeure-t-elle pas problématique ? Si le dualisme est épistémologique ou méthodologique, alors la question ne se pose pas. Et de fait, la réalité humaine est telle que l'âme est toujours jointe au corps. Or, nous dit Descartes, une âme jointe à un corps n'est autre qu'une âme étendue, et donc qui peut agir sur le corps qu'elle habite.

---

<sup>1</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, Quadrige/PUF, 2000, p. 17.

<sup>2</sup> René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, GF-Flammarion, 1996, 302 p.

<sup>3</sup> Il est publié en novembre 1649 à Amsterdam.

<sup>4</sup> René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 98.

<sup>5</sup> René Descartes, *Les principes de la philosophie*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2009, 400 p.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>7</sup> Voir à ce sujet *Les Stoïciens*, textes traduits par Émile Bréhier, Paris, Gallimard, 1997, vol.1, p. 51.

<sup>8</sup> R. P. Sertillanges, *La philosophie morale de St Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1961, 433 p.

<sup>9</sup> Bien sûr pour les stoïciens grecs, tels par exemple Zénon ou Cléanthe, l'analyse étymologique précédente ne s'applique pas. Cependant l'équivalent grec « pathos » possède la même signification.

<sup>10</sup> *Les Stoïciens, op. cit.*, p. 51.

<sup>11</sup> *Les passions de l'âme, op. cit.*, p. 117

<sup>12</sup> Michelle Beyssade, « Descartes », *Gradus philosophique*, Paris, GF-Flammarion, 1996, pp. 157-186.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>14</sup> Le mot « sentiment » est utilisé par Descartes pour désigner les phénomènes de la sensibilité, et non pas simplement les émotions telles l'amour ou la haine, comme nous avons coutume de le faire aujourd'hui.

<sup>15</sup> Voir l'introduction de Pascale d'Arcy dans *Les passions de l'âme, op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>17</sup> Voir art. 58 pour le désir, l'espérance, la crainte, la jalousie, le désespoir, l'assurance. Art. 61 pour la joie et la tristesse. Voir aussi, subséquemment, art. 62-63-66-70-79-83-85-86-92-95-102-103-150-165.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>20</sup> En y incluant aussi les émotions de l'âme.

<sup>21</sup> Au XVII<sup>ème</sup> siècle, le terme admirer signifie « ...regarder avec étonnement quelque chose de surprenant ou dont on ignore les causes ». Voir *Les passions de l'âme, op. cit.*, p. 135.

<sup>22</sup> *Les passions de l'âme, op. cit.*, p. 137.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 138-139.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>27</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Le livre de poche, p. 92.

<sup>28</sup> *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 119.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 189.

- 
- <sup>30</sup> *Les passions de l'âme, op. cit.*, p. 121. Descartes parle ici des esprits animaux qui « ne sont que des corps, et ils n'ont d'autres propriétés sinon que ce sont des corps très petits et qui se meuvent très vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau » (art. 10).
- <sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 121-122.
- <sup>32</sup> Voir Pascale d'Arcy, « Introduction » dans René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, GF-Flammarion, 1996, 302 p.
- <sup>33</sup> « Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde, et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales ». *Les passions de l'âme, op. cit.*, p. 23, note 1.
- <sup>34</sup> *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 191.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 183-185. Descartes semble faire un usage synonymique des termes « convenable » et « utile ». Malheureusement, une analyse lexicale de l'utilisation de ces termes chez Descartes aurait largement dépassé le cadre de cet article, c'est pourquoi nous l'acceptons sans discussion.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 175.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, p. 177.
- <sup>38</sup> Voir à ce sujet Carole Talon-Hugon, *Descartes ou les passions rêvées par la raison*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, 274 p.
- <sup>39</sup> Voir René Descartes, « Correspondance avec Élisabeth-Descartes à Élisabeth-Egmond du Hoef, 21 mai 1643 » [En ligne], [http://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance\\_avec\\_%C3%89lisabeth\\_-\\_Descartes\\_%C3%A0\\_%C3%89lisabeth\\_-\\_Egmond\\_du\\_Hoef,\\_21\\_mai\\_1643](http://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_avec_%C3%89lisabeth_-_Descartes_%C3%A0_%C3%89lisabeth_-_Egmond_du_Hoef,_21_mai_1643)

# L'infini dans la métaphysique et la mathématique leibniziennes

Sébastien Poirier, *Université de Montréal*

*Ma métaphysique est toute  
mathématique pour ainsi dire  
ou le pourrait devenir*

Leibniz

## 1. Introduction

Le monde aristotélicien est un tout fini, bien ordonné, géocentrique : c'est le *Cosmos* des Grecs. Cette conception du monde fut également, dans ses grandes lignes, celle des médiévaux. Elle sera rejetée pour la première fois par Nicolas de Cues (1401-1464), sous motif métaphysique, mais elle ne commence à s'effriter sérieusement qu'avec la révolution copernicienne (qui sème le doute plus qu'autre chose), et est définitivement remplacée par une cosmologie infinitiste dans les travaux de Giordano Bruno (1548-1600)<sup>1</sup>. Au moment où Leibniz entame sa carrière, vers les 1660, la révolution philosophique et scientifique des XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles, qui nous fit passer d'un monde clos à un univers infini, suivant la formule de Koyré, est déjà largement entamée. Mais contrairement à certains de ses contemporains, Leibniz ne se contente pas d'affirmer l'infinité ou, plus communément, l'indéfinité de l'univers. Il endosse plus spécialement l'infini actuel :

Je suis tellement pour l'infini actuel, qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme l'on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout, pour mieux marquer les perfections de son auteur. Ainsi je crois qu'il n'y a aucune partie de la matière qui ne soit, je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée, et par conséquent la moindre parcelle doit être considérée comme un monde plein d'une infinité de créatures différentes<sup>2</sup>.

Tenu inadmissible par la très grande majorité des ses prédécesseurs, l'infini actuel se trouve un avocat en Leibniz. Cela fait écho à l'opposition qui est faite, depuis Aristote, entre l'infini actuel d'un côté et l'infini potentiel de l'autre. En physique, Aristote affirmait qu'il ne peut exister de grandeurs infiniment grosses ou infiniment petites – il défendait un univers clos de grandeur finie – ; en mathématique, il refusait, plus spécifiquement, qu'une série infinie nous soit *actuellement* donnée, que nous puissions la concevoir comme complétée, au sens d'une totalité en acte<sup>3</sup>. Il n'existe pas, selon lui, d'infini actuel ; le mathématicien n'en n'aurait d'ailleurs jamais réellement besoin. En mathématique, le sens en lequel on peut dire d'une série qu'elle est infinie est le suivant : il nous sera toujours *possible* de progresser, d'y faire, à l'infini, un pas supplémentaire par addition ou division. La suite des entiers naturels (dans un cadre euclidien) est peut-être l'exemple le plus probant : le schème opératoire du  $n + 1$  n'a aucun principe limitatif. Mais c'est là un infini potentiel : la série infinie n'est jamais *réellement* complétée bien qu'il nous soit toujours possible d'y progresser. Quelques siècles plus tard, Galilée arguait que l'idée d'un infini actuel (d'un *tout* infini) est paradoxale dans la mesure où elle viole l'axiome euclidien du « tout et de la partie », un argument également présent chez Leibniz. Quel est alors, dans cette perspective, le sens de cet infini actuel dans la métaphysique et la mathématique leibnizienne ? Nous le verrons, Leibniz défend l'idée d'un infini actuel *syncatégorématique* (actuel mais non-déterminé) tout en niant l'existence de tous infinis, d'infiniment grands et d'infiniment petits.

En niant au sein de sa métaphysique l'existence des infinitésimaux, des infiniment grands et des tous infinis, Leibniz rencontre une difficulté en ce qui a trait à la pratique du mathématicien dans la mesure où il suggère qu'en calculant la somme d'une série convergente<sup>4</sup>, le mathématicien doit supposer qu'elle est, en un certain sens, complétée et bornée. Les opérations

arithmétiques sur les suites infinies ainsi que celles d'augmentation et de réduction au sein du calcul infinitésimal impliqueraient donc un engagement ontologique envers les infiniment grands et petits, les tous infinis puis les nombres infinis. Or, que le mathématicien puisse concevoir les séries infinies comme des totalités en acte – et qu'il ait effectivement de tels ensembles infinis à sa disposition – est précisément la chose niée par Leibniz. Y aurait-il incohérence entre les affirmations du mathématicien d'une part, et celles du philosophe d'autre part ? La réalité est que Leibniz a résisté à établir une correspondance stricte entre les deux domaines, insistant ainsi sur l'autonomie « opératoire » de son calcul dans la mesure où celui-ci est un exemplaire de sa caractéristique universelle. Cependant, il ne va pas jusqu'à dénuer son calcul d'une signification philosophique et d'une importance pratique : ce qu'il évacue avant tout c'est une interprétation de celui-ci qui « réaliserait » les infinitésimaux et les infinis en les posant comme des « choses »<sup>5</sup>. Pour ce qui est du problème concernant l'engagement ontologique que suppose la pratique du mathématicien qui utilise le calcul infinitésimal, nous croyons pouvoir affirmer, avec un brin d'anachronisme somme toute explicatif, que Leibniz endosse, en philosophie des mathématiques, une certaine forme de fictionnalisme au sens où Hartry Field (1980 ; 1989) l'a défendu : bien que nos énoncés mathématiques aient la prétention d'être à propos d'objets abstraits, ces derniers n'existent pas réellement et, suivant cela, on ne peut pas dire de nos énoncés qu'ils soient vrais. Les objets mathématiques sont des « fictions utiles » qui participent de l'idéal et non pas de l'actuel.

L'analyse commencera ici par l'articulation des liens entre le continu, la matière, la nature et les monades, ce qui permettra de clarifier le statut de l'infini actuel. Pour mieux comprendre ce dernier, nous mettrons en évidence, dans la troisième section, les raisons qui lui font rejeter l'idée d'un nombre et d'un tout infini. L'attention sera ensuite dirigée vers les problèmes que pose la mathématique leibnizienne. On abordera d'abord, dans la quatrième section, le problème des infinis dans les séries convergentes pour finalement exposer, dans la cinquième section, les motivations qui lui font admettre une séparation partielle entre les analyses mathématiques et les considérations métaphysiques.

## 2. *L'infini actuel et le labyrinthe du continu*

L'infini se dit premièrement et principalement de Dieu, soit d'un Être qui doit être incapable de limites, et ce, de manière constitutive. En effet, Dieu ne saurait être borné ou limité car quelque chose lui ferait alors défaut. De cela il s'ensuit, selon Leibniz, qu'Il est absolument parfait, « la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie<sup>6</sup> ». En ce sens, nous avons là affaire à un infini qui est d'ordre *qualitatif* car nous sommes dans l'absolu et donc hors du domaine de la quantité qui suppose des parties, ce qu'il illustre ailleurs en notant que « le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu, qui est antérieur à toute composition, et n'est point formé par l'addition des parties<sup>7</sup> ».

Alors que pour un Descartes l'infini se dit de Dieu et non du monde, qui est quant à lui indéfini, le meilleur des mondes possibles, le nôtre, est, pour Leibniz, infini au sens où il contient une infinité de « créatures », et cela se comprend aisément car pour lui la création divine ne peut être qu'infinie. Dans un premier temps, l'infinité actuelle de l'univers se rencontre dans le fait que chaque portion de la matière est *actuellement divisée* à l'infinie : « je crois qu'il n'y a aucune partie de la matière qui ne soit, je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée, et par conséquent la moindre parcelle doit être considérée comme un monde plein d'une infinité de créatures différentes<sup>8</sup> ». Cette thèse leibnizienne s'explique par le fait qu'il admet en sa physique une loi de la continuité : « rien ne se fait d'un coup, et c'est une de mes maximes les plus vérifiées que la nature ne fait jamais des sauts : ce que j'appelais la loi de la continuité<sup>9</sup> ». Étant régie par cette loi, la nature se présente à nous comme une entité continue, un *continuum*, c'est-à-dire que chaque partie que l'on retiendra en contiendra toujours d'autres. L'explication est

probante : « il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière, à cause de la division actuelle du *continuum* à l'infini<sup>10</sup> ». En termes contemporains, on peut exemplifier cela en rappelant que la plupart des constantes physiques (gravitationnelle, masse, vitesse, etc.), liées en grande partie au *mouvement*, peuvent être modélisées par les nombres réels (rationnel ou irrationnel<sup>11</sup> ; algébrique ou transcendant), ces derniers nous permettant donc de mesurer des quantités *continues* présentes dans la nature. Les nombres réels peuvent être conceptualisés en tant que points sur une droite *infinie* (aucun élément minimum et maximum) :



La droite des réels est un *continuum (linéaire)*, c'est-à-dire que (1) pour tout élément  $x$  et tout élément  $y$  dans  $\mathbb{R}$  tel que  $x < y$ , il existe un troisième élément  $z$  entre  $x$  et  $y$  ( $x < z < y$ ), et (2) il n'existe aucun « trou » dans la droite (elle est *continue*, ce qui renvoie à l'idée de Leibniz selon laquelle la nature ne fait aucun *saut*) au sens où tout ensemble non vide  $S$  de  $\mathbb{R}$  possède la propriété de la borne supérieure, nous assurant que toute séquence décimale infinie a pour limite un nombre réel<sup>12</sup>. Ainsi, dans la mesure où la nature, selon Leibniz, obéit à la loi de la continuité, ce qui fait qu'elle peut être abordée en tant que *continuum*, chaque partie de la nature peut être dite, en un certain sens, actuellement divisée à l'infini. Or Leibniz croit également que le continu ne peut pas être envisagé comme ayant *en acte* des parties (infinies) au préalable, c'est-à-dire que l'on ne peut le concevoir comme un ensemble (un tout) ayant en acte des parties infinies (formellement)<sup>13</sup>. Plus précisément, Leibniz rejette l'idée d'un infini *catégorématique* : un tout infini ayant en acte des parties infinies formellement qui seraient *discrètes* (distinctes et séparées), ce qui permettrait le *dénombrément*. Pour des raisons qui apparaîtront plus loin, somme toute semblables à celles invoquées par Aristote et Galilée, cette idée d'un tout infini est contradictoire aux yeux de Leibniz. Mais alors, en quel sens pouvons nous dire de la matière qu'elle est *actuellement* divisée à l'infini ? La réponse de Leibniz à cette question se traduit par l'introduction d'une position théorique supplémentaire : l'infini qu'il défend est actuel mais *syncatégorématique*. Suivant ici l'usage des logiciens médiévaux, la juxtaposition de « syncatégorématique » à « infini » est pour Leibniz un moyen de signifier que par l'utilisation du terme « infini » il ne fait pas référence à quelque chose de *déterminé*. L'infini actuel est ici une multitude infinie non dénombrable qui ne peut être exprimée *collectivement*, c'est-à-dire en faisant référence à une totalité et son nombre infini de parties<sup>14</sup>.

Nous touchons ici au *labyrinthe du continu* en ce qui a trait au rapport du tout aux parties dans le domaine de l'infini. Il faut d'abord rappeler que la source de certains de nos embarras face au continu vient de ce que nous concevons la matière et les corps comme des substances alors qu'ils sont des agrégats – des tous – et qu'ils ne peuvent donc prétendre à ce titre. En effet, pour Leibniz, l'un et l'être sont des notions interchangeable (réciproques), c'est-à-dire que les entités réellement existantes d'un point de vue ontologique (les substances) sont des unités, des entités *simples*. Chaque partie de la matière (chaque corps) doit être considérée comme actuellement divisée en d'autres parties, chaque corps étant donc l'agrégat des parties en lesquelles il est divisé. Si nous partons de ces prémisses, alors nous pouvons conclure que chaque corps est actuellement divisé à l'infini : par application récursive du fait que chaque corps est l'agrégat de ses parties, il s'ensuit que chacune de ces parties sont elles-mêmes l'agrégat d'autres parties et ainsi de suite, à l'infini<sup>15</sup>. Chaque partie d'un corps est une partie d'une partie ou une partie d'une partie d'une partie, etc. En principe, il nous est possible d'atteindre chacune d'entre elles par l'application successive d'opérations mathématiques, bien qu'il n'y ait aucune partie si petite qu'elle ne puisse être divisée plus en avant. Le finitiste et le constructiviste pourraient ici remettre en question la *faisabilité* de ces processus : dans la mesure où nos capacités cognitives sont limitées, comment peut-on fonder de telles opérations dans le domaine de l'*infini* ? Or, pour Leibniz, l'atteinte d'une partie d'un corps actuellement divisé à l'infini n'est pas un processus



*temporel* : c'est le *mouvement* de la matière qui est responsable des divisions, et celui-ci est conçu comme un mouvement *instantané*. En nous permettant de mesurer le continu, de calculer *d'un seul coup* la somme d'une série infinie, d'une différentielle ou d'une intégrale, le calcul infinitésimal leibnizien nous permet d'atteindre les parties de la matière en mouvement. Nous y reviendrons plus loin.

Leibniz parle de l'infini actuel syncatégorématique comme d'une « puissance passive ayant des parties<sup>16</sup> ». Or, rappelons-le, cette infinité de parties ne peut être comprise comme un tout susceptible d'une détermination numérique. Il n'en reste pas moins que chaque partie de la matière est actuellement divisée à l'infini au sens déjà spécifié : toutes les opérations mathématiques pouvant être effectuées nous feront passer d'une partie à une autre sans jamais que l'on ne rencontre de *minima*<sup>17</sup>, car il y a plus de parties que n'importe quel nombre fini – bien qu'il n'y ait pas de totalité formée par celles-ci. Pour expliquer cette particularité du continuum et de la matière, Leibniz introduira sa métaphore du pli, qui sera renouvelée jusqu'en sa *Monadologie* :

La division du continu ne doit pas être considérée comme celle du sable en grains, mais comme celle d'une feuille de papier ou d'une tunique en plis, de telle façon qu'il puisse y avoir une infinité de plis, les uns plus petits que les autres, sans que le corps se dissolve jamais en points ou minima<sup>18</sup>.

Dans ce contexte, la *Monadologie* répond à un problème précis par l'introduction de ces entités métaphysiques que sont les monades<sup>19</sup>. En effet, dans la mesure où la matière est actuellement divisée à l'infini ne s'ensuit-il pas qu'aucune partie de celle-ci ne puisse prétendre à l'un ou à l'être ? C'est donc que les substances doivent être de nature immatérielle. C'est la monade, cette unité substantielle simple et sans étendue, qui remplit ce rôle et qui vient ainsi *fonder* le monde des phénomènes. La monade est un point de vue sur l'univers, qu'elle représente en entier ; une chose qu'elle accomplit pourtant avec « limitations », comme nous le rappelle Leibniz : « Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés de perceptions distinctes<sup>20</sup> ». Dans chacune d'entre elles, l'univers est « plié » en totalité, d'une manière spécifique qui lui est unique suivant son propre point de vue.

L'infinité actuelle de l'univers peut donc être abordée de deux manières : (1) soit on la considère sous l'angle de la matière, qui « n'est pas seulement divisible à l'infini [...] mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties [...]. Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux [...] dans la moindre portion de la matière<sup>21</sup> » ; (2) soit on la considère sous l'angle des monades, et nous avons alors affaire à la « multitude infinie des substances simples<sup>22</sup> ». Et ces deux *angles* ne correspondent pas à deux infinités différentes, car cette matière infiniment divisible « contient » la multitude infinie des monades. Plus rigoureusement, c'est la réalité des unités substantielles (les monades) qui fonde la « réalité » apparente des phénomènes (mouvement de la matière, durée etc.)<sup>23</sup>. La multitude infinie des monades nous *apparaît* sous un mode phénoménal qui est celui de la matière et de l'étendue.

Pour Leibniz, le *labyrinthe* du continu résulte essentiellement de ce que nous confondons la nature du continu avec celle de la matière<sup>24</sup>, soit en supposant que la matière est continue ou en supposant que le continuum est composé de parties discrètes, qu'il est un infini catégorématique. Certes, la matière peut être abordée en tant que continuum, ce qu'entérine le calcul infinitésimal, mais elle s'en distingue dans la mesure où elle est composée des parties simples et discrètes – bien qu'immatérielles – que sont les monades. Et à l'inverse, la pratique du mathématicien suppose un continuum complété, un tout infini dont les parties seraient discrètes et dénombrables. En définitive, nous dit Leibniz<sup>25</sup>, le labyrinthe du continu consiste à confondre deux ordres, l'idéal et l'actuel, le rapport du tout aux parties dans le premier étant opposé à celui du second : le premier renvoie aux structures abstraites tels les objets mathématiques, le deuxième à la matière et aux substances. Dans l'ordre de l'*idéal*, dont participe le continu, le tout est antérieur aux

parties. Dans l'ordre de l'*actuel*, les parties – ici les monades – sont antérieures au tout. En ce sens, l'ordre de l'idéal renvoie à l'ordre de l'actuel. Toutefois, et c'est là la particularité du « syn-catégorématique » dans la doctrine de Leibniz, si le continu doit être envisagé comme une entité idéale qui ne peut prétendre à l'être, l'infinité des monades ne peut également pas être comprise comme un tout infini :

L'univers, lequel, se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini. [...] Il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière, à cause de la division actuelle du *continuum* à l'infini. Et l'infini, c'est-à-dire l'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler, n'est pas un tout ; non plus que le nombre infini lui-même [...] <sup>26</sup>.

Cet « amas d'un nombre infini de substances » ne peut être « totalisé » : nous avons affaire à une multitude infinie d'êtres – les unités substantielles que sont les monades – qui constituent en quelque sorte une « suite » *illimitée* qui ne se laisse pas dénombrer. L'infinité actuelle de l'univers est donc incommensurable au sens où elle n'est pas susceptible d'une détermination numérique. D'un côté, nous avons une structure mathématique *idéale* (le continuum), et de l'autre, dans l'ordre de l'actuel, une multitude infinie *inépuisable* de parties simples (les substances) dont l'amas ne forme pas un tout. Et si Leibniz refuse que l'infini puisse être un tout, ce n'est pas tant pour distinguer l'infinité de l'univers de l'infinité divine – les identifier, comme l'a fait un Spinoza, aurait été pour lui une hérésie – que pour éviter le paradoxe qui affecte l'idée d'un (tout) infini dénombrable – et avec elle celle d'un nombre infini.

### 3. Le tout infini et le nombre infini

Pour bien comprendre les raisons qui mènent Leibniz à rejeter l'idée d'un tout infini et d'un nombre infini, il convient de rappeler très brièvement sa conception du nombre. Le nombre s'applique à un tout, à une totalité composée d'unités. Plus précisément, le nombre « 5 », par exemple, est l'agrégat de cinq unités, soit un tout composé de cinq parties :  $5 = 1+1+1+1+1$ . Ainsi, un nombre infini s'appliquerait à un tout infini. On peut distinguer au moins trois sens à l'idée d'un nombre infini chez Leibniz : (1) le nombre des nombres dans la séquence des entiers naturels « 1, 2, 3 ... » (*numerus omnium unitatum*) ; (2) le nombre de tous les nombres (*numerus numerorum omnium*) ; (3) le plus grand nombre (*numerus maximus*) <sup>27</sup>.

Selon Leibniz, les trois formulations sont logiquement inconsistantes. Les deux premières violent tout simplement l'*axiome euclidien* qui stipule que « le tout est plus grand que la partie », lequel est considéré par Leibniz comme devant conserver une application universelle <sup>28</sup>. Si l'on admet, suivant (1) – et le même raisonnement s'étend à (2) –, que le nombre infini s'applique à un tout infini constitué par l'ensemble des entiers naturels, on peut jumeler chaque entier avec son carré obtenant ainsi un autre tout infini auquel s'applique toujours le même nombre infini. Or le tout infini constitué par les carrés est une partie du tout infini constitué par les entiers naturels, ce qui viole l'axiome euclidien et la notion commune de grandeur qui lui est associée. C'est le paradoxe mis en évidence par Galilée, que l'on peut préciser de la manière suivante : si le nombre d'éléments d'un ensemble nous fournit une mesure de sa grandeur (sa cardinalité), alors un ensemble *B* sera plus grand qu'un ensemble *A* s'il y a une bijection de *A* sur une partie *C* de *B*, c'est-à-dire si chacun des éléments de *A* correspond à un élément (et un seul) d'une partie *C* de l'ensemble *B*. Or, si l'on décide de parler de la *totalité* infinie des entiers naturels (*N*) et non pas seulement de la suite potentiellement infinie des entiers naturels, il s'ensuit que la *totalité* infinie des carrés (*E*) peut être mise en bijection avec la totalité des entiers naturels, ce qui viole le 8<sup>ème</sup> axiome d'Euclide car *E* est une partie de *N* <sup>29</sup>. Plus encore, le nombre d'éléments de *E* correspond à un nombre infini (la cardinalité de *E*) et ce dernier s'applique également au nombre d'éléments de *N* puisqu'il y a bijection de *E* sur *N*. Mais ne devrait-il pas être « inférieur » dans le cas de *E* puisque l'ensemble des carrés est un sous-ensemble de *N* ? Leibniz voit en cela l'impossibilité d'un nombre infini car il serait alors égal et inégal, s'appliquant également au tout et à la partie.

La notion d'un nombre infini implique donc contradiction, tout comme ce à quoi elle s'applique, un tout infini, un infini catégorématique<sup>30</sup>. Pour la troisième interprétation, il suffit de se poser la question suivante : « Comment compare-t-on le plus grand nombre avec son double ? »

Ces considérations exposent bien les raisons pour lesquelles, dans un cadre euclidien, l'idée d'un infini catégorématique est paradoxale. Leibniz se range donc du côté d'Aristote sur la question de l'infini actuel dans le domaine de la quantité : aucun ensemble infini, que ce soit l'ensemble des réels (le continu) ou l'ensemble des entiers naturels, ne nous est actuellement donné au sens où il serait une *totalité déterminée*. Penser un tout en tant que totalité composée de parties infinies en acte implique contradiction. D'ailleurs, on retrouve chez Leibniz l'idée d'une progression illimitée dans la suite des nombres : « Et pour parler avec précision, au lieu d'un nombre infini il faut dire qu'il y en a plus qu'on ne peut exprimer par aucun [...] »<sup>31</sup>. Toutefois, il serait erroné d'y voir une prise de position en faveur de l'infini potentiel car Leibniz distingue entre deux infinis actuels, l'infini catégorématique, qui correspond à l'infini actuel d'un Aristote, et l'infini syncatégorématique, qui se rapporte à l'actuel sans toutefois être quelque chose de déterminé, de borné. C'est ce dernier qu'il endosse. Bref, Leibniz a clamé haut et fort son adhésion à l'infini actuel, bien qu'on ne puisse concevoir ce dernier sans contradiction dans le domaine de la quantité.

Quel est alors exactement le statut de l'infini actuel ? Car si l'on sait que l'infini syncatégorématique nous est donné, on sait également que l'infini se dit de Dieu. Leibniz nous offre un résumé pour le moins éclairant :

Il y a l'infini syncatégorématique, ou puissance passive ayant des parties, à savoir la possibilité d'un développement ultérieur par division, multiplication, soustraction, addition [...]. Mais il n'y a pas d'infini catégorématique, c'est-à-dire ayant en acte des parties infinies formellement [...]. Il y a aussi l'infini hypercatégorématique, ou potestatif, puissance active ayant des quasi-parties, éminemment, mais non formellement ni en acte. Cet infini est Dieu lui-même<sup>32</sup>.

Nous aurions donc deux idées vraies (non contradictoires) de l'infini actuel : la première est celle de l'infini (hypercatégorématique) en tant que « vrai infini à la rigueur<sup>33</sup> », c'est-à-dire l'absolu, la perfection, et donc Dieu lui-même ; la deuxième concerne l'infinité (syncatégorématique) des choses (des créatures) qui est inépuisable au sens où elle n'est pas dénombrable. Le véritable infini, Dieu, est qualitatif puisque la perfection est qualité, mais l'infinité syncatégorématique actuelle des créatures n'en est pas moins réelle car elle est en quelque sorte le reflet de l'infinité divine<sup>34</sup>. Dans la mesure où les infinis et les infinitésimaux leibniziens ne sont respectivement pas des tous et des grandeurs, il semble que l'infinité actuelle de la nature soit essentiellement *qualitative*.

#### 4. Les séries convergentes et l'infini

Une des difficultés fondamentales dans l'histoire des mathématiques, que le calcul leibnizien contribuera à éclairer, consiste en la mise en rapport du nombre, une entité discrète et discontinue, avec la grandeur, une réalité continue. Comment passer de l'un à l'autre, de la contiguïté à la continuité, et vice-versa ? Leibniz y verra une première formulation de ce qu'il nomme le « labyrinthe du continu » : comment résoudre une grandeur continue en un ensemble d'éléments constituants et, à l'inverse, comment obtenir une grandeur continue à partir d'un ensemble déterminé d'éléments ? Cela revient à se demander, en définitive, de quelle manière nous pouvons représenter les nombres irrationnels, dont le développement décimal est infini non-périodique, et s'il est possible de le faire à l'aide de nombres rationnels. La réponse à la question demande, selon Leibniz, quelques réflexions sur l'infini.

Cette difficulté se retrouve entre autres dans les problèmes de « quadratures », où il est question de nombrer l'aire d'une figure. C'est le cas, par exemple, du problème qui est soulevé

par la quadrature du cercle : les courbes du cercle, que Leibniz nomme « transcendantes », semblent rendre impossible une solution quelconque pour la détermination de l'aire. Archimède avait déjà tenté de fournir une solution géométrique au problème de la quadrature du cercle, mais sa méthode d'exhaustion ne fournissait qu'une approximation de la mesure en question. Plus encore, la « révolution algébrique » en géométrie, largement initié par un Descartes, n'y fournit pas de solution : certains problèmes, et en l'occurrence certaines courbes (celles que Leibniz nomment « transcendantes »), ne se laissent pas exprimer par un polynôme de type  $a_n x^n + a_{n-1} x^{n-1} + \dots + a_1 x + a_0 = 0$ <sup>35</sup>. Le projet de Leibniz sera double : fonder une méthode générale d'analyse (1) qui puisse aborder les courbes transcendantes et donc dépasser la méthode cartésienne, et (2) qui nous fournisse une règle unique (un algorithme) pour la résolution de tous les problèmes de l'analytique transcendante<sup>36</sup>.

La solution que propose Leibniz est d'ordre arithmétique, ce qui permet d'éliminer l'utilisation des figures et de s'extraire en quelque sorte de l'intuition géométrique. En 1672, Leibniz développe sa « méthode des différences », qu'il appliquera bientôt aux séries convergentes (alternées) infinies, ce qui permettra le développement, un peu plus tard, fin 1673, d'une solution au problème de la quadrature du cercle : le ratio entre l'aire d'un cercle et celle d'un carré dont le côté équivaut au diamètre du cercle est le même que le ratio entre 1 et la somme de la série convergente alternée :  $1 - 1/3 + 1/5 - 1/7 + 1/9 - ad\ infinitum$ <sup>37</sup>. Bien que la série se poursuive à l'infini, Leibniz affirme l'exactitude de la solution : l'égalité entre  $\pi/4$  et la série est justement possible parce que cette dernière est infinie ; prendre un nombre fini de termes ne nous fournirait qu'un résultat approché et donc approximatif<sup>38</sup>. Ici, l'idée maîtresse de Leibniz est qu'un nombre irrationnel peut être représenté par une suite infinie de nombres rationnels qui converge vers celui-ci. Une figure qui possède une aire finie, en l'occurrence celle du cercle, se voit donc égaler à une suite infinie de termes.

Cette égalité est problématique à plusieurs égards. Le plus frappant est peut-être de remarquer que, selon Leibniz « [i]l appartient à l'essence du nombre, de la ligne, et d'un tout quelconque, d'être borné<sup>39</sup> », et donc que l'on ne peut opérer sur une quantité que dans la mesure où celle-ci est « bornée ». En ce sens, obtenir une mesure pour la série infinie implique qu'elle soit « bornée », ce qu'admet également Leibniz. Or comment comprendre cette suite « infinie et bornée » si ce n'est en tant qu'elle suppose un tout infini, que nous disposions actuellement d'ensembles infinis ? Plus encore, elle suppose l'existence d'un dernier terme ou, plus précisément, que nous quantifions sur un dernier terme qui serait d'une quantité *infinitésimale* dans notre cas. La difficulté conceptuelle est importante : la série infinie étant une suite consécutive bien organisée, on peut assigner un nombre ordinal à chaque terme. Mais alors, dans ce cas, quel nombre ordinal assignera-t-on au dernier terme<sup>40</sup> ? On voit mal comment il serait possible d'atteindre ce dernier terme, qui serait une sorte de nombre infini, puisque, la série étant infinie, nous pourrions sans cesse progresser un peu plus à l'avant...

Nous avons déjà observé que Leibniz refuse les notions d'un nombre infini et d'un tout infini sous prétexte qu'elles sont contradictoires. Il refuse également que l'on pose les infinitésimaux comme des grandeurs actuellement existantes : « Il est vrai que chez moi, les infinis ne sont pas des tous et les infiniment petits ne sont pas des grandeurs. Ma métaphysique les bannit de ses terres<sup>41</sup> ». Dans cette perspective, comment concevoir le rapport entre ces déclarations et les engagements ontologiques qu'implique sa pratique mathématique autrement que comme une certaine forme d'incohérence ? La question est d'ordre rhétorique, mais la difficulté est réelle. Leibniz est bien évidemment conscient du conflit qui subsiste entre son calcul et ses autres déclarations, et c'est pourquoi il s'interroge sur le statut de  $1 - 1/3 + 1/5 - 1/7 + 1/9 - etc. = \pi/4$  :

We must still investigate whether, and to what extent, the following is true, namely that the square is to the circle as  $1$  to  $1 - 1/3 + 1/5 - 1/7 + 1/9 - 1/11 + \text{etc.}$  For when we say « etc. » or « to infinity », the last number is not really understood to be the greatest number, for there isn't one, but it is still understood to be infinite. But as the series is not bounded, how can this be the case ? For something must be added, even if it is assumed to be an infinite number, so that it must be said that this [equation] is not rigorously true<sup>42</sup>.

Bien que, pour les besoins de la mesure, nous devons assumer que la série infinie est bornée et donc qu'il y a un dernier terme infini, il reste qu'elle n'est pas *réellement* bornée. Il s'ensuit donc que l'on s'engage dans une certaine fiction en la supposant comme telle, et en admettant ainsi un dernier terme qui serait infini. Ailleurs, il abonde exactement dans ce sens : « Pour dire le vrai, je ne suis pas trop persuadé moi-même, qu'il faut considérer nos infinis et infiniment petits autrement que comme des choses idéales ou des fictions bien fondées<sup>43</sup> ». Suivant cela, on ne peut pas dire de l'équation qu'elle est (rigoureusement) vraie. On peut extraire de ces remarques une certaine forme de fictionnalisme chez Leibniz : bien que les équations mathématiques dont il parle aient la prétention de référer à des (nombres et tous) infinis et des infiniment petits, ces objets n'existent pas réellement et, suivant cela, on ne peut pas dire de ces équations qu'elles sont vraies. En posant ces objets mathématiques comme des « choses idéales » ou des « fictions bien fondées », Leibniz évite la tension entre ses déclarations métaphysiques et son calcul, établissant ainsi une séparation partielle entre sa métaphysique et sa mathématique.

##### 5. Le calcul infinitésimal et la caractéristique universelle

Au moment où Leibniz propose la solution au problème de la quadrature que nous venons d'examiner, fin 1673, il n'a pas encore rempli le deuxième objectif de son projet, qui consiste en la découverte d'un algorithme permettant de s'attaquer à tous les problèmes de l'analytique transcendante, ce qu'il fera en l'année 1675, qui marque du même coup la création de ce qu'il nommera son calcul infinitésimal<sup>44</sup>. Les mêmes problèmes qui affligeaient ses séries convergentes sont encore présents, mais le nouveau symbolisme ( $dx$ ,  $\int dx$ , etc.) qui vient avec l'inauguration du calcul infinitésimal fournit un appui considérable pour montrer son importance malgré les difficultés « fondationnelles » qui peuvent subsister : on attend toujours un « fondement » métaphysique à l'idée d'une suite « infinie et bornée ». En effet, avec l'algorithme intégral et différentiel, trouver des quadratures (par exemple) revient à entreprendre une simple procédure *mécanique* – l'algorithme est une *méthode de décision* qui nous permet, en un *nombre fini d'étapes*, d'obtenir le résultat – qui consiste en un calcul sur des différentielles. Ayant alors rencontré le double objectif de son projet, Leibniz insistera à juste titre, pour justifier l'intérêt et l'importance de sa découverte, sur la généralité, la systématisme et la simplicité de sa méthode<sup>45</sup>.

Le projet double que nous avons relevé chez Leibniz va de pair avec son désir de dépasser l'algèbre cartésienne, mais il s'inscrit plus directement et prend même racine dans ce qu'il désignait comme l'art d'inventer ou la combinatoire, qui finit par se confondre avec sa caractéristique. L'invention du calcul infinitésimal n'est qu'une partie de son ambitieux projet d'une caractéristique universelle<sup>46</sup>, et c'est précisément en tant qu'échantillon de sa caractéristique que le « calcul de l'infini » obtient une certaine autonomie « opératoire », au sens où les opérations qu'il déploie n'ont pas à être discréditées par des considérations métaphysiques. Avant de critiquer Leibniz sur la manière dont il aurait fermé les yeux devant des questions de fondements pour son calcul, il faut comprendre ce qu'implique l'innovation symbolique.

Vers sa dix-huitième année, Leibniz formule l'idée d'une classification des jugements. Il croit alors que toutes les vérités peuvent être décomposées en un petit nombre de vérités simples qui entrent dans la composition des premières, et que ces vérités simples peuvent être à leur tour décomposées en un petit nombre d'idées simples qui soient primitives et indéfinissables. L'ensemble de ces idées (concepts) simples formerait alors les éléments de toute pensée, et il serait donc possible d'obtenir, par leurs combinaisons, toutes les idées (concepts) complexes. Ce

projet reste au cœur de son *De Arte Combinatoria*, qui présente cet art de la combinaison comme un art d'inventer : en effet, dès lors que l'on possède l'ensemble des idées simples, il suffit de les combiner de différentes manières pour retrouver toutes les vérités qui expriment leurs relations, ce qui aura inévitablement l'effet d'en produire de nouvelles. Leibniz conçoit la décomposition des concepts suivant une analogie avec la décomposition d'un nombre en facteurs premiers. Le nombre « 210 » par exemple, peut s'exprimer par autant de produits différents que  $42 \times 5$ ,  $6 \times 35$ ,  $14 \times 15$ , mais sa décomposition en facteurs premiers est dans tout les cas la même, à savoir  $2 \times 3 \times 5 \times 7$ . En ce sens, bien qu'un concept d'un certain ordre puisse avoir plusieurs expressions différentes, soit qu'il y ait différentes combinaisons de signes qui puissent l'exprimer, sa décomposition en éléments simples ne s'effectue que d'une seule manière. L'influence de l'arithmétique sur son projet ira jusqu'à lui faire adopter, à un moment donné, les nombres premiers comme symboles ou signes des idées simples, et il proposera, suivant cela, par exemple, que l'on exprime l'égalité logique Homme = animal  $\times$  raisonnable par l'égalité arithmétique  $6 = 2 \times 3$ , où l'on représente animal par « 2 », raisonnable par « 3 », et Homme par « 6 ». Mais le projet ne s'arrête pas là, car il faut attribuer un signe ou un symbole à chacune de ces idées simples.

Ce projet de recherche qui consiste à remplacer tous les concepts par des signes et les propositions par des relations entre ces signes est l'objet de sa caractéristique universelle. Une bonne caractéristique possède les qualités suivantes : (1) les caractères doivent être maniables et le système de symboles concis, de manière à abrégier et condenser le travail de l'esprit ; (2) les caractères doivent représenter les idées simples et les combinaisons des idées complexes de la manière la plus « naturelle » possible, de sorte que soient « figurées » à la pensée les connexions logiques entre les idées qu'ils représentent<sup>47</sup>.

On voit alors pourquoi le calcul infinitésimal ne serait qu'un échantillon particulièrement réussi de la caractéristique universelle. La mise en branle d'un symbolisme nouveau et d'ordre plus général puis d'un algorithme qui assure dans tous les cas la conséquence du raisonnement y participe directement. Celui qui calcule suivant la méthode leibnizienne n'a pas besoin de se rapporter constamment, comme on le faisait avant lui, à des figures et des définitions explicites qui alourdisent le travail surtout lorsque les concepts impliqués sont complexes. Plutôt que d'opérer et de penser directement à partir des idées et des définitions, qui entravent une pensée d'ailleurs limitée par les faibles capacités de l'esprit, le calcul leibnizien permet de remplacer cette analyse logique des concepts par une *analyse matérielle* des caractères<sup>48</sup>. Avec des signes bien définis et des règles de calcul invariables et inflexibles, les erreurs de jugements apparaîtront comme des simples erreurs de calcul. C'est pourquoi, en plus d'être un art d'inventer, Leibniz voit en l'infailibilité de la caractéristique un *juge des controverses*, puisque pour résoudre un problème, les opposants n'auront qu'à s'exclamer : « *Calcuemus !* »

## 6. Conclusion

Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que Leibniz ait défendu l'importance de son calcul malgré l'absence de « fondement » métaphysique à l'idée d'une suite « infinie et bornée », et cela va de pair avec la remarque suivant laquelle « on n'a pas besoin de faire dépendre les analyses mathématiques des controverses métaphysiques<sup>49</sup> ». Avec un spécimen de la caractéristique comme celui que représente le calcul infinitésimal, on est assuré d'avoir en main une méthode rigoureuse et inventive qui élargit le pouvoir de la pensée en montrant comment un symbolisme bien choisi peut, par la force des raisons, nous amener à reconsidérer quelque chose comme la définition (intuitive) de l'égalité :

Tout le mérite des sciences abstraites repose sur les marques abrégées de la parole et de l'écriture, et ces marques font, que nous pouvons calculer le terme et la somme d'une progression quelconque tout d'un coup, quoique nous ne parcourions pas tous les termes un à

un ; que nous pouvons montrer un terme fini égal à l'infini lui-même et d'autres choses de ce genre qui frappent d'étonnement ceux qui ne comprennent pas la raison des choses<sup>50</sup>.

En effet, les analyses mathématiques leibniziennes nous montrent par exemple que l'on peut égaler l'aire finie d'un cercle à une série infinie de nombres rationnels. Que cela puisse étonner ne change en rien l'importance et la pertinence du calcul : il faut justement éviter la mise en image d'une série infinie, la tentation d'y voir une entité ontologique, de la « réaliser », pour ainsi comprendre que l'on a affaire à un concept de nature *idéale* qui tire sa « raison d'être » du mouvement propre de l'analyse, et que c'est donc *aux yeux de l'esprit* que s'adresse la « vérité » des opérations du calcul infinitésimal<sup>51</sup>. C'est là tout le mérite des sciences abstraites telles l'analyse et l'algèbre.

La signification et l'importance métaphysiques du calcul infinitésimal tiennent essentiellement au fait qu'il corrobore en quelque sorte la loi de la continuité, une des « maximes » philosophiques les plus chères à Leibniz. Bien que les (touts) infinis et les infinitésimaux participent de l'ordre de l'idéal, on voit clairement qu'ils tirent leur « réalité » et leur importance du fait qu'ils permettent l'analyse des courbes transcendentes en géométrie et des quantités continues présentes dans la nature. C'est le sens de cette remarque :

On peut dire de même, que les infinis et infiniment petits sont tellement fondés que tout se fait dans la Géométrie, et même dans la nature, comme si c'étaient des parfaites réalités, témoins non seulement notre Analyse géométrique des Transcendentes, mais encore ma loi de la continuité [...]<sup>52</sup>.

Des choses idéales, certes, mais également des fictions dites « bien fondées », le fondement de celles-ci résidant dans leurs capacités à rendre compte de certains aspects essentiels de la géométrie et de la nature, tel le fait qu'elle se présente à nous comme un *continuum*. Les opérations qui ont lieu au sein du calcul infinitésimal prennent « racine » dans l'infinité actuelle de la nature.

---

<sup>1</sup> Alexandre Koyré, *Du Monde Clos à l'Univers Infini*, traduit de l'anglais par Raissa Tarr, Paris, Gallimard, 1973.

<sup>2</sup> G.W. Leibniz, *Nouvelles Lettres et Opuscules Inédits de Leibniz*, éd. Foucher de Careil, Paris, Durand, 1857, p. 121

<sup>3</sup> Voir Henry Mendell, « Aristotle and Mathematics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition)* [En ligne], Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/aristotle-mathematics>

<sup>4</sup> Une série convergente est une série infinie qui a une somme finie. Si  $|x| < 1$ , la série infinie  $1 + x + x^2 + x^3 \dots$  est convergente et sa somme est  $1 / (1 - x)$ .

<sup>5</sup> Frank Burbage et Nathalie Chouchan, *Leibniz et l'Infini*, PUF, Paris, 1993, p. 100.

<sup>6</sup> G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la grâce, Monadologie et autres textes*, éd. Christiane Fermont, Flammarion, Paris, 1996, p. 251.

<sup>7</sup> G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, éd. Brunschwig, Flammarion, Paris, 1993, p. 132.

<sup>8</sup> G.W. Leibniz, *Nouvelles Lettres et Opuscules Inédits de Leibniz*, éd. Foucher de Careil, Paris, Durand, 1857, p. 121.

<sup>9</sup> G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p. 5.

<sup>10</sup> G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, Garnier-Flammarion, Paris, pp. 233-234.

<sup>11</sup> Un nombre réel est irrationnel s'il ne peut être exprimé par un ratio  $a/b$ , où  $a$  et  $b$  sont des entiers relatifs. Depuis l'argument de la diagonale de Cantor (1891), nous savons que l'ensemble des nombres réels est non dénombrable (alors que l'ensemble des rationnels l'est), et donc que la majorité des nombres réels sont irrationnels.

<sup>12</sup> Cette propriété distingue l'ensemble des nombres rationnels ( $\mathbb{Q}$ ) de l'ensemble des réels.

- 
- <sup>13</sup> Lettre à des Bosses (1706). Extrait cité à partir de Jean Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, Albin Michel, Paris, 2006, p. 488.
- <sup>14</sup> Voir R. Arthur, *Leibniz and Cantor on the actual infinite*, [En ligne], <http://www.humanities.mcmaster.ca/~rarthur/papers/LeibCant.pdf>
- <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 3.
- <sup>16</sup> Lettre à des Bosses (1706). Extrait cité à partir de Jean Seidengart, *op. cit.*, p. 488.
- <sup>17</sup> Les minima (pluriel de minimum) sont les plus petits éléments d'un ensemble, ici ceux de l'ensemble des nombres réels.
- <sup>18</sup> G.W. Leibniz, *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz*, éd. Couturat, Olms, 1961, p. 615.
- <sup>19</sup> S. Levey, « Leibniz on Mathematics and the Actually Infinite Division of Matter », *The Philosophical Review*, Vol. 107 (No.1), 1998, p. 46.
- <sup>20</sup> G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes*, p. 255 (§60).
- <sup>21</sup> *Ibid.*, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes*, p. 257 (§65).
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 254.
- <sup>23</sup> Burbage et Chouchan, *op. cit.*, p. 32.
- <sup>24</sup> Voir G.W. Leibniz, *Leibniz Philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, réed. Olms, Vol. II, 1962, p. 282.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 282.
- <sup>26</sup> G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, pp. 233-234.
- <sup>27</sup> Nicolas Rescher, « Leibniz' Conception of Quantity, Number, and Infinity », dans *Philosophical Review*, vol. 64, no. 1 (1965), p. 111.
- <sup>28</sup> Pour la discussion de Leibniz sur ces points voir G.W. Leibniz, *Leibniz Mathematische Schriften*, éd. Gerhardt, réed. Olms, Vol. III, 1962.
- <sup>29</sup> Françoise Monnoyeur, (éd.) *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, Belin, Paris, 1982, p. 7.
- <sup>30</sup> La conclusion de Galilée est différente en ce qu'elle consiste à éviter le paradoxe en réservant les attributs de grandeurs impliquées dans l'axiome euclidien aux quantités finies. Voir Galilée, *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles*, traduction par Maurice Clavelin, Paris, PUF, 1995, p. 31.
- <sup>31</sup> Lettre à des Bosses (1706). Extrait cité à partir de Burbage et Chouchan, *op. cit.*, p. 71.
- <sup>32</sup> Lettre à des Bosses (1706). Extrait cité à partir de Seidengart, Jean, *op. cit.*, p. 488.
- <sup>33</sup> G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, p. 132.
- <sup>34</sup> Yvon Belaval, *Leibniz : Initiation à sa Philosophie*, Vrin, Paris, 1962, p. 93.
- <sup>35</sup> C'est là la définition d'un nombre transcendant : il ne peut pas être exprimé par la racine d'une équation polynomiale.  $\pi$  en est un exemple. Tous les nombres transcendants sont irrationnels.
- <sup>36</sup> Yvon Belaval, *op. cit.*, p. 88.
- <sup>37</sup> S. Levey, *loc. cit.*, p. 79.
- <sup>38</sup> Burbage et Chouchan, *op. cit.*, p. 82.
- <sup>39</sup> Lettre à des Bosses (1706). Extrait cité à partir de Burbage et Chouchan, *op. cit.*, p. 71.
- <sup>40</sup> S. Levey, *loc. cit.*, p. 74.
- <sup>41</sup> G.W. Leibniz, *Nouvelles Lettres et Opuscules Inédits de Leibniz*, éd. Foucher de Careil, Paris, Durand, 1857, p. 233.
- <sup>42</sup> G.W. Leibniz, *Samtliche Schriften und Briefe. Philosophische Schriften*, Berlin : Akademie-Verlag, series 6, vol. 3, 1923-80, p. 502. Cité à partir d'une traduction libre de S. Levey, *loc. cit.*, pp. 79-80.
- <sup>43</sup> G.W. Leibniz, *Leibniz Mathematische Schriften*, éd. Gerhardt, réed. Olms, Vol. IV, 1962, p. 110.
- <sup>44</sup> Yvon Belaval, *op. cit.*, p. 90.
- <sup>45</sup> Burbage et Chouchan, *op. cit.*, p. 84.
- <sup>46</sup> Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*, Hildesheim, Olms, 1961, p. 85.
- <sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 87-88.
- <sup>48</sup> *Ibid.*, p. 90.
- <sup>49</sup> G.W. Leibniz, *Leibniz Mathematische Schriften*, p. 110.
- <sup>50</sup> G.W. Leibniz, *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz*, éd. Couturat, Olms, 1961, p. 257.
- <sup>51</sup> Burbage et Chouchan, *op. cit.*, p. 94.
- <sup>52</sup> G.W. Leibniz, *Leibniz Mathematische Schriften*, p. 93.



# L'explication de l'action : une défense de la théorie humienne<sup>1</sup>

David Rocheleau-Houle, *Université Laval*

## 1. Introduction

Les travaux de Donald Davidson, que ce soit en philosophie du langage, de l'esprit ou de l'action, ont grandement marqué la philosophie de la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Nous lui devons d'ailleurs un héritage considérable. Toutefois, Davidson, comme tous les grands auteurs ayant marqué l'histoire de la philosophie, peut s'être trompé sur différents points et nous avons le devoir, en tant que philosophes, de rester vigilants face à ces possibilités d'erreurs. C'est pourquoi il devient essentiel de toujours revisiter les théories « traditionnelles ». Dans le cadre de cet article, le propos sera focalisé sur la philosophie de l'action de Davidson, et plus précisément sur l'explication de l'action, communément appelée l'explication humienne de l'action. Il faut d'abord énoncer qu'une explication de l'action, du moins telle que l'entend la vaste majorité des théoriciens de l'action, est *a posteriori*. Elle cherche donc à expliquer un événement qui a déjà eu lieu.

La théorie de l'action de Davidson comprend deux principes phares. Selon le premier<sup>2</sup>, ce qui permet d'expliquer l'action est la raison primaire, celle-ci étant constituée d'une pro-attitude et d'un état cognitif<sup>3</sup> approprié. Le deuxième principe important de la théorie de Davidson est que la raison primaire est la cause de l'action<sup>4</sup>. Comme le soulignent plusieurs critiques récentes, une telle théorie de l'action a toutefois comme lacune importante de ne pas pouvoir intégrer de manière adéquate les raisons normatives. Dans le cadre de cet article, seule la critique de la théorie humienne que Maria Alvarez développe sera évaluée. Cette dernière, particulièrement dans *Kinds of Reasons*<sup>5</sup>, mais aussi dans une série d'articles<sup>6</sup>, propose une théorie en philosophie de l'action qui se veut en opposition à la théorie dominante développée par Davidson. Alors que pour Davidson les raisons sont des états mentaux (la combinaison d'une pro-attitude et d'un état cognitif), Alvarez propose une conception des raisons comme étant des faits ou des propositions vraies. Une telle conception des raisons pourrait ainsi permettre à Alvarez d'inclure le normatif dans la théorie de l'action.

Cet article se veut d'abord une défense de la conception humienne de l'explication de l'action, conception remise en cause par les travaux d'Alvarez. Ainsi, il s'agit d'isoler le travail de cette dernière sur l'explication de l'action et d'évaluer la critique qu'elle propose contre la théorie humienne de l'explication de l'action. Cette théorie peut se comprendre dans une version forte et dans une version faible. La version forte de la théorie humienne clame que les raisons<sup>7</sup> expliquent l'action si et seulement si cette explication est conforme au modèle humien<sup>8</sup>. La version plus faible, qui n'empêche pas que d'autres explications de l'action soient possibles et valables, affirme seulement que toutes les actions peuvent être expliquées par le modèle humien. Alvarez, on le verra, est en accord avec la version faible de cette thèse, mais s'oppose à la version forte. Pour elle, il n'est pas nécessaire que l'explication se conforme au modèle humien pour que l'explication de l'action rende celle-ci intelligible.

L'objectif de cet article est, précisément, de défendre la version la plus forte de la thèse humienne. Ainsi, je tenterai de démontrer qu'une explication de l'action est « complète » ou « parfaite » si et seulement si l'explication de l'action se conforme au modèle humien. Toutefois, je montrerais que dans certaines situations, une explication de l'action peut être intelligible même si elle ne correspond pas au modèle humien, sans toutefois être *pleinement* intelligible. Ces cas demeurent isolés et l'on doit l'intelligibilité de l'action à d'autres facteurs que l'explication elle-même, dont le contexte et la pragmatique de l'explication. Ainsi, il est possible, pour des raisons contextuelles, de proposer une explication qui ne se conforme pas au modèle humien. Toutefois, lorsque l'objectif est de proposer une explication de l'action *pleinement* intelligible et *ex abstracto*, c'est-à-dire hors de toutes considérations contextuelles<sup>9</sup>, il est nécessaire d'utiliser le modèle humien de l'explication de l'action. Il sera donc soutenu, tout comme le fait Smith<sup>10</sup>, que le modèle humien de l'explication peut être un modèle uniforme de l'action et que les autres types d'explications ne sont pas en compétition avec ce modèle. Toutefois, pour des raisons contextuelles, il est possible qu'une explication de l'action soit intelligible même sans aucune référence aux éléments constitutifs du modèle humien, soit le couple pro-attitude / état cognitif.

Malgré cela, l'explication d'une action peut toujours être complétée, et gagnerait à l'être, en y ajoutant les éléments constitutifs du modèle humien. De plus, pour qu'une explication soit complète, elle devra réunir les éléments constitutifs du modèle humien. De cette façon, l'explication humienne de l'action conserve, malgré les critiques d'Alvarez, un avantage explicatif considérable. C'est par une explication se conformant à ce modèle qu'il est réellement possible de rendre pleinement intelligible l'action.

Cet article est divisé en trois sections. La première est une présentation générale du projet d'Alvarez. La deuxième est une exposition détaillée des critiques de celle-ci envers la théorie humienne. La troisième est une défense de la conception humienne comme modèle uniforme de l'explication de l'action.

## *2. Présentation du projet d'Alvarez*

Je vais d'abord présenter l'ontologie et les différents rôles qu'Alvarez attribue aux raisons. La question ontologique demeure un débat complexe en philosophie de l'action et une exposition claire nécessiterait des développements importants. L'objectif n'est pas de faire une présentation complète ou détaillée de l'ontologie des raisons, mais seulement de présenter de manière très brève la conception ontologique des raisons que propose Alvarez. Par la suite, il sera possible de présenter la conception qu'elle développe de l'explication de l'action.

### *2.1. L'ontologie et les différents rôles des raisons*

Pour Alvarez, les raisons sont des faits ou, ce qu'elle considère comme étant équivalent, des propositions vraies. Ainsi, elle s'oppose clairement à la conception de Davidson pour qui une raison est la combinaison d'une pro-attitude et d'un état cognitif de l'agent. Le principal argument qui semble permettre à Alvarez de proposer une telle conception des raisons est que celles-ci doivent pouvoir être des prémisses. Étant donné qu'il semble essentiel que nous puissions tenir des raisonnements et tirer des conclusions à l'aide des raisons, il est plus approprié d'affirmer que les raisons sont des propositions ou des faits plutôt que des états mentaux. Selon Alvarez, sans cette conception des raisons, le lien entre les raisons et le raisonnement risque d'être perdu. Alors, s'il est vrai que les raisons doivent pouvoir jouer le rôle de prémisses, elles doivent être des propositions vraies ou des faits<sup>11</sup>.

Étant donné que pour Alvarez toutes les raisons sont des faits, c'est une erreur de tenter de diviser les raisons selon plusieurs catégories ontologiques, comme le fait par exemple Smith<sup>12</sup>. Ainsi, bien que toutes les raisons soient des faits, elles peuvent occuper trois rôles différents : normatif<sup>13</sup>, motivationnel et explicatif. Il est ainsi possible d'identifier un autre aspect important qui distingue la théorie d'Alvarez de celle des humiens : contrairement à ces derniers, Alvarez distingue les raisons motivationnelles des raisons explicatives. Pour un humien, ces deux types de raisons sont réunis en un seul : donner les raisons qui expliquent l'action c'est aussi donner les raisons qui ont motivé l'agent à agir. Toutefois, dû au problème que représentent les cas d'erreurs, il est nécessaire pour Alvarez de distinguer ces deux rôles. Les cas d'erreurs sont des cas où l'agent se trompe à propos de ce qui l'a motivé à agir. Par exemple, dans l'exemple suivant « René a couru parce qu'il croyait être poursuivi, mais il ne l'était pas », l'explication ne peut pas faire référence à une raison d'agir, dans la mesure où les raisons sont comprises comme étant des faits. Dans cet exemple, il n'y a pas de fait « René est poursuivi », il ne peut donc pas y avoir de raison d'agir. René croyait réellement être poursuivi, mais c'était faux. Il faut donc, pour Alvarez, distinguer les raisons motivantes des raisons explicatives, car sans cette distinction il serait impossible d'offrir une explication lorsque l'agent est dans l'erreur, étant donné qu'il est impossible de faire référence à une raison qui a motivé l'action de René. Ce dernier a agi sur la base d'une raison apparente, et non pas d'une raison véritable.

Pour Alvarez, les raisons motivantes sont les raisons pour lesquelles l'agent a agi. Cette raison est ce qui avait un poids en faveur de faire  $\Phi$  et c'est cette raison qui a joué un rôle dans la décision de l'agent de faire  $\Phi$ . La raison motivante est donc ce qui a motivé l'agent à faire  $\Phi$  et c'est une raison qui peut servir de prémisses dans la délibération de l'agent<sup>14</sup>. Les raisons explicatives sont ce qui explique pourquoi un agent a fait  $\Phi$ . Une raison explicative pourra être citée dans l'explanans qui permet de rendre intelligible pourquoi l'agent a fait  $\Phi$ <sup>15</sup>. Ainsi, bien qu'il soit vrai que la même raison peut parfois jouer ces deux rôles, il n'est pas vrai que les deux rôles vont toujours être remplis par la même raison. Plus précisément, la

raison motivante peut toujours expliquer l'action, elle peut donc toujours être la raison explicative de l'action. Toutefois, l'inverse n'est pas vrai : une raison qui va expliquer une action ne sera pas toujours celle qui a motivé l'agent à faire  $\Phi$ <sup>16</sup>. Par exemple, la raison qui explique pourquoi Louis a donné à un organisme de charité est que celui-ci est un homme généreux, mais cette raison explicative n'est pas la raison qui a motivé Louis à donner à cet organisme<sup>17</sup>. La raison motivante serait plutôt qu'il juge que c'est une bonne action de donner à un tel organisme.

## 2.2. L'explication de l'action

Pour Alvarez, les explications de l'action sont divisées en deux groupes. Le premier groupe est celui des raisons explicatives véritables, où une explication a comme explanans la raison qu'avait l'agent pour faire  $\Phi$ <sup>18</sup>. Le deuxième groupe comprend les explications psychologiques, c'est-à-dire des explications dont l'explanans n'est pas une raison d'agir de l'agent. Étant donné que les raisons explicatives véritables évoquent des faits plutôt que des états psychologiques, c'est dans le deuxième groupe qu'il est possible de classer les explications de l'action selon le modèle humien<sup>19</sup>. Toutefois, les explications psychologiques ne sont pas que des explications humiennes de l'action : d'autres types d'explications peuvent également être compris sous ce groupe<sup>20</sup>. De cette façon, il est possible de conclure que, pour Alvarez, les explications humiennes ne sont pas une identification des raisons d'agir de l'agent au sens strict<sup>21</sup>. Ainsi, l'explanans d'une explication humienne ne correspond pas nécessairement à la raison d'agir de l'agent, bien qu'une telle explication puisse mentionner cette raison.

De manière plus importante, Alvarez rejette le modèle humien comme étant un modèle uniforme et unique de l'explication de l'action. Contrairement à ce que les humiens affirment, les raisons explicatives véritables ne seraient pas elliptiques<sup>22</sup>, c'est-à-dire qu'elles ne seraient pas une formulation abrégée de l'explication de l'action qui, une fois complètement étayée, devrait être reformulée sous la même forme que le modèle humien<sup>23</sup>. Pour les humiens, les raisons explicatives véritables sont elliptiques et, une fois reformulée de la bonne façon, l'explication de l'action devrait se conformer au modèle humien, ce que rejette Alvarez.

Pour Alvarez, la thèse selon laquelle toute explication intelligible de l'action doit respecter la forme de l'explication humienne est fautive. C'est pour cette raison qu'elle identifie et propose une critique de trois arguments humiens qui viennent appuyer la thèse selon laquelle les raisons sont explicatives si et seulement si l'explication se conforme au modèle humien<sup>24</sup>. Le premier argument des humiens soutient qu'une raison explicative, pour être complète, doit mentionner la pro-attitude de l'agent. Le deuxième argument prétend que ce qui peut expliquer une action n'est pas le fait que  $p$ , mais plutôt l'état mental « croire que  $p$  » de l'agent, c'est-à-dire un état cognitif. Ainsi, ce qui peut expliquer l'action est le fait que l'agent a conscience de ce fait ou que l'agent croit ce fait. C'est donc l'état mental – l'état cognitif plus précisément – plutôt que le fait qui permet d'expliquer l'action. Le troisième argument concerne les cas d'erreurs. Étant donné que seule la théorie humienne peut expliquer une action dans de tels cas, cet argument affirme qu'il est légitime de conclure que le modèle humien peut aussi expliquer les actions pour les cas véridiques. Alvarez critique sans hésitation les deux premiers arguments des humiens, alors que sa critique au troisième argument est nuancée<sup>25</sup>. Dans la suite de cet article, l'objectif est de montrer que, malgré les critiques d'Alvarez, la théorie humienne de l'explication de l'action est préférable à celle d'Alvarez pour proposer une explication pleinement intelligible de l'action. Si les réponses aux arguments d'Alvarez sont adéquates, alors la théorie humienne peut encore être défendue comme étant une explication uniforme de l'action, auquel il faut nécessairement se conformer pour offrir une explication « complète ». Les autres explications de l'action, comme celle que propose Alvarez, seraient alors comprises comme étant des explications incomplètes que l'on peut inclure sous le modèle humien.

## 3. Les critiques d'Alvarez et une défense de la théorie humienne

### 3.1. Les raisons explicatives et les pro-attitudes de l'agent

Selon le modèle humien, une explication complète de l'action doit faire référence à la pro-attitude de l'agent. Alvarez est en accord avec le fait que l'évocation d'une raison d'agir inclut une référence explicite ou implicite au but que recherchait l'agent par son action, bref à ce que l'agent *voulait* accomplir par son

action. De cette façon, le but permet de montrer la connexion entre la raison de l'agent et l'action<sup>26</sup>. Le fait que Pierre manque de lait à la maison est une raison d'en acheter seulement si Pierre veut avoir ou a pour but d'avoir du lait à la maison, donc si celui-ci a une pro-attitude envers une action qui lui permettra d'avoir du lait à la maison. Toutefois, pour Alvarez, cela n'implique pas que les raisons explicatives, une fois complètement étayées, doivent être conformes au modèle humien et ainsi toujours inclure une référence à la pro-attitude de l'agent. Elle donne deux exemples dans lesquels aucune référence à une pro-attitude n'est nécessaire.

Le premier exemple est celui d'une action faite pour elle-même, c'est-à-dire qui n'est pas faite en vue d'une autre chose. Selon Alvarez, dans ce genre d'exemple, il n'y a pas ou il n'est pas nécessaire qu'il y ait une pro-attitude qui explique pourquoi l'agent a agi d'une telle façon<sup>27</sup>. Par exemple, « Jean visite Paul à l'hôpital parce que ce dernier est son ami », est une action qui est faite pour une raison, mais dont aucune référence à une pro-attitude n'est nécessaire pour expliquer l'action. Jean a pour but de visiter son ami, mais son but n'est pas différent de son action, qui est de rendre visite à son ami. Ainsi, dans l'exemple du lait, Pierre ira acheter du lait s'il veut avoir du lait à la maison ; l'action est alors différente du but de l'agent. Dans l'exemple de Jean, il n'est pas nécessaire de faire référence à une pro-attitude pour donner une explication intelligible de l'action. « Jean est allé voir Paul à l'hôpital parce qu'il est son ami » est une explication suffisante, même sans référence à la pro-attitude de Jean.

Le deuxième exemple concerne les actions instrumentales pour lesquelles il est toujours possible de proposer une reformulation en indiquant « dans le but de ». De cette façon, « René a couru dans le but d'être à l'heure à son rendez-vous, car il était en retard », est une explication intelligible de l'action même sans aucune référence à une pro-attitude de l'agent. Ainsi, pour Alvarez, il n'apparaît pas indispensable qu'une explication complète de l'action doive faire référence au fait que l'agent voulait quelque chose. Il n'est donc pas nécessaire d'affirmer que « René a couru parce qu'il voulait<sup>28</sup> être à l'heure à son rendez-vous » pour rendre l'action intelligible, la formulation donnée précédemment étant nettement suffisante.

Ainsi, il serait possible de s'épargner la référence à la pro-attitude de l'agent pour les actions faites pour elles-mêmes et les actions instrumentales. Toutefois, une telle affirmation apparaît contestable et il pourrait s'avérer erroné d'affirmer que la pro-attitude est un élément non pertinent de l'explication de l'action pour plusieurs situations où l'on cherche à offrir une explication *pleinement* intelligible d'une action. Même s'il est possible dans certains contextes de ne pas souligner de manière explicite la pro-attitude de l'agent, nier catégoriquement l'apport de celle-ci dans l'explication de l'action – l'explication visant toujours à rendre intelligible une action – nous priverait d'un apport explicatif considérable<sup>29</sup>. Peut-être que dans certaines situations, telles que celles données par Alvarez (Jean qui rend visite à son ami Paul à l'hôpital), il est possible de comprendre, même sans aucune référence explicite, que celui-ci avait une pro-attitude envers une telle action. Par exemple, Jean peut considérer qu'il a un devoir d'aller voir son ami à l'hôpital<sup>30</sup>, sans que cette pro-attitude doive être énoncée de manière explicite pour rendre l'action intelligible. Toutefois, dans d'autres situations, il semble être nécessaire, pour que l'explication de l'action soit intelligible ou pleinement intelligible, de faire référence explicitement à la pro-attitude de l'agent, cette dernière ayant un pouvoir explicatif parfois considérable. C'est pourquoi celle-ci semble devoir être incluse dans les éléments constitutifs d'une explication complète de l'action.

Par exemple, sans référence à la pro-attitude de l'agent, l'explication suivante n'apparaît pas être *pleinement* intelligible : « Ronnie est allé à la réception du doyen de la Faculté de philosophie parce qu'il y avait de la danse à cette réception<sup>31</sup> ». D'autres informations pourraient être soulignées dans le but de compléter l'explication de l'action, et ainsi offrir une explication *pleinement* intelligible. Par exemple, pour quelqu'un qui ne connaît pas Ronnie ou qui ignore son amour de la danse, cette explication ne rend pas l'action de Ronnie pleinement intelligible. Il est ainsi difficile de faire le lien entre Ronnie et la raison que celui-ci avait d'aller à la réception ; il serait toujours possible, pour l'individu ne connaissant pas bien Ronnie, de se demander « pourquoi Ronnie est allé à la réception du doyen *parce qu'il y avait de la danse ?* » En ajoutant la pro-attitude de Ronnie envers la danse, l'explication de l'action devient intelligible pour tous et ceci dans tous les contextes. Ainsi, en explicitant la pro-attitude, l'explication de cette même action devient : « Ronnie est allé à la réception du doyen parce qu'il aime danser et [qu'il savait]<sup>32</sup> qu'il allait y avoir de la danse à la réception du doyen ». Bien entendu, dans certains contextes, il

peut sembler non pertinent de souligner explicitement la pro-attitude. Cependant, il semble injustifié d'inférer à partir des situations où la pro-attitude est contextuellement non pertinente qu'elle est toujours non pertinente pour l'explication de l'action. Plutôt, il semble juste d'affirmer que l'explication humienne est une meilleure explication, car dans plusieurs situations la pro-attitude sera nécessaire pour que l'explication de l'action puisse être intelligible. Dans d'autres cas, la référence à la pro-attitude ne sera qu'une information superfétatoire ou tout simplement évidente. Toutefois, inférer à partir de ces situations que la pro-attitude n'est pas un élément constitutif d'une explication pleinement intelligible de l'action ne semble pas justifié. La thèse humienne, dans sa version forte, semble donc préférable. Celle-ci affirme que, en considérant l'apport explicatif que peut apporter la pro-attitude, il est légitime d'affirmer qu'une explication *complète* (ou une action *pleinement* intelligible) de l'action doit souligner la pro-attitude de l'agent envers l'action. L'explication de l'action est ainsi plus complète avec la référence à la pro-attitude que sans cette référence. Toutefois, pour des raisons contextuelles<sup>33</sup>, il est possible qu'une explication de l'action soit intelligible sans aucune référence explicite à la pro-attitude de l'agent, mais il n'en demeure pas moins qu'une explication *complète* doit y faire référence.

Concernant les actions instrumentales, il est également possible de reformuler l'explication de l'action « René a couru dans le but d'être à l'heure à son rendez-vous, car il était en retard » pour proposer « René a couru parce [qu'il croyait / savait] qu'il était en retard et qu'il *voulait* être à l'heure à son rendez-vous ». Dans cette situation, la différence semble être une question de style. De cette façon, l'apport explicatif des deux formulations est sensiblement le même, car lorsqu'un agent fait quelque chose dans le but d'atteindre une certaine fin, il est également vrai de manière implicite que l'agent avait une pro-attitude qui correspondait à cette même fin. Ainsi, la pro-attitude est sous-entendue dans la première formulation de l'action, car si un agent fait quelque chose « dans le but de », c'est qu'il a une pro-attitude envers ce but. L'agent *veut*, par exemple, être à l'heure à son rendez-vous.

En résumé, bien qu'Alvarez affirme qu'il n'est pas nécessaire de faire référence au désir ou à la pro-attitude de l'agent pour formuler une explication intelligible de l'action, l'apport explicatif de la pro-attitude demeure considérable et nécessaire. Plutôt que d'affirmer que la pro-attitude est non pertinente pour l'explication de l'action, il semble préférable d'affirmer que dans certains contextes il est possible de ne pas y faire référence et tout de même proposer une explication intelligible de l'action. Cependant, cette explication ne sera pas *pleinement* intelligible. Ainsi, la pro-attitude demeure un élément essentiel d'une explication complète et pleinement intelligible d'une action, c'est pourquoi il semble préférable de soutenir que celle-ci est un élément constitutif d'une explication complète de l'action.

### 3.2. Les raisons explicatives et les états cognitifs de l'agent

Selon l'interprétation qu'Alvarez fait de la théorie humienne, les humiens affirment que ce n'est pas la raison de l'agent, c'est-à-dire un fait, qui explique son action, mais plutôt son état cognitif, par exemple « croire que  $p$  ». Selon le modèle humien, bien que l'explication puisse dans certains contextes seulement mentionner les raisons<sup>34</sup>, une explication complète devrait inclure une référence à un état cognitif de l'agent<sup>35</sup>. Toutefois, pour Alvarez, c'est le contenu de l'état cognitif, par exemple le contenu d'une croyance qui fait référence à un fait, qui permet d'expliquer l'action, et non pas l'état cognitif « croire que  $p$  » de l'agent. Alvarez reconnaît tout de même que l'état cognitif « croire que  $p$  » est une condition nécessaire pour que  $p$  puisse expliquer une action. Ainsi, que l'agent croit  $p$  est une condition nécessaire pour que  $p$  puisse expliquer l'action  $\Phi$  de l'agent. Toutefois, selon Alvarez, le fait que l'agent doive être conscient du fait que  $p$ , qu'il doive croire ou savoir que  $p$ , n'est pas un argument qui démontre que ce qui explique l'action est l'état cognitif plutôt que le contenu<sup>36</sup> de celui-ci<sup>37</sup>. De cette façon, bien qu'il soit nécessaire que l'agent ait conscience du fait que  $p$ , qu'il ait l'état mental « croire que  $p$  », il ne serait pas possible de conclure que ce qui explique vraiment l'action de l'agent soit son état cognitif<sup>38</sup>. Bien que l'état mental soit nécessaire pour que  $p$  soit une raison pour Ronnie de faire  $\Phi$ , cela ne démontre pas, du moins c'est ce que Alvarez défend, que c'est l'état mental de Ronnie qui permet d'expliquer son action et que celui-ci doit impérativement être inclus dans ce qui constitue une explication complète de l'action.

Étant donné que, tout comme Alvarez le reconnaît elle-même, il est nécessaire que  $p$  soit un état cognitif de l'agent pour que  $p$  puisse expliquer son action, il semble tout à fait légitime d'inclure l'état

cognitif dans une explication complète de l'action. En effet, dans plusieurs situations, spécifier l'état cognitif rend l'explication de l'action tout simplement intelligible, démontrant ainsi explicitement le lien entre l'agent et ce qui a motivé son action. Dans certains contextes, tout comme pour la pro-attitude, il ne sera pas nécessaire de souligner de manière explicite dans l'explication de l'action le fait que  $p$  est un état cognitif de l'agent. Pour reprendre l'exemple de Ronnie et de la réception du doyen, il est tout à fait possible que l'explication « il y avait de la danse à la soirée du doyen » de l'action de Ronnie soit pleinement intelligible pour son meilleur ami Bradley, membre de la faculté depuis longtemps et bien au fait qu'il y a de la danse à toutes les réceptions du doyen. Aussi, étant donné que Bradley connaît bien Ronnie et son amour de la danse, pour lui, l'explication de l'action de Ronnie sous la forme « Ronnie est allé à la réception du doyen parce qu'il y avait de la danse à cette réception » est intelligible, car il est clair pour lui que Ronnie savait<sup>39</sup> qu'il y avait de la danse à la réception du doyen. Ainsi, dans certains contextes, il est possible de ne pas mentionner l'état cognitif de l'agent et tout de même proposer une explication qui paraît intelligible. Toutefois, pour proposer une explication de l'action *complète* et *pleinement* intelligible, l'état mental croire / savoir<sup>40</sup> que  $p$  et la pro-attitude de l'agent semblent être nécessaires.

De cette façon, l'insistance de la théorie humienne sur les états cognitifs de l'agent semble appropriée et justifiée. Les états cognitifs de l'agent ont un avantage quant à l'explication de l'action, car ils permettent de souligner et de rendre explicite pourquoi l'agent a fait  $\Phi$ . Ainsi, c'est l'état cognitif de Ronnie « *savoir* qu'il va y avoir de la danse à la réception du doyen » qui explique pourquoi il est allé à la réception. Sans cet état cognitif, l'explanans « il y avait de la danse à la réception du doyen » ne rend pas l'action de Ronnie « il est allé à la réception du doyen » *pleinement* intelligible. Il semble donc légitime que l'état cognitif de l'agent soit inclus dans une explication *complète* de l'action. L'action peut donc, contrairement à ce que soutient Alvarez, être en partie expliquée par l'état cognitif de l'agent, ce qui ne vient pas nier que le contenu de l'état cognitif demeure pertinent et important.

De cette façon, tout comme pour la pro-attitude, il semble possible dans certains contextes de ne pas mentionner les états cognitifs de l'agent pour expliquer l'action et tout de même proposer une explication intelligible. Toutefois, une telle omission n'est pas toujours possible, et c'est pourquoi il semble justifié d'inclure les états cognitifs de l'agent comme étant un élément constitutif d'une explication *pleinement* intelligible de l'action.

### 3.3. Les raisons explicatives et les cas d'erreurs

À propos des cas d'erreurs, Alvarez reconnaît que dans ces situations les explications doivent se conformer au modèle humien<sup>41</sup>. Alvarez donne l'exemple d'un individu qui court parce qu'il croit être poursuivi, alors qu'il ne l'est pas. Étant donné qu'une explication vraie ne peut pas contenir un explanans faux, il est nécessaire d'affirmer que « René *croyait* qu'il était poursuivi, mais en réalité il ne l'était pas » pour proposer un explanans vrai, c'est-à-dire faire référence à l'état mental de l'agent. Expliquer cette action en affirmant « René a couru parce qu'il était poursuivi, mais il ne l'était pas » serait inapproprié, car l'explanans est faux et qu'il n'est pas possible d'avoir une explication vraie avec un explanans faux<sup>42</sup>. Pour les humiens, il semble légitime d'affirmer que les explications valables pour les cas d'erreurs peuvent également être applicables pour les cas véridiques<sup>43</sup>. Aussi, pour Smith<sup>44</sup>, il semble légitime de tenter de proposer une seule théorie pour expliquer toutes les actions, bien que certaines explications supplémentaires seront nécessaires pour rendre intelligibles les actions les plus complexes. Ainsi, si la théorie humienne permet d'expliquer les cas d'erreurs, ce que les raisons explicatives véridiques ne permettent pas de faire, alors il semble légitime pour un humien d'affirmer que son modèle vaut également pour les cas véridiques. La forme de l'explication entre les cas véridiques et les cas d'erreurs ne change pas pour les humiens, l'explication conserve la forme pro-attitude / état cognitif<sup>45</sup>, que le contenu de l'état cognitif « croire que  $p$  » soit vrai ou faux. Toutefois, pour Alvarez, il serait illégitime de généraliser à partir des cas d'erreurs et d'affirmer que l'explication qui vaut pour ces cas est nécessairement aussi la seule explication valable pour les cas véridiques<sup>46</sup>.

Généraliser à partir des cas d'erreurs pour proposer une théorie de l'explication de l'action par les raisons d'agir de l'agent pose un problème évident pour Alvarez et il est compréhensible que, dans le

cadre de sa théorie, elle refuse une telle option. Étant donné que celle-ci défend que les raisons sont des faits / propositions vraies, la fausse croyance pertinente pour expliquer un cas d'erreur ne peut pas être une raison d'agir de l'agent, car il n'y a aucun fait. Dans ces situations, l'agent a agi sur la base d'une raison apparente plutôt que d'une raison véritable. C'est pourquoi il est nécessaire pour Alvarez de proposer une distinction entre les raisons explicatives véritables et les explications psychologiques. Si elle affirme que seules les raisons explicatives véritables peuvent expliquer l'action, elle se retrouve avec plusieurs cas – au minimum les cas d'erreurs – où il lui serait impossible de proposer une explication intelligible de l'action. Cette distinction lui permet donc d'un côté de proposer une explication par la raison d'agir de l'agent<sup>47</sup> et de l'autre côté de proposer une explication qui peut rendre compte des cas d'erreurs. De cette façon, ces deux types d'explications n'auront pas exactement la même forme. Étant donné qu'il est impossible de proposer une raison explicative pour les cas d'erreurs, l'agent n'ayant tout simplement pas de raison d'agir, il faut alors faire référence à une explication de l'action qui correspond au modèle humien<sup>48</sup>. Pour un humien, il n'est pas nécessaire de proposer deux types d'explications de l'action, le fait que la croyance soit vraie ou fausse n'importe pas, l'essentiel est plutôt de comprendre sur la base de quoi l'agent a agi. Toutefois, pour Alvarez, l'explication doit changer entre un cas d'erreur et un cas véridique, étant donné qu'il est impossible que l'explanans de l'explication d'un cas d'erreur soit la raison d'agir de l'agent.

Alvarez reconnaît que les humiens ont raison à propos de ce troisième argument qu'ils peuvent avancer pour défendre leur théorie. De cette façon, pour les cas d'erreurs, il faut faire appel à une explication selon le modèle humien pour rendre intelligible l'action<sup>49</sup>. Ainsi, il est nécessaire d'affirmer que « René a couru parce qu'il *croyait* qu'il était poursuivi » si l'on veut rendre intelligible l'action de René. Cependant, pour Alvarez, cela ne démontre pas que les raisons explicatives véritables ne peuvent pas représenter une catégorie authentique d'explications de l'action. Malgré les cas d'erreurs, les explications par les raisons ne seraient pas un sous-groupe de l'explication humienne. Sur la base des propos des sections précédentes qui mettaient en lumière le fait que les éléments constitutifs du modèle humien permettent de formuler une explication plus complète et plus intelligible, et en prenant en considération que l'explication de l'action selon le modèle de Davidson est au moins valable pour les cas d'erreurs, l'objectif sera de montrer dans la prochaine section que cette théorie peut être comprise comme étant une conception uniforme de l'explication de l'action. Aussi, comme pour les deux sections précédentes, il est possible de conclure que le modèle humien possède une capacité explicative plus grande, car il permet d'expliquer les cas d'erreurs.

#### *4. La théorie humienne comme modèle uniforme de l'explication de l'action*

Alvarez, en discutant les propos de Davidson, reconnaît qu'une fois que nous connaissons la croyance qui a motivé l'agent à agir, que celle-ci soit vraie ou fausse, il est toujours possible de construire une explication humienne de l'action<sup>50</sup>. Toutefois, il est seulement possible de proposer une explication par une raison explicative véritable<sup>51</sup> si la croyance de l'agent est vraie. L'argument de Davidson affirme que la croyance, qu'elle soit vraie ou fausse, fait partie de l'explication de l'action. Cet argument montrerait seulement pour Alvarez que l'explication humienne est toujours possible<sup>52</sup>. Cet argument ne démontrerait pas que la raison explicative véritable n'est pas une explication authentique. Aussi, cela ne viendrait pas montrer que ce type d'explication est elliptique et qu'une fois complètement développée, l'explication devrait prendre la même forme que le modèle humien.

Ainsi, pour Alvarez, plutôt que de comprendre la relation entre les explications selon le modèle humien et selon le modèle des raisons explicatives véritables comme étant elliptique, cette relation entre les deux types de théories dépendrait de la pragmatique de l'explication<sup>53</sup>. Les deux types d'explication ont donc des usages différents et il est approprié d'utiliser un type plutôt qu'un autre dépendamment de ce que l'on veut montrer par l'explication de l'action<sup>54</sup>. Dans la perspective d'Alvarez, il pourrait être utile d'utiliser une explication humienne pour souligner un ou plusieurs des éléments suivants :

- (i) Identifier la croyance qui a motivé l'agent, que celle-ci soit vraie ou fausse ;

- (ii) Rapporter le point de vue de « celui » qui explique l'action à propos de la vérité de ce qui a motivé l'agent ;
- (iii) Spécifier si ce qui a motivé l'agent était quelque chose que l'agent croyait, connaissait, etc.

Ainsi, selon l'objectif recherché par l'explication de l'action, il serait possible d'utiliser la théorie humienne ou de citer les raisons explicatives véritables, lorsque la raison qui a motivé l'agent à faire  $\Phi$  est un fait. Toutefois, l'explication humienne de l'action n'est pas pour autant supérieure à l'explication par les raisons, ce dernier type d'explication demeurant authentique selon Alvarez.

Cependant, en considérant la force explicative supplémentaire de l'explication de l'action apportée par le modèle humien, essentiellement grâce à l'apport de la pro-attitude et des états cognitifs de l'agent, il semble inapproprié d'affirmer simplement que les deux types d'explication ont un pouvoir explicatif équivalent *ex abstracto* ou que l'utilisation de l'un ou de l'autre modèle dépend simplement de la pragmatique de l'explication. L'explication humienne de l'action n'est pas seulement utile pour démontrer ou souligner certains éléments, par exemple le point de vue de celui qui explique l'action ; il est parfois aussi nécessaire de faire référence à ce type d'explication pour proposer une explication intelligible de l'action ou pour présenter une explication *pleinement* intelligible de l'action. Ainsi, sur la base des précédents propos qui soulignaient l'importance des références à la pro-attitude et à l'état cognitif de l'agent, il est possible d'affirmer que l'explication humienne est plus compréhensive et plus explicative que la théorie offerte par Alvarez. Avec les raisons explicatives véritables, il n'est pas toujours possible de formuler une explication pleinement intelligible de l'action. Des références à la pro-attitude et à l'état cognitif de l'agent sont nécessaires si l'objectif est d'offrir une explication *pleinement* intelligible de l'action. Ainsi, la théorie humienne a un potentiel explicatif supérieur à la théorie d'Alvarez.

Trois éléments permettent de soutenir que la théorie humienne est supérieure par rapport à l'explication par les raisons explicatives véritables :

- (i) La pro-attitude représente un apport explicatif considérable, c'est pourquoi il semble légitime d'affirmer que celle-ci est un élément constitutif de l'explication complète de l'action ;
- (ii) L'état cognitif représente également un apport explicatif important, c'est pourquoi il semble nécessaire de l'inclure comme étant un élément constitutif d'une explication complète de l'action ;
- (iii) La théorie humienne permet d'expliquer pourquoi René a fait  $\Phi$ , même dans les cas où la croyance de René est fautive.

C'est sur la base de ces trois éléments qu'il est légitime d'affirmer que l'explication selon le modèle humien est supérieure à l'explication par les raisons que propose Alvarez, sa propre conception n'étant pas apte à toujours proposer une explication pleinement intelligible de l'action et ceci même lorsque la croyance qui a motivé l'agent à faire  $\Phi$  est vraie. Il semble ainsi approprié d'affirmer, si les propos tenus précédemment sont exacts, que la seule théorie adéquate de l'explication complète de l'action est la conception humienne, bien qu'il soit possible d'omettre dans certains contextes les éléments constitutifs de cette théorie, soit la pro-attitude et l'état cognitif de l'agent. De cette façon, il n'est pas nécessaire, pour défendre la thèse forte des humiens, d'affirmer que seule l'explication qui se conforme au modèle humien peut être intelligible. Ces cas demeurent des cas d'exceptions et pour lesquels des raisons contextuelles permettent d'expliquer les omissions. Aussi, il est possible que la pragmatique de l'explication d'une action, c'est-à-dire ce que l'on désire souligner par l'explication donnée, explique pourquoi les éléments constitutifs du modèle humien sont omis. Toutefois, il ne semble pas possible d'affirmer pour autant qu'une explication, une fois pleinement développée, puisse ne faire aucune référence aux éléments constitutifs de l'explication humienne de l'action. Ainsi, une explication de l'action *complète, pleinement* intelligible et *non* elliptique doit faire référence à la pro-attitude et aux états cognitifs de l'agent. En dehors de toutes considérations contextuelles, par exemple le fait que Bradley connaît très bien Ronnie, il



est nécessaire, dans la mesure où l'objectif est de proposer une explication *complète* et *pleinement* intelligible de l'action, de se conformer au modèle humien de l'explication de l'action.

### 5. Conclusion

L'objectif de cet article était de défendre la conception humienne de l'explication de l'action et, ceci, dans sa version la plus forte. Plus précisément, le but était de montrer que la théorie humienne présente une explication supérieure et que, contrairement à ce que soutient Alvarez, la théorie des raisons explicatives véritables semble être un sous-groupe de l'explication de l'action. Il a été exposé dans les précédents propos qu'il est parfois possible d'omettre la pro-attitude ou l'état cognitif de l'agent et tout de même proposer une explication intelligible de l'action. Cependant, j'espère avoir expliqué clairement qu'une explication de l'action sera *pleinement* intelligible seulement lorsque la pro-attitude et l'état cognitif de l'agent sont cités dans l'explanans. Ainsi, il est possible d'affirmer, au contraire de la prétention d'Alvarez, que l'explication par les raisons explicatives véritables est elliptique. Ce type d'explication doit donc être développé davantage pour que l'explication soit pleinement intelligible et, une fois ce développement complété, l'explication de l'action devra se conformer au modèle humien. Toutefois, il est nécessaire de spécifier que les débats en philosophie de l'action demeurent complexes et que la critique principale envers la théorie de Davidson – la difficulté d'intégrer dans l'explication de l'action des raisons normatives – n'a pas été traitée dans cet article. C'est d'ailleurs cette critique fondamentale qui motive de nouveaux développements en philosophie de l'action, dont ceux de Maria Alvarez. Il demeure que si la thèse défendue dans cet article est juste, il serait pertinent de tenter d'intégrer les raisons normatives dans l'explication de l'action tout en conservant la théorie humienne, plutôt que de rejeter cette théorie dans toute tentative d'intégration du normatif. Une option serait d'intégrer les raisons normatives par les pro-attitudes de l'agent, mais cette thèse fait référence à une conception antiréaliste du normatif et celle-ci est loin de faire l'unanimité, entre autres en métaéthique. Enfin, je crois avoir éclairé quelque peu ce vaste débat et ainsi avoir montré que la théorie humienne – et de cette façon, la philosophie de Davidson – peut être défendue, malgré les critiques.

---

<sup>1</sup> J'aimerais remercier Marie-Christine Rochefort, Gabriel Rocheleau et les évaluateurs anonymes de cette revue pour leurs commentaires des plus utiles à la rédaction finale de cet article. Bien entendu, toute imprécision ou inexactitude dans le propos me sont complètement attribuable.

<sup>2</sup> C'est à ce principe que les appellations « théorie humienne », « modèle humien » ou « explication humienne de l'action » vont référer dans la suite du texte.

<sup>3</sup> De manière générale, les tenants de la théorie humienne soutiennent que la raison primaire est constituée d'un désir et d'une croyance. Toutefois, dans le cadre de cet article, et dans une perspective qui respecte de manière plus adéquate la théorie de Davidson, il est préférable d'élargir les concepts. Ainsi, plutôt que de parler de « désir », il est préférable de parler de « pro-attitude ». Pouvant être un désir, une volonté, une envie, la pro-attitude est tout simplement ce qui « incite l'agent à accomplir l'action qu'il accomplit » (Renée Bilodeau, « Philosophie de l'action », dans Pascal Engel (dir.), *Précis de philosophie de l'action*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 195). Aussi, Davidson inclut dans la notion de pro-attitude des conceptions morales, des principes esthétiques, des conventions sociales, etc. De plus, plutôt que de parler de croyance, il est préférable de faire référence aux « états cognitifs », ceux-ci pouvant également inclure des connaissances de l'agent. La pro-attitude et les états cognitifs sont des sous-catégorisations de la notion d'état mental. Ainsi, les pro-attitudes, tout comme les états cognitifs, sont des états mentaux.

<sup>4</sup> Ce deuxième principe, qui fait référence à l'aspect causaliste de la théorie de Davidson, sera grandement laissé de côté dans la suite de cet article, l'objectif principal étant de discuter l'explication de l'action selon le modèle humien.

<sup>5</sup> Maria Alvarez, *Kinds of Reasons – An Essay in the Philosophy of Action*, New York, Oxford University Press, 2010, 209 p.

<sup>6</sup> « Agents, Actions and Reasons », *Philosophical Books*, vol. 46, no. 1 (2005), pp. 45-58 ; « Reasons and the Ambiguity of “Belief” », *Philosophical Explorations*, vol. 11, no. 1 (2008), pp. 53-65 ; « How Many Kinds of Reasons ? », *Philosophical Explorations*, vol. 12, no. 2 (2009), pp. 181-193 ; « Acting Intentionally and Acting for a Reason », *Inquiry*, vol. 52, no. 3 (2009), pp. 293-305 ; « Reasons, Desires and Intentional Actions », dans

---

Constantine Sandis (dir.), *New Essays on the Explanation of Action*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 203-219 ; « Reasons for Action and Practical Reasoning », *Ratio*, vol. 23, no. 4 (2010), pp. 355-373.

<sup>7</sup> L'usage de ce terme peut s'avérer problématique, étant donné que les humiens et Alvarez ne s'entendent pas à propos de ce qu'est une raison en théorie de l'action. Dans cette phrase, le terme « raison » est utilisé au sens des humiens.

<sup>8</sup> Maria Alvarez, *op. cit.*, p. 171.

<sup>9</sup> Les considérations contextuelles doivent être comprises comme étant des éléments « autour » de l'action, et non pas des éléments propres à l'action. Les individus à qui l'action est expliquée pourraient, par exemple, être une raison contextuelle qui motiverait l'omission des éléments constitutifs du modèle humien de l'explication de l'action.

<sup>10</sup> Michael Smith, « The Possibility of Philosophy of Action », dans *Ethics and the A Priori*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 155-156.

<sup>11</sup> Maria Alvarez, *op. cit.*, p. 42.

<sup>12</sup> Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell Publishing, 1994, p. 96.

<sup>13</sup> Le rôle normatif des raisons est laissé de côté dans le présent article, pour se concentrer plutôt sur les rôles motivationnel et explicatif des raisons.

<sup>14</sup> Maria Alvarez, *op. cit.*, p. 35.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>20</sup> Un autre type d'explication psychologique, qui ne correspond pas au modèle humien, pourrait être l'explication par les traits de caractère (Maria Alvarez, *op. cit.*, p. 169). Ces autres explications psychologiques seront laissées de côté dans la suite du texte, Alvarez elle-même n'y accordant pas beaucoup d'attention.

<sup>21</sup> Maria Alvarez, *op. cit.*, p. 171.

<sup>22</sup> Alvarez souligne ce point parce qu'il serait possible pour un humien de dire que l'explication de l'action par les raisons explicatives véritables n'est qu'une façon de faire « plus court », d'omettre des termes constitutifs de l'explication humienne pour des raisons contextuelles. Ainsi, pour les humiens, les raisons explicatives véritables ne sont qu'un raccourci que l'on peut parfois utiliser dans l'explication de l'action ; les raisons explicatives véritables n'offrent pas un type authentique d'explication. C'est cette thèse humienne (celle qui affirme que les explications de l'action par les raisons explicatives véritables sont elliptiques) qui est défendue dans cet article.

<sup>23</sup> Maria Alvarez, *op. cit.*, p. 171.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 171-172.

<sup>25</sup> Elle accorde une partie de l'argument aux humiens, mais refuse d'accepter que les raisons explicatives véritables constituent un sous-groupe des explications humiennes.

<sup>26</sup> Maria Alvarez, *op. cit.*, p. 173.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>28</sup> Dans cette explication de l'action, c'est « voulait » qui fait référence à la pro-attitude de l'agent.

<sup>29</sup> Donald Davidson, « Problems in the Explanation of Action », dans *Problems of Rationality*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 108.

<sup>30</sup> Dire que Jean considère qu'il a un devoir d'aller voir son ami Paul à l'hôpital n'est pas une affirmation qui va contre la conception que propose Davidson de la pro-attitude (voir « Actions, Reasons, and Causes », dans *Essays on Actions and Events*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 4). Toutefois, Alvarez s'opposerait probablement à une telle conception aussi large de la pro-attitude, celle-ci préférant plutôt traiter de désir. Une telle conception aussi large, qui impliquerait par exemple des devoirs et des conventions sociales, est effectivement contestable. Toutefois, l'intuition qui semble motiver la définition aussi large que Davidson propose de la pro-attitude est que si l'agent a fait  $\Phi$  c'est qu'il voulait faire  $\Phi$ , c'est donc qu'il avait une pro-attitude envers  $\Phi$ .

<sup>31</sup> Cet exemple est fortement inspiré de Mark Schroeder, « The Humean Theory of Action », dans *Oxford Studies in Metaethics – Volume 2*, New York, Oxford University Press, 2007, pp. 195-219.

<sup>32</sup> L'état cognitif de Ronnie envers le fait « il y avait de la danse à la réception du doyen » a également été ajouté, la défense de l'apport important à l'explication de l'action de l'état cognitif sera l'objet de la prochaine section.

<sup>33</sup> Dans l'exemple de Ronnie, la raison contextuelle pourrait être que lorsque nous expliquons l'action à Bradley, meilleur ami de Ronnie et bien averti de l'amour de ce dernier pour la danse, il n'est pas nécessaire de souligner la pro-attitude de Ronnie.

<sup>34</sup> « Raison » entendu, au sens de Alvarez, comme contenu de la croyance plutôt que l'état mental « croyance ».

---

<sup>35</sup> Maria Alvarez, *op. cit.*, p. 174.

<sup>36</sup> Le contenu de l'état cognitif faisant ici référence au fait ou à la proposition vraie.

<sup>37</sup> Maria Alvarez, *op. cit.*, p. 174.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>39</sup> « Savait » fait référence à l'état cognitif de Ronnie. Dans ce cas-ci, c'est un état cognitif plus « fort » qu'une croyance, exprimant plutôt une connaissance.

<sup>40</sup> « Croire » et « savoir » ne sont que des exemples d'états cognitifs. Étant donné qu'ils sont des états cognitifs, ils sont aussi des états mentaux.

<sup>41</sup> Maria Alvarez, *op. cit.*, p. 178.

<sup>42</sup> Maria Alvarez, *op. Cit.*, p. 177.

<sup>43</sup> Bernard Williams, « Internal and External Reasons », dans *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 102.

<sup>44</sup> Michael Smith, « The Possibility of Philosophy of Action », dans *Ethics and the A Priori*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 155.

<sup>45</sup> Pour Smith, c'est le désir et la croyance qui représentent les éléments constitutifs de la théorie humienne. Toutefois, tel qu'expliqué plus tôt dans cet article, il est jugé préférable d'élargir ces deux notions.

<sup>46</sup> Maria Alvarez, *op. cit.* p. 178.

<sup>47</sup> C'est-à-dire la raison motivante que l'agent avait de faire  $\Phi$ .

<sup>48</sup> Maria Alvarez, *op. cit.*, p. 179.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>51</sup> La raison explicative véritable est, pour Alvarez, le fait qui a motivé l'agent à faire  $\Phi$ .

<sup>52</sup> Ce qui est l'équivalent de la thèse faible des humiens concernant l'explication de l'action, soit qu'une explication d'une action sous le modèle humien est toujours possible, sans toutefois que l'explication humienne soit exclusive.

<sup>53</sup> La pragmatique de l'explication fait référence, dans les propos d'Alvarez, à ce que l'on désire souligner par l'explication de l'action, par exemple, ce que l'agent croyait. C'est selon l'objectif désiré par l'explication que l'on peut, pour Alvarez, utiliser l'explication par les raisons explicatives véritables ou l'explication humienne. La pragmatique de l'explication est à distinguer du contexte de l'explication, celui-ci faisant plutôt référence à la situation et aux personnes à qui l'explication est présentée. Par exemple, si l'explication de l'action de Ronnie est présentée à son meilleur ami Bradley, il est possible d'omettre pour des raisons contextuelles certains des éléments constitutifs de l'explication humienne de l'action.

<sup>54</sup> Maria Alvarez, *op. cit.*, p. 181.